

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

Vallásügyi Likvidáló Hivatal – 1919

\* \* \*

Mátyás király sírja

\* \* \*

A Theologiai Szemle új folyamának  
60 éve

\* \* \*

A 20 éves Augsburgi Nyilatkozatról

\* \* \*

Protestáns hősök

ÚJ FOLYAM (LXII)

2019

1

# THEOLOGIAI SZEMLE

2019. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### Üldözik Krisztus követőit!

Még hozzá nem is akármilyen intenzitással. 80 országban több mint 200 millió olyan keresztyén testvérünk él, akik pusztá hitük miatt vannak életveszélyben, börtönben, hátrátételben, hátrányos megkülönböztetésben és sokféle megpróbáltatásban. Minden tizedik keresztyén ember üldöztetésnek van kitéve.

Jézus Krisztus utalt arra, hogy tanítványainak olykor osztozniuk kell nemcsak a győzelmes sorsában, hanem a próbatételeiben, a keresztyében is. Gondtalanságot sosem ígért, bár azt igen, hogy az ő igája boldogító és megnyugtató. De ez az ígéret sem zárja ki a szenvedést, inkább azt mondja, hogy aki vele egy igában szenved az vele fog győzni is. Ugyanakkor a legnagyobb és legdurvább cinizmus volna ezzel vigasztalni az üldözötteket, arra pedig még csak nem is gondolhatunk, hogy ez mentsége lehet az üldözőknek, vagy akárcsak magyarázata az üldözésnek. Korunk Júdásainak, Pilátusainak, és „a feszítsd meg korszerű megfélemlítő”, üvöltő, suttogó vagy sugalló tömegeknek sincs mentségük, mint az archetipusaiknak sem volt.

De az e téren néma cinkosoknak sincs, akik egyébként a 21. század megmondó hangadói, s akik mentén korunk böszén hirdeti, sőt követeli az emberi és szabadságjogok sokféle formáját. Listájuk pedig annál érthetlenebb és szegényteesebb, minél inkább nélkülözi a kulturális, lelkiismereti/vallási és a nemzeti/nemzetiségi kollektív jogokat.

És itt máris értetlenkedő szomorúsággal meg kell jegyeznünk a nyugati világ „emberi jogi élharcosainak” a keresztyének üldözésével kapcsolatos teljes hallgatását, a jelenség tökéletes ignorálását, és az iránta való vérlázító közömbösségét. Anélkül, hogy sok bizarr példát emlegetnénk programjuktól, nehéz szó nélkül hagyni „a férfiak jogát a menstruációhoz, vagy a szüléshez”, az anya jogát, hogy szíve alatt hordozott gyermekét a 9. hónapban is az abortusz áldozatává tegye vagy, hogy az iskola megfosztja a szülőket attól a joguktól, hogy anya és apa legyen az elnevezésük. Mindeközben nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy a hitük miatt lefejezetekért, elítéltekért, bebörtönzöttekért, megaláztatottakért, megkínzottakért, üldözöttekért nincs egy árva, csöndes szavuk sem. Ráadásul irritálják őket a tantermek, a templomtornyok, sőt mi több a privát ékszerek, jelvények keresztyén szimbólumai is. A vallási, ideológiai vagy politikai fanatizmusból a keresztyének rovására elkövetett gaz- és rémtettek nem érik el a „politikailag korrekt” Nyugat-Európa hangadóinak ingerküszöbét.

Az ez évi Ökumenikus Imahét bibliai mottója így hangzik: „Az igazságra és csakis az igazságra törekedj...” (5Mózes 16,18–20). Hiszem, hogy aki az igazságra törekszik, az előbb utóbb az igazságosságra is törekedni fog és ezzel éli meg társadalmi felelősségét általában és az emberi jogok területén konkrétan. Sokszor dugjuk homokba fejünket. Sokszor egyszerűbb nem tudni a dolgokról, tragédiákról, de ez nem méltó a keresztyén emberhez. A testvériség, vagy ahogy azt a társadalom/politika nyelve mondja, a szolidaritás krisztusi parancs.

Jó, ha azok a keresztyének, akik egyéni és közösségi jogaikkal élve zavartalanul gyakorolhatják hitüket, napi imádságukban hordozzák azokat, akiknek áldozatot kell hozni, vagy életükkel kell áldozni hitük gyakorlásáért. Az pedig még áldottabb, ha megtaláljuk akár a legszerényebb módját az üldözöttek megsegítésének.

Kormányzatunk – Európában, de talán globálisan is – egyedülálló módon egy önálló Államtitkárságot hozott létre annak érdekében, hogy e küldetésből részt vállaljon: dr. Azbej Tristan államtitkár vezetésével működik az Üldözött Keresztyének Megsegítéséért és a Hungary Helps Program Megvalósításáért Felelős Államtitkárság. Emlékezzünk, hogy mi is partnerei lehetünk e szolgálatnak imádságunkkal, adományunkkal, önkéntes munkánkkal és pusztá érdeklődésünkkel 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:

2019. 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. 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](mailto: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 Istennek tetsző böjt

Lassan már útjára indul a Nagyböjt negyven napja. Most, hogy lepergett az ökumenikus imahét, talán felötlött bennünk, katolikusokban-görögkatolikusokban az a kérdés, más keresztyén felekezetek, így – legalábbis a közvélekedés szerint – a Reformáció egyházai miért nem szorgalmazzák annyira a lelki tökéletesedésnek ezt az eszközét? S ha szorgalmazzák, akkor hogyan és miért alakult ki ez a közfelfogás?

A feleletet maga az Úr Jézus adja meg, amikor arra figyelmeztet: „Amikor pedig böjtöltök, ne nézzetek komoran, mint a képmutatók, akik eltorzítják arcukat, hogy lássák az emberek böjtölésüket. Bizony mondom nektek: megkapják jutalmukat.” (Mt 6,16). Az idők folyamán a böjt sokszor képmutatásba csúszott át, túlzottan az emberek, a *publikum kedvéért* történt, és ez visszatetszést szült, ahhoz vezetett, hogy a hívők jelentős hányada nem kért ebből a lelki „mutatványból”. Pedig Jézus nyilván nem magát a böjtöt vetette el, hanem csak annak meghamisított formáját.

De ha fellapozzuk a Hegyi beszédet a Máté evangéliumban, kiderül, hogy ugyanezt a kritikát Krisztus tovább viszi, kiterjeszti a vallási élet más fontos területeire is. Ugyanezt mondja az *imádságra vonatkozóan* is: „Amikor imádkoztok, ne legyetek olyanok, mint a képmutatók, akik szeretnek a zsinagógákban és az utcákon megállva imádkozni, hogy lássák őket az emberek. Bizony mondom nektek megkapják jutalmukat.” (Mt 5,5) Ne a látszat fenntartásáért imádkozzanak! A hangsúly itt is azon van, hogy ne képmutatásból, hanem szívből történjék ez; Isten-imádás, és *ne önimádat* kifejezője legyen ez. A külsődleges jámborkodásnál Urunk sokkal többre tartja a lélek mélyén zajló imádkozást: „...menj be a te belső szobádba, és ajtódat bezárva imádkozzál Atyádhoz, aki rejtve van; a te Atyád pedig, aki látja, amit titokban teszel, megjutalmaz majd téged”. (Mt 5,6).

Ugyanígy ítéli meg a Mester a *szerelem-gyakorlatokat* is. „Amikor tehát adományt adsz, ne kürtöltes magad előtt, ahogyan a képmutatók teszik a zsinagógákban és az utcákon, hogy dicsérjék őket az emberek” – mondja. Hozzá teszi. Úgy adj adományt, „...ne tudja a bal kezéd, mit tesz a jobb, hogy alamizsnád rejtve maradjon ...” (6,3–4). A cselekvés háttereként itt is a rejtekben is látó Atyát jelöli meg. Átfogó elvíg jut el: Vigyázzatok: kegyességeteket ne az emberek előtt gyakoroljátok!” (6,1).

És ha már a böjt időszakát kezdjük, látnunk kell, hogyan Jézus nem csupán a bizonyos ételektől való tar-

tózkodást tekinti böjtnek, hanem (épp az adományozás kapcsán) eljut az *anyagiakhoz való viszony átprogramozásáig* is: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, ahol moly és rozsdá megemészti, és ahol a tolvajok betörnek, és ellopják” (Mt 6,19). Ez a Mammon, a vagyon, az anyagiak világa. Az evangéliumok gyakran visszatérő kérdése ez, gondoljunk a dúsgazdag és Lázár, vagy épp a gazdag ifjú példabeszédére, az újabb meg újabb csűröket felhalmozó gazdára.

Az anyagiaktól való függetlenség átélése, a böjtnek ez a formája különösen aktuális lehet számunkra, hiszen napjaink az anyagi számvetés, a haszon, a felhalmozás jegyében zajlanak. Törekvéseink kimerülnek a *napi szükségletek kielégítésében*: hogy mit együnk, mit igyunk, mibe öltözzünk. Pedig mind ezekkel egy arasznyival sem juthatunk előbbre (5,27). A *gyakorlati materializmus* kísértésének bűvöletében élünk. Egyetlen orvosság van az effajta szemléletre: „...gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben!” (Mt 6,20). A lelkiélet kincseit kell összeszedetnünk, ahhoz, hogy ne üres kézzel kelljen majd az ítélő bírónak, Krisztus elé állnunk.

De nemcsak gyomrunkat vagy a pénztárcánkat kell megböjtöltetnünk. Amikor Jézusunk az Istennek tetsző böjtről tanít, szól a *megbocsátás követelményéről* is. A gyűlölet, az irigység, a haragtartás eluralkodik rajtunk. Ez a terület már embertársainkkal való viszonyunkat érinti. A lelki élet nem légüres térben folyik, hanem családtagjainkkal, munkatársainkkal – mindazokkal megélt kapcsolataink keretében, akikkel csak találkozunk. Sok esetben szülő és gyermek, testvér és testvér sem képes megbocsátani valós vagy vélt sérelmeket, egy életet leélni elhidegülésben. Pedig világos a képzet: „Ha pedig nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket” (Mt 6,15). A Miatyánk egyértelmű követelményének konkretizálása ez: „Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek!” (Mt 6,12).

És ez már a *főparancs világa*. Jézustól megtudjuk azt is, hogy az imádság, a lelki élet és a szeretet nem két külön terület, hanem átjárja egymást. Ez világítja meg az ellenségszeretet emberileg alig érthető, kemény parancsát (Mt 5,44).

A nagyböjt az irgalmasság testi-lelki cselekedeteinek gyakorló tere, a Krisztushoz való hasonulás iskolája.

Cselényi István Gábor

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## A valóságos ember

- *Miért boldog itt mindenki rajtam kívül?*
- *Mert megtanulták, hogy mindenütt felfedezzék a jóságot és a szépséget.*
- *De miért nem látok én mindenütt jóságot és szépséget?*
- *Mert amit nem látsz magadban, azt rajtad kívül sem láthatod.*

Anthony de Mello  
(1931–1987)

---

Az atlanti kultúra és gondolkodásmód szerint a tények objektívek, az értékek szubjektívek. Mivel az objektív tény mindenki számára létezik (mint jelenség), ezért, a nyugati neoliberális és relativista eszmékre épülő társadalmak erőteljesen abból az íratlan axiómából építkeznek, hogy az objektív létező fontosabb és valahogy lényegesebb módon van, mint a szubjektív érték; végső soron az objektív az, ami igazából van – a többi csak felvetés, vagy tudománytalan képzelgés, valamiféle magánügy lehet. Emberi valóságunkat mégis az értékelés határozza meg. Az értékektől megfosztott önmagában létező tárgyi világ a személyes valóság számára tökéletesen értéktelen, semmi segítséget, semmi vigaszt nem nyújthat az élete értelmét kereső ember számára. A személynek csak egy másik személy, egy értékítéletre képes másik személyes valóság adhat választ. Rövid dolgozatomban három nagy témakör bemutatásával kívánom áttekinteni a modern, ill. posztmodern nyugati felfogásra jellemző főbb mozzanatokat, és igyekszem rámutatni, hogy a közgondolkodás revidálására milyen nagy szükség van.

According to the Atlantic culture and ways of thinking, facts are objective, whereas values are subjective. Since the objective facts exist for all (as a phenomenon), the societies built on western neoliberal and relativistic ideas are being constructed at full speed upon the unwritten axiom, that, the objective reality is more important and somehow more essential than the subjective value. Ultimately, the objective is what truly exists, the rest are just theories, unscientific fantasy, or are some form of personal affairs. Our human reality is defined by associating values. The self-existent material world, stripped of all its values, is completely valueless for the personal reality and does not provide help, nor consolation, for the person searching for their meaning of life. Only another could provide a person the answer to a personal reality capable of judging values. In my short dissertation I wish to, through the introduction of three major themes, survey the main movements specific to the modern and postmodern western perceptions, and I will attempt to identify how crucial it is to revitalize thinking.

---

Az atlanti kultúra és gondolkodásmód szerint a tények objektívek, az értékek szubjektívek. Mivel az objektív tény mindenki számára van (mint jelenség), ezért, a nyugati neoliberális és relativista eszmékre épülő társadalmak erőteljesen abból az íratlan axiómából építkeznek, hogy az objektív létező fontosabb és valahogy lényegesebb módon van, mint a szubjektív érték; végső soron az objektív az, ami *igazából* van – a többi csak felvetés, vagy tudománytalan képzelgés, valamiféle magánügy lehet.<sup>1</sup>

Rövid dolgozatomban arra szeretnék rámutatni, hogy emberi mivoltunkat az értékelés határozza meg, nem az objektív tények tapasztalása és rendszerezése. Talán triviálisnak tűnik az előbbi megállapításom, de úgy tűnik, az objektívnek tekintett világ komolyan csábítja a modern nyugati embert, hogy feladja önnön, a tárgyiasságon és a statisztikai valószínűségeken túlmutató szabad, személyes valóságát. Persze az is vitatéma, hogy egyáltalán az *objektív világ* fogalma mit jelent – pl. számos nagy 20. századi

filozófia vitatja, vagy eltérően értelmezi ezt a fogalmat. Vajon a kvantummechanika az objektív világot írja le, és ha igen, milyen értelemben? Általános emberi tapasztalat volna mindazon kísérleti eredmény, amit a modern fizikai laboratóriumokban figyelnek meg a tudósok? Van egyáltalán az egzisztenciális tapasztalatokon kívül (szeretet, öröm, fájdalom, félelem, a szépség élménye, az élet mulandósága, születés, halál, vágy a transzcendencia iránti stb.), közös vagy általános emberi tapasztalat az objektív világról?<sup>2</sup> Ezen kérdések részletes bemutatására és elemzésére dolgozatomban nincs lehetőség, ezért e probléma felvetésétől eltekintve elfogadom az objektív világ fogalmát és a közgondolkodásban alkalmazott értelemben használom.

A modern nyugati ember születésétől haláláig az objektumokat, az objektív tényeket keresi, azokból akarja élete

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

értelmét megismerni, azoktól várja boldogulását. Ezen társadalmakban sokszor a tanulás vagy belső gazdagodás is objektív szerepet kap: az ismeretek megszerzését az objektív ár, a díjazás hajtja, nem pedig a szabad választás, amely ártól függetlenül értékesnek ítélt bizonyos ismereteket.<sup>3</sup> Azonban az értékektől megfosztott önmagában létező tárgyi világ a személyes valóság számára tökéletesen értéktelen, semmi segítséget, semmi vigaszt nem nyújthat az élete értelmét kereső ember számára.<sup>4</sup> Bár a tények objektivitásán alapuló meggyőződésből nem tűnik helyesnek a lét felsőbbrendűségére következtetni a szubjektív messzeségbe száműzött értékek valósága felett, mégis, napjainkban ez a gondolkodásra általánosan jellemző háttérhorizont. Hiába tűnik tetszetős és vonzó lehetőségnek a relativizmus (talán a létezés univocitásának alapján<sup>5</sup>), helytelen gyakorlat az értékesnek és értéktelennek, a szépnek és csúnyának vagy éppen az igaznak és a hamisnak ítélt létezőket (tényeket) egyformának: egyenlően létezőknek tekinteni.<sup>6</sup> A természettudományok objektivitás utáni vágya akarva-akaratlanul is olyan paradigmát eredményez, miszerint az tűnik *korrekt és felvilágosult* szellemnek, aki nem a szubjektív értékelése alapján ítéli meg a létezőket (pl. jónak és rossznak), hanem az objektív világ univerzális létezése és tényei alapján próbál valamiféle *minden létezőre egyformán érvényes analitikus nézőpontot felvenni*. Azonban értékelés nélkül a pusztán tények semmit nem közvetítenek a világból az ember számára (esetleges biológiai vagy fizikai hatásukon túl, jöllehet az ember számára még a biológiai fájdalomnak vagy örömmek, sőt még a halálnak a ténye is értékelés tárgya, pl. önfeláldozás). A természettudományok bizonyítottan ismételt és objektívnek mondott tényeit is az ember ítéli objektív tényeknek, így talán pont az ellenkező felfogás tűnik logikusnak, miszerint az értékelés folyamata az ember legfontosabb tevékenysége – nem pedig a tények adatolható ismerete.

A következő pontokban kívánom röviden áttekinteni a modern, ill. posztmodern nyugati felfogásra jellemző mozzanatokot, és igyekszem rámutatni, hogy a közgondolkodás revidálására milyen nagy szükség lenne.

## 1. Objektív – szubjektív

*Objektivistáknak* nevezhetjük azokat a gondolkodókat és művészeket, akik a feltételezett vagy hinni vágyott eszmét odakint a világban keresték és keresik, tehát kivétítik az eszmét a világba (materialisták), illetve azonosítják a világgal (panteisták), és folyamatosan igazolást, bizonyítékokat keresnek, olykor kreálnak, miszerint a feltételezett eszme (pl. anyag, történelem, Világszellem stb.) valóságosan létezik a világban. Ezzel szemben *szubjektivistáknak* azokat nevezhetjük, akik a feltételezett vagy hinni vágyott ideát (pl. teremtő én, egzisztencia, értékek stb.) nem a világ létezőivel kívánják igazolni, hanem belső világuk összefüggéseivel, legyen az szélsőségesen racionalista vagy viharosan romantikus.

A szubjektív és az objektív gondolkodás rendszereit a szkepticizmus (Nietzsche) zárta le, amely majd a 20. században a dadaista művészetben és gondolkodásban csú-

csosodott ki. Nietzsche költészetbe hajló filozófiája a szubjektív-objektív ellentét intenzív 19. századi vitájára adott választ, amely az Isten-kérdés halálával (ha nincs Isten: nincs probléma – á la Duchamp) és az ember-feletti-ember megszületésével kívánta megválaszolni az ókor óta fennálló nagy filozófiai kérdéseket.

Nem csupán a 19. század – jöllehet a legitenzívben itt érhető tetten – hanem az egész emberi kultúrtörténet felfogható az idea *szubjektívizáló* és *objektívizáló* megvalósulásának történeteként. Elég csak Szent Ágoston (nyomán Pascal, vagy Blondel) és Szent Tamás (illetve a tomisták) műveit elhelyeznünk ebben a vonatkoztatási rendszerben, a Vallomásokot és a Summát, hogy lássuk: valójában mindenkor és mindenhol vagy a *szubjektívizáló*, vagy az *objektívizáló* törekvésekkel találkozunk. Vallási szempontból azt is felismerhetjük, hogy míg az *objektívizáló* törekvések előbb utóbb panteizmusba vagy materializmusba torkolltak, addig a *szubjektívizáló* irányok a személyes és misztikus istentapasztalat túlzó individualizmusával terhesek. Tulajdonképpen a protestantizmusnak a katolikus vallás ellen hangoztatott vádjai mélyén is az a nézet húzódott meg, hogy a katolikus egyház túlzó *objektívizmusba* esett, centralizmusa, dogmái, egyházpolitikája a Krisztus eseménytől eltávolodott ideák *objektívizáló* megvalósulásai. Ahogyan már a 19. században felismerték a keresztény egyházak: a helyes kiút az idealizmus csapdájából csak a radikális Krisztus központúság lehet. A 20. század nagy teológusai mind szabadulni kívántak az addig ismert idealizmustól, gondoljunk Karl Barth, Emil Brunner vagy akár Hans Urs von Balthasar teológiájára.

Míg vallási és filozófiai értelemben Martin Buber és a perszonalizmus kiutat keresett a szubjektív idealizmus csapdájából azáltal, hogy az örök Te valósága, azaz Isten felé irányította a szubjektumot, addig a kultúrában, például a képzőművészetben az impresszionizmusra adott posztimpresszionista válasz aligha vezetett ki a szubjektum belső világából. Cézanne (1839–1906) látszólag konstruktív, racionalista festészete, vagy Van Gogh (1853–1890) expresszív kifejezésmódja tulajdonképpen még mélyebben a szubjektum rejtett világába vezettek. A szubjektum totális magára eszmélése Picassónál – és a kubistáknál – az objektív világ tördeléséhez-feldarabolásához vezetett. A 20. századi avantgárd, a formai újraértelmezés bűvköréből nem akart és nem is tudott kilépni. A modern művészetnek persze volt és van közönsége, mivel az olykor banális tartalomnak az érdekes, nemegyszer meghökkentő formában történő megjelenítése sok embernek örömet okoz.

Ahogy a bevezetőben említettem, az *objektívizáló* idealizmus a 20. század fordulójára új köntösbe burkolózott: a modern természettudomány látszólag vegyítiszta dologiságába. Jöllehet a modern természettudomány alapját a munkahipotézisek, a prekonceptiókba vetett hit jelenti, mégis, a tudományos haladás elhitette a modern emberrel, hogy immáron nem idealizmusról, hanem jelenségekről, fenoménekről tárgyal, amelyek megértése kiutat jelenthet az ember saját maga alkotta csapdájából – vagyis az idealizmusból. Ez a végső igazság, amely pl. Stephen Hawking munkáinak köszönhetően M-elmélet néven vált ismerté, a



legvégső idea, az igazi übermensch, az abszolút hegeli humanizmus feltámadása, amelyben (sokak hite szerint) az ember végre elfoglalja helyét az őt megillető trónon. Ennek parafrázisa az újdarwinista Richard Dawkinsi irány, miszerint a büszke ateizmus az egyetlen emberhez méltó felfogás, amely szinte nyíltan a gén és a mém ideáit tiszteli új istenekként.

Úgy tűnik a modern ember objektofilias. Jobb szó híján így nevezem az ember tárgyiasulás utáni vágyát, amelyben az Én önmagát, mint a világ dologi létezői közül az egyik létezőt ismeri meg, aki (ami) minden más létező számára ugyanúgy, tényszerűen van. Napjainkban társadalmi, szociális szempontból értékesebbnek, megbízhatóbbnak látszanak azok az emberek, akik nem túlzottan szabadok, nem keresnek mindenben egyéni-egyedi utat, hanem mintakövetők és kiszámíthatók. Természetesen a modern társadalmakban is jelen van a *szubjektívizmus* ideája, nemegyszer teljesen szélsőséges mese-világok, fantázia és virtuális birodalmak formájában, mégis a nyugati liberális társadalmak uralkodó idealizmusa a tudományos objektívizmus. (Miként a katolicizmus évszázadokon keresztül igyekezett mindenkivel beláttatni, hogy a metafizikai létezők nem csupán szubjektív képzelgések, hanem mindenki számára *objektíven* vannak, úgy a modern tudomány is azt hangoztatja, hogy állításai objektívek, mindenki számára igazak – ezért fontosabb létezők, mint a szubjektív értékek.)

A fentiek alapján könnyedén felismerhetjük, hogy *objektívizmus* és *szubjektívizmus* csak látszólag ellentétek. Mindkét irány az idealizmusból ered, és alkalmas arra, hogy az ember személyes valóságát negligáló, öncélú életfilozófiává váljon. Ha a felvilágosult modern ember ennyiféle módon és ilyen végletes önátadással birkózik saját ideáival, akkor mi jelenthet kiutat, megnyugvást számára? Akár a psziché felsőbbrendűségét, akár a *matéria abszolút létét* állító filozófiákat követjük (amelyek a modern nyugati társadalmakat jellemzik) olyan idealizmus csapdájába esünk, amiből csak a szellemi valóság felismerése és ezen transzcendens valóságra való törekvés jelenthet kiutat.

Hauser Arnold a klasszicitást úgy határozta meg, hogy az valami olyasmi, ami nem hagy semmiféle kívánnivalót maga után. Pedig hagyott. És a modern, az új, a tudományos és informatív is számtalan kívánnivalót hagy maga után. Ezért beláthatjuk, hogy az ember – szinte minden kultúrtörténeti korszakában – a sokféleséggel csak a szkepticizmust állíthatta szembe, mint valami radikálisan mást, a logika tagadását. De a szkepticizmus se vezetett ki a kátyúból, sem a filozófiai, sem a tudományos szkepticizmus, mert csakis kételkedni nem elég. Valamiben hinniünk kell! Sőt, valamit biztosan tudnunk kell, lehet az orto-dox(a), mint öreg vagy helyes vélekedés, lehet, neolog(osz), mint új elv vagy lényeg, de lehet, hogy egyszerűen csak hinni kellene magunkban, mert mint aletheia tudjuk, hogy lelkiismeretünk mindig a helyes úton tart minket. Az idealizmus és szkepticizmus számtalan útvesztőjéből talán csak egyetlen igazi kiút létezik: a szeretet. Az Úr Jézus szavaival: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek titeket! Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint annak, aki

*életét adja barátaiért. Ti barátaim vagytok, ha megteszitek, amit parancsolok nektek. Nem mondalak titeket többé szolgának, mert a szolga nem tudja, mit tesz az ura. Barátainknak mondalak benneteket, mert mindazt, amit hallottam Atyámtól, tudtul adtam nektek. Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket; és arra rendellek, hogy elmenjetelek és gyümölcsöt hozzatok: maradandó gyümölcsöt. Bármit kértek az Atyától az én nevemben, megadja nektek. Azt parancsolom nektek, hogy szeressétek egymást!” (János evangéliuma 15,12–17.)*

## 2. Jó-igaz-szép

Ha az ember személyes valósága több mint testi léte, és lényegében más az Én, mint az egyik létező a sok közül (a pszichének nevezett lélek/elme sem csupán anyagi jellegű), illetve legalább annyiban túl van a létezésen, amennyiben értékítéletre képes (hiszen a létezőket és magát a létezőt ítéli meg), akkor éppen az általa megragadott érték valósága emeli túl lényegét a (fizikai) létezésen.<sup>7</sup> Még ha tagadjuk is az Én transzcendentalitását, akkor is el kell fogadjuk azt az objektív tényt, hogy az ember által megismert létezők közül (jelenleg) egyik sem értékeli a világot az emberhez hasonlóan (jónak, igaznak, szépnek vagy egyáltalán létezőnek). Persze több évszázados gyakorlat az emberi értékelést pusztán biológiai vagy fizikai folyamatnak tekinteni és a fejlődés-bonyolódás bizonyos fázisával magyarázni. Ellenben könnyen belátható, hogy az Én értékelési képessége nem a fizikai világ (füzisz: természet) eredménye, ha szemügyre vesszük az értékelés során, *eszközként és célként használt* fogalmakat. Miközben értékesnek vagy értéktelennek tartunk az Én-ünkkel való viszonylatban tárgyakat, a jó-igaz-szép szavak tovább nem axiomatizálható jelentésével kívánjuk leírni, hogy a szóban forgó dolog milyen viszonyban áll velünk. Ezen értékfogalmak jelöltjei nem a természeti létezés halmazába tartoznak, nem a fizikai törvények eredményeként alakultak ki, hiszen a jelentésük nem egyenértékű valamely fizikai kijelentéssel.<sup>8</sup> Másképpen megfogalmazva minden létezőnek szükséges, hogy legyen lényege (lényeg: az, amitől valami az, ami), még akkor is, ha igaza van az egzisztencialistáknak, pl. Sartre-nak, hogy az ember előbb létezik, csak azután határozza meg önmagát. Ebben az esetben is van a létező embernek, (ha más nem, legalább a testének) olyan tulajdonsága, amitől önmaga, jóllehet döntések hiányában még nem mondhatjuk emberi lényegét ilyennek vagy olyanak. A lényeg (a tartalom) csak valaki számára van úgy, hiszen tulajdonítás eredménye, nem pedig a fizikai törvények működésének eredménye. Így egyszerűen érthetővé válik, hogy minden létezőnek van lényege, de a lényeg, nem egy létező a többi közül (hiszen akkor annak további lényege kellene, hogy legyen), hanem teljesen más, mint bármelyik létező, tehát (számunkra) valóság.<sup>9</sup> A valóság és a létezés megkülönböztetése analóg a fizikametafizika dualista személetével, azzal a különbséggel, hogy a metafizika birodalmába tartozó *transzcendentálékat* (jó-igaz-szép), nem létezőnek, hanem valóságosnak kell tartanunk, hiszen: az értékek nem értékelhetők.<sup>10</sup> Ebből következik, hogy a létezők

lényege<sup>11</sup> semmiképpen nincs benne a létezőkben, hanem azoktól független: valóság.

Így érthetővé válik számukra, hogy a tudományos ateizmus érvei féligazságokra épülnek a transzcendens valóságokkal szemben. Például az utóbbi években egyre nagyobb népszerűségnek örvendő, büszke Richard Dawkins-féle evolúciós materializmus – amely különösen ellenséges a vallással szemben, és nyíltan cáfolja bárminemű cél és érték létezését a világegyetemben – egyik mottója:

„Az általunk megfigyelt világegyetem pontosan olyan tulajdonságokkal bír, amilyeneket akkor várhatunk tőle, ha alapjában véve nincs tervező akarat, nincs cél, nincs se jó, se rossz, nincs más, csak a vak, könyörtelen közömbösség.”

A fentiek alapján érthetjük, hogy azért téves ez a megállapítás, mert jóllehet az objektív világ létezői önmagukban se nem jók se nem rosszak, sőt semmiféle célszerűség nincs az objektív létben, mégis, az embernek van hatalma és szabadsága tartalmat tulajdonítani a világnak, ami által az objektív világ valóságossá (és ezáltal jóvá vagy rosszá, értékessé vagy értéktelenné, illetve célszerűvé) válik számunkra. Persze az emberi ítélet nem feltétlenül kötelező mindenkire nézve – nem úgy, mint Isten értékítélete, ami feltétlenül kötelező minden ember és minden dolog számára, vagyis az egész világmindenségnek. Mivel a létező dolgokat az ember személyes valósága tekintheti valódinak vagy valótlannak, jónak vagy rossznak, akár tervezettnek vagy véletlennek, a valóság mintegy a létezését megítélő, a létezőket az emberi személy számára értékékké tevő metafizikai „entitásként” jelentkezik.

Valami olyasmi az érték, ami személyes valóságunkhoz tartozik, sőt, attól nem különbözik még annyiban sem, hogy kis rész leválna belőle, vagy osztódna, illetve bármely létezővel vegyülne, keveredne, vagy a létező másképp részesülne belőle. Olyan az értékítélet, mint amikor a kéz megformálja az agyagot, de nem vegyül, és nem keveredik az agyagba – az érték sem hagyja el az ember személyes valóságát, mivel annak nincsenek részei, amik esetleg elhagyhatnák (az Én-t), és valami létezőhöz kapcsolódhatnak. Értékelésünk szerint az elméműködés megformálja a percepciót – képzetet alkot belőle –, azután az elméműködés elvonatkoztatja a képzetekből az általános összetevőket, hogy közképzeteket alkothasson (persze ez is értékítélet), majd fogalmakat alkot (ami szintén értékítélet) – de maga az érték minden alkotáson kívül marad. Az emberi elme értékítélő tevékenysége nélkül nincs gondolkodás. Az elméműködés anyaga és tevékenysége létezik, de az érték (jó, igaz, szép): nem létezik, hanem valóság.

### 3. Érdek-szokás-haszon

Az embernek általában az áll érdekében, ami a létezéséhez vagy a minél magasabb színvonalú életmódjához szükséges. Ami hasznos, az a létezését segíti, az életszínvonalat növeli. Az érdek annyiban különbözik a haszontól, hogy alapvetőbb célokat is szolgál, távolabbi előnyökért hajlamossá teszi az embert, hogy lemondjon közelebbi hasznáról. Vagyis az érdek olykor számításba veszi az elképzelést is, míg a haszon csupán a pillanatnyi

ok-okozati összefüggésekre van tekintettel. Az ösztön és az indulat haszonelvű jelenségek, a racionális gondolkodás pedig érdek. De, hogy valami szükséges-e a létezéshez vagy a magasabb életszínvonalhoz, azt nem minden esetben képes haszonelvű alapon eldönteni az ember. Nemegyszer szükséges az értelmi megfontolást is igénybe venni ahhoz, hogy mi szükséges a távolabbi célok eléréséhez. Például: ha valaki megsérti embertársát, aki indulatból visszavág, a bosszúállás pillanatnyi hasznának az érzelmi kielégülés mondható, viszont az ok-okozati összefüggés miatt nagyobb konfliktus keletkezhet, ami lehetséges, hogy már egyik félnek sem áll érdekében. Vagyis: értelmi megfontolás nélkül az ösztönélet is számos veszélyt rejt, és a haszonelvűség is sokszor káros lehet. Ha alaposabb vizsgálat tárgyává tesszük az értelmi megfontolást, kiderül, hogy annak mélyén a személyes valóság autonóm ítéleteinek sokasága rejlik, mivel minden fogalmat és képzetet, minden érzületet, vágyat és akaratot, minden logikus műveletet, még a legelvontabb formális logikai kombinációt is szükséges megítélnünk – helyes vagy helytelen mivoltát szükséges eldöntenünk, az igaz vagy a hamis elemeket szükséges elválasztanunk egymástól. Ha nem illetnének értékítélettel például a legelemibb percepciót is, nem tudnánk, hogy mely érzékletből alkossunk képzetet, illetve melyiket hagyhatjuk figyelmen kívül. És ugyanígy tovább, az elme minden értelmes művelete értékítéletek sorozatából áll, és maga az értékítélő tevékenység is önmagán túlmutató értékelés tárgya kell, hogy legyen. Ezt a bonyolult rendszert nevezük gondolkodásnak, és nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a rendszert alkotó elemek csakis azért kapcsolhatók össze (pl. értelmes mondatokká), mert a létezésen túlról származó értékkel megítéltük őket.

Az értékítélet egyetlen *haszna*, hogy képzetek és fogalmak alkotására teszi alkalmassá az embert. De, mert az érték nincs jelen a dolgokban-történekekben, se a képzetekben vagy a fogalmakban, hajlamosak vagyunk megfedkezni arról, hogy maga a gondolat létezése elemi módon utal az értékre. Amennyiben zöld mezőt vagy sűrű erdőt, embert vagy házat látunk, vagy bármi mást, amiről tudjuk, hogy micsoda, a szerint értékeljük, amennyit a létező dolog vagy tény nekünk megér. Viszont magát a képzetet vagy fogalmat nem tartjuk értékesnek, eszünkbe se jut a jelölttől külön értékelni a jelet, vagyis a képzetet és a fogalmat.<sup>12</sup> Ha ezt az ismeretelméleti struktúrát megértjük, az is csak azért lehetséges, mert minden jelenek és jelöltnek, minden viszonynak és diszpozíciónak korábban már valamilyen értéket tulajdonítottunk – és amilyen értéket tulajdonítottunk (az elméműködés tárgyainak), annyiban és olyan módon értjük meg (például itt ezt a struktúrát).

*Szubjektivizmusnak* nevezhetjük azt, amikor a valódi értéket fölcserélik olyan álértékkel, ami szerint csakis az egyéni érdeknek és haszonnak megfelelő döntések és cselekvések helyesek – fontos itt megjegyezni, hogy a *szubjektivistát* egyéni és nem szociális szempontok vezérlik. Összhangban az első pontban kifejtettekkel, a közösségi szempontok által vezérelt érdek- és haszonelvű ember nem a *szubjektivizmus* hibájába esik, hanem az ellenkezőjébe, ő az *objektivizmus* rabja. Viszont a valódi érték által vezérelt ember olykor érdekével szembenálló, nemegyszer teljesen

haszontalan döntéseket is hozhat, és látszólag ellentmondásosan cselekedhet, mivel a valódi érték azt úgy kívánja. A *szubjektivista* vagy az *objektivist* viszont soha nem keveredik önellentmondásba – legalábbis addig ilyesmi nem állítható róla, amíg nem külső kényszer hatására, hanem saját akarata szerint dönt és cselekszik (természetes is ez, mivel nem lelkiismerete erkölcsi elveit követi).

### Záró gondolatok

Ha a létezők léte ellen vétünk, az sokféle érzést és gondolatot szülhet bennünk, de sohasem büntudatot. Ha azonban a létezők valósága ellen vétünk, akkor büntudatot érzünk. Például, ha összetörünk egy vázát, akkor nem a váza létmódjának megváltozása miatt van büntudatunk, hanem azért, mert a váza szép volt és ezáltal értékes – ha esetleg csúnya és mindenki számára értéktelen váza volt, akkor nem is érdekes, hogy eltört. Persze olyan eset is fennállhat, hogy eltörünk egy csúnya, de nagyon drága vázát, azonban ebben az esetben is a neki tulajdonított érték az a valóság, aminek a megszüntetése büntudatot kelt. Aki lop, csal, hazudik, az a valóság ellen cselekszik. És ugyanez vonatkozik minden erkölcsi döntésre, sohasem a lét ellen elkövetett cselekedetek miatt érzünk büntudatot, hanem csakis a valóság ellen elkövetett cselekedetek miatt. A transzcendens valóság tagadására, elferdítésére, megváltoztatására tett minden kísérlet büntudatként jelentkezik az emberben. A büntudat, ha létrejön, ugyanúgy tudattartam, mint bármely más tartam, ezért a többihez hasonlóan akarattal félretelhető, elfeledhető, sőt, akár teljesen megszüntethető. Lehetséges, hogy a büntudatot az ember kiűzi magából, és gondolatvilágát kizárólag az érdek-szokás-haszon profán háromsága határozza meg. Ha az ember elnyomta magában, vagyis elveszítette a büntudatát, akkor már nem is érti, vagy nem akarja érteni, hogy mi más lehetne értékes számára azon kívül, ami hasznos. A szabályok betartása, a törvények és szokások tisztelete, vagy pl. az életöszön, a jólét mértékének növelése és hasonlók semmiféle értéket nem képviselnek, miként egy működési útmutató betartása is lehet hasznos, de nem lehet értékes. Vannak érdekünkben álló szabályok, hasznos szokások, amelyek előnyösek lehetnek számunkra, de nem tesznek értékes emberré – sőt, nemegyszer értéktelenné tesznek. Az embert csakis erkölcsi ítéletei tehetik értékessé, mert az erkölcs nem más, mint a valóságos értékek érvényesítése a létező dolgokon és tényeken, illetve azok törvényei fölött. A büntudat pedig éppen annak tudása, hogy érvényre juttathattuk volna a valóságos értéket (jót, igazat, szépet), de nem tettük. A létezők vagy azok törvényei által irányított ember utolsó reménye lehet a büntudata, – ami, ha elveszett, akkor már nincs irányítúje, ami a létezésen túlra utat mutatna neki.

A kulturális dolgok és történések, vagyis a kulturális tények legalább fele részben valóságos tartalmakra mutatnak, tehát követelik a hitet. Az igen sajnálatos tény, hogy a régi és a modern társadalmak is egy kalap alá veszik a valóságos tartalmakat és az objektív világ szavakban, szimbólumokban való ábrázolását, mintha a jelentés csupán egy irányba mutatna, mindig a létezés felé, sohasem a

valóságra – még ha kimondják is a valóság szót, azt is mindig létezőként kezelik.<sup>13</sup> A kultúrában is csupán a létezés ábrázolását látják, és úgy tűnik a vallási életben is már csupán a létezésnek egy különös esetét, sui generis módját látják.<sup>14</sup> Nem lenne felszabadító és igazán modern elgondolás, ha a kultúrától a természettudományokig az élet minden területén érvényesítenénk a valóságos értékeket, melyekről évezredek óta tudunk? Ha a kultúra nem szégyenkezne a szépség miatt? Ha a trendi nem a nyomorult, a tépett és a meghasonlott lenne? Ha felismernénk, hogy emberi mivoltunkat az értékelés határozza meg, nem pedig az objektív dolgok birtoklása és használata? Mintha már teljesen elsüllyedt volna a valóságos szellem az objektív özőnlő információk tengerében, és úgy tűnik: már a bűvárok is alig keresik.

Legénydy Kristóf

### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A nyugati pszichológia tudományának is elsődleges célja, hogy a szubjektív értékelés tartományából kiemelje az emberi lényekhez tartozó gondolkodás és viselkedés elemzését, és objektív, standard mérésekkel tényszerűen kezelje.
- <sup>2</sup> Talán a 19–20 századi egzisztencializmust is felfoghatjuk a túlzó objektívizmusra érkező válaszként.
- <sup>3</sup> *Meg lehet ebből élni? Hogyan fogok ebből megélni?* – ilyen és ehhez hasonló kérdések foglalkoztatják általában a nyugati társadalom fiataljait pályaválasztás előtt.
- <sup>4</sup> A személynek csak egy másik személy, egy értékítéletre képes másik személyes valóság adhat választ. Ahogy Ferdinand Ebner írja, ez a TE első sorban Isten, az örök és teremtetlen élő valóság – csak Isten értheti meg az emberrel élete célját és értelmét, azt a tartalmat, amivel az üdvözülés szót illetheti, miszerint a teremtet személynek öröklete van (nem örökléte). (Ferdinand Ebner: *A szó és a szellemi valóságok – Pneumatológiai töredékek*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995.; fordította Hidas Zoltán.)
- <sup>5</sup> A létezés univocitásának állítása lerombolhatja az egész filozófiát. Vö. Duns Scotus *Lectura I dist 3*.
- <sup>6</sup> A modern művészet – amely hozzávetőleg 1900-tól, vagy mondjuk úgy, a fauves-ok és a kubisták színrelépése óta – manipulatív és nemegyszer irracionális attitűdöt mutat az emberek és a tárgyak világával szemben, hiszen világképük szerint a létezők pusztán jelenségek, minden (szellemi) lényeg nélkül. Így a szép és csúnya, az igaz és a hamis, vagy a szent és a profán hasonló szinten, hasonló mintaként jelenik meg (pl. Hermann Nitsch). A természetes formákat sokszor úgy ábrázolja a modern és a posztmodern kultúra, mintha felbomlottak, vagy összeolvadtak volna, sőt létezésük értelmétől megfosztottak lennének, így azt a gyanút keltik, hogy a tárgyak és az emberek, ill. maga a létezés deformált és indokolatlan jelenség. Feltétlenül említenem kell Marcel Duchamp (1887–1968) nevét, aki a „*Nincs művészet: nincs probléma!*” végső megoldásáig már a 20. század első negyedében eljutott.
- <sup>7</sup> Fontos megkülönböztetni az igazi vagy valóságos értéket mindattól, amit általában értékesnek mondanak az emberek. Már az ókori filozófusok is sokat foglalkoztak az értékkel, például a stoikusok különbséget tettek a „jó”, vagyis a „természetnek megfelelő dolgok, amik előnyben részesítendőek”, illetve a „választásra érdemes” dolgok között – az utóbbit nem mondták jónak.
- <sup>8</sup> Vö. a fizikalizmus szemléletével, amely szerint minden metafizikai elképzelés felesleges mert csak fizikai *folymatok* léteznek, bármit is jelentsen ez. Persze, a jó-igaz-szép fogalmak tartalma nem szupervenial a fizikai létezésen, és ezt könnyedén figyelmen kívül hagyják. Semmilyen fizikai változás soha, semmilyen módon nem változtathatja meg az értékek valóságosságát, és nem is érheti el azokat.
- <sup>9</sup> Az univerzálé vita során is létezőnek tekintették mind a konkrét, mind az általános lényegeket, innen a feloldhatatlan ellentét. Azonban feloldhatjuk ezt az ellentétet, ha a lényegeket létező helyett olyan valóságnak tekintjük, amire az általános fogalmak irányulnak.
- <sup>10</sup> *A jó az jó, az igaz az igaz, vagy a jó az rossz, az igaz az hamis stb. állítások, illetve a jó nem rossz, az igaz nem hamis stb. tagadások*



mind logikailag hibás állítások és tagadások, mert abból a valótlan előfeltevésekből indulnak ki, hogy az értékek léteznek.

- 11 Némelyek a változékonyságot tartják a létezők lényegének, ami valahogy mégsem változik meg, állandóan változékonyság marad.
- 12 Ez a tevékenység csakis a művészetben elképzelhető. Például egy leírt szó külsőalakjának művészi szempontból való összevetése annak megrajzolt vagy megfestett tartalmával. Vö. pl. David Lynch művészetével.

13 A folyton változó, tetszetős dekorációs hangulat sokszor azt sugallja, hogy újszerű vígaszt nyújt az ember esztétikai igényére, mintha a szép, az igényes kevésnek bizonyulna.

14 Mintha Isten az ember számára nem élő valóság lenne, csupán pszichés szükségesség, azaz mindennapjaink józan fennmaradásához szükséges. Vö. C. G. Jung: *Gondolatok a jóról és a rosszról*, Kosuth, Budapest, 2005.

## A kételkedés, mint lehetőség a hit számára

---

A tanulmány a kételkedés potenciális lehetőségeivel foglalkozik. Először a kételkedés természetét határozzuk meg, majd ezután a hit fejlődésével foglalkozó elméletek keretében szemügyre vesszük, hogy a kritikus látásmód és az azzal együtt járó kétségek hogyan képezik részét az ember életének. Végül megpróbálunk választ adni arra a kérdésre, hogyan reagálhat építő módon a keresztyén gyülekezet a hívő ember kétségeire.

This study deals with potential opportunities of doubt. First, we define the nature of doubt. Then, we consider how critical viewing and the associated doubts are part of human life in the context of faith development theories. Finally, we try to answer the question of how the Christian church can respond constructively to the doubts of the believer.

---

„A hit kételkedés nélkül halott, a kételkedés hit nélkül maga a halál”<sup>1</sup> – fogalmaz rendkívül éleslátóan *Holmes Hartshorne*. Megjegyzése egyetlen mondatba sűrítve remekül megragadja azt a paradoxont, ami a hit és a kételkedés relációja mélyén rejtőzik. Mintha csak a káosz és a rend, a bizonytalanság és a bizonyosság, az élet és a halál kapcsolódna össze egymással a hit és kételkedés találkozásában. Ráadásul úgy tűnik, hogy ez a találkozás elkerülhetetlen. Hívő embernek tartjuk magunkat, mégis képesek vagyunk kételkedni, és kételkedünk is. *Paul Tillich* szerint, ha a hit nem egyszerűen csak annyit jelent, hogy bizonyos dolgokat igaznak fogadunk el, hanem azt is, hogy mélyen érintettek vagyunk az így elfogadottak tartalmában, a kétség szükségszerűen jelen lesz a hitünkben, sőt egyenes következménye annak.<sup>2</sup>

Aki tehát igazán hisz, az igazán kételkedik is, annak ellenére, hogy valószínűleg mindannyian ismerünk olyan mélyen hívő embereket, akikről nincs okunk feltételezni, hogy tartós kétségek gyötörték volna őket. Mégis azt kell mondanunk, ők a kivételek, ami önmagában természetesen nem jelent problémát. A hit hőseire mindig érdemes felnézni, ám mégis van egy árnyoldaluk: őket szemlélve könnyen elfogadjatjuk magunkkal, hogy egyedül csak mi kételkedünk – így saját kételyeinket végül rosszabbnak látjuk majd a valóságosnál. Akárcsak a fentebb említett *Hartshorne*, úgy *Robert Wennberg* is fején találja a szöveget, amikor a következőt írja a kételkedésről:

„Mindazonáltal nem kellene meglepődnünk a megjelenésén, és nem kellene egyfajta ritka és irtóztos lelki leprának tekintenünk. A keresztyén életet kevés dolog veszélyezteteti jobban, mint az a tévhit, hogy a jó keresztyének, akik mindent megtesznek, amit a jó keresztyéneknek tenniük kell, soha nem fognak hosszan tartó és nyugtalanító kétséget megélni.”<sup>3</sup>

Mindezt úgy összegezhethetnénk, hogy legtöbbszörünknek meg kell tanulnunk együtt élni a kétségeinkkel. Meg-

győződéseim azonban, hogy ennél akár jóval többet is tehetünk. Nem csupán addig juthatunk el, hogy a kétségekre valamiféle szükséges rosszként gondoljunk, ami természetes velejárója a hitünknek, hanem akár ugródeszkeként is szemlélhetjük őket, melyek a hitbeli megújulás kiindulópontját képezhetik.

Ehhez a szemléletváltáshoz azonban első lépésként arra lenne szükség, hogy megkíséreljünk máshogyan tekinteni magára a kételkedésre. Egy amerikai felmérésben, melyben a keresztyénséget elhagyó fiatalokat kérdeztek meg távozásuk okáról, a fiatalok hat kulcstényezőzt jelöltek meg indokként, melyek között a kétséghez való barátságtalan hozzáállást is megemlítették. A fiatalok úgy vélekedtek, az egyház nem szereti a kételkedőket és nem is akar igazán platformot biztosítani annak, hogy valaki a kétségeit őszintén kifejezhesse. Ha mégis találkozni megengedőbb hozzáállással egy-egy gyülekezetben, a kétségekre akkor is többnyire sekélyes válaszok érkeznek, azaz gyors módon kívánják „lerendezni” a fiatalok kérdéseit és felvetéseit.<sup>4</sup>

Ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy megpróbáljam röviden körbejárni a kétséget, mint hittünet érintő állapotot, többnyire a pasztorálpszichológiai és szükséges esetben valláspszichológiai megközelítések alapján. Elsőként a kételkedés típusainak leírásával foglalkozom, majd a kérdést a hitfejlődésünk, illetve a gyülekezeti közösséghez való viszonyunk szerint szemlélem. Bár írásom alapvetően nem konfrontatív, hanem konstruktívan viszonyul a kételkedéshez, semmiképpen sem szeretném, ha olvasóim félreértenének és azt gondolnák, hogy a kételyt a hitéletünk valamilyen kellemes és pozitív jelenségének tartom. Erről szó sincs. Kételkedni rossz, sőt bizonyos formákban bűn is, de *nem csak az*, s míg az egyház rendszeresen felhívja a kétség negatív oldalára a figyelmet, szinte szó sem esik arról a potenciálról, ami benne rejtőzhet. Ha ez a tanulmány kissé egyoldalúnak tűnik utóbbi javára, azt az a tény magyarázza,

hogy ezúttal megpróbáltam a buktatók helyett a kétségben rejlő lehetőségekre összpontosítani.

## A kételkedés behatárolása

Érdekes tény, hogy míg a hit kérdéseivel, mibenlétével, működésével a Biblia sokat foglalkozik, nem tudunk egyetlen kifejezést és következetesen használt fogalmat sem mondani a Szentírásban, ami a kételkedésre vonatkozna. Mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben sokkal inkább arra fókuszál a szöveg, hogy a kételkedést előidéző körülményeket írja le, és ezen keresztül érzékeltesse, milyen lelkiállapotba kerülnek azok az emberek, akik a kétséget átélik. Mindazonáltal a textusok nem csupán korholóan beszélnek a kételkedésről, hanem arra is felhívják a figyelmet, hogy a legnagyobb kétségek és veszedelmek között is megmaradhat bennünk az Istenbe vetett reménység (2Kor 1,8–10).<sup>5</sup>

A Biblia hallgatása mellett a kételkedés meghatározásának feladatával már többen megpróbálkoztak. A zsidó filozófia doktora, *Norman Lamm* úgy véli, mielőtt kísérletet teszünk a kételkedés mibenlétének megragadására, elsőként a hit három aspektusát kell tisztáznunk.<sup>6</sup> Álláspontja szerint így létezik *kognitív hit*, amely az isteni valóságokat intellektuálisan közelíti meg és racionálisan elfogadhatónak tart bizonyos kijelentéseket. Így például hiszünk Isten létezésében, Isten egyedülállóságában vagy keresztyénként Jézus valóságos halálában, mert úgy véljük, ésszerű indokaink vannak erre. A hit második formája egyfajta *affektív hit*, ami inkább a bizalmat, a hit érzelmi oldalát takarja. Az affektív hit a már feldolgozott és elfogadott kognitív tartalmak alapján nem az intellektuális, hanem a kapcsolati tényezőkre koncentrál: azaz az Istenhez való viszony, az Isten és ember közti kontaktus lényeges számára. Végül *Lamm* szerint ennek alapján beszélnünk kell még *funkcionális hitről* is, amely az értelmileg kielégítő és érzelmeikkel is felruházott meggyőződés mentén a cselekedetekre összpontosít. Természetesen ez a három típus nincs egymástól mereven elzárva, sőt egyik átfolyik a másikba és kölcsönösen hatnak is egymásra. Gondoljunk csak arra, ha intellektuális kételyeink támadnak, az valószínűleg kihat hitünk érzelmi dimenziójára, ami meghatározza cselekedeteinket is.

A kételkedés mindezek fényében ugyancsak háromféle lehet: *hamis kétségnek* nevezi *Lamm* az olyan kételkedést, amely valójában nem az igazságot keresi, nem is kíváncsi arra, hanem éppen ellenkezőleg. Elkerülni szeretné az igazságot és az annak felismeréséből következő kötelességeket, tennivalókat, ezért akar utat találni ahhoz, hogy mindig kételkedjen. Ezzel szemben a *metodológiai kétség* során az egyén éppen azért kételkedik, hogy válaszokat találjon maga számára az igazság mibenlétéről, ami megerősíti és ellenállóbbá teheti a hitét. Végül a *tényleges kétség* a kételkedés olyan formája, mely a hit előzőekben tárgyalt mindhárom aspektusát érintheti és az ember egész életét áthatja. Míg a metodológiai kétség gyakran egy-egy vitatott kérdésre irányul, amivel a hívő nem boldogul, a tényleges kétség már mélyen beépül az ember egész életébe és annak körülményeire is hatással van.

Másként közelít a kételkedéshez a korábban már említett, fiatalokkal kapcsolatos kutatás és tanulmánykötet szerzője, *David Kinnaman*.<sup>7</sup> Álláspontja szerint sokan azt gondolják, ha valaki kételkedik, az csupán híjával van a megfelelő bizonyítékoknak. Ám a kétség ennél jóval komplexebb jelenség, ami a személyiség egészét érintheti, a beteljesültség hiányára, a kapcsolati elidegenedésre és talán még a mentális egészséget érintő problémákra is vonatkozhat. *Kinnaman* ezért úgy vélekedik, a kételkedés összetett jelenség, melynek több formája létezik, ezt pedig kutatásai is visszaigazolták.

Az első ezek között az *intellektuális kétség*, mely a kutatásában résztvevő 18–29 éves korosztály mintegy 23%-át érintette. Az intellektuális kétségek tipikusan ismert, gyakran már a keresztyénség indulása óta „levegőben lógó” felvetéseket foglalnak magukban: „miért engedi meg Isten a szenvedést?”, „miért bízhatok a Bibliában?”, „nem minden vallás ugyanazt mondja?” – azt hiszem mindannyian sokszor találkoztunk már ehhez hasonló kérdésekkel. Az *intézményi kétség*, vagy ahogy *Kinnaman* nevezi, az „institucionális szkepticizmus” már másfajta kételkedés. Többnyire az intézményes egyházra irányul, melyről sok kutatásban résztvevő fiatal úgy látja, hogy eltorzítja Krisztus tanításait. Akadtak olyanok, akik a katolikus egyház pedofilbotrányai miatt tették kérdésessé saját hitüket, míg mások számára az vezetett kiábrándultsághoz, hogy keresztyén munkahelyen dolgoztak. Léteznek azután *kimondatlan kétségek*, melyek a fiatalok által nem artikulált, tipikusan életproblémáikból fakadó elbizonytalanodásokat jelentik. Számosan közülük úgy vélekedtek, a gyülekezet „túl kicsi” ahhoz, hogy elviselje a kétségeiket, és nincs is igazán megengedve, hogy beszéljenek azokról. Egy Kevin nevű fiú például elmesélte, hogy szülei válása miatt kirúgták őket a gyülekezetből – ez az élmény azonban magának a keresztyénségnek a hitelességét rengette meg számára. Végül ezt is hozzátette: „A kétségeimet megtartottam magamnak, mert nem gondoltam, hogy a vezetőim tudni akarnak arról, amiben nem hiszek. Talán többet tudtak volna segíteni, de sosem bíztam abban, hogy erre képesek legyenek”.<sup>8</sup> Az ehhez hasonló, lappangó és kimondatlan kétségek valószínűleg azok, melyek leginkább ártanak a hitünknek. Ez a fajta kimondatlanság-állapot azért is furcsa, mert – az ismert író és pásztor *Shane Hipps* szavaival élve – jelenleg „az exhibicionisták generációja” vesz körül bennünket, azaz a feltárulkozás és nyilvános életformák idejét éljük. A fiatalok ahhoz vannak hozzászokva, hogy a közösségi portálokon nyilvános életet éljenek, és ott problémáikat is megvitassák – ám az egyház annak ellenére, hogy közösség, láthatóan nem enged ennek akkora teret. Végül *Kinnaman* megemlíti az átmeneti kétségeket is: a kutatásban résztvevő fiatalok 38%-a beszélt arról, hogy bizonyos életesemények megtörténtekor jelentős ingadozást tapasztaltak meg a hitükben. Ezek az események tipikusan kríziseket jelentenek, melyekben az ember sokszor nem kap kellő segítséget, és ez vezethet az általa addig szilárdnak vallott formák meg-ingásához.

A fenti szemléletmódok alapján úgy vélem nem nehéz észrevennünk a ténytet, hogy a kételkedést lélektani oldal-

ról szemlélve elégtelen csupán azt mondani, hogy az a hit hiánya volna. A kételkedés láthatóan összetett jelenség, mely egyszerre érintheti intellektuális és érzelmi oldalunkat, ezáltal hatást gyakorolva körülményeinkre, kapcsolatainkra, cselekedeteinkre. Az előző fejtegetések legfontosabb tanulsága azonban az lehet, hogy a kételkedéssel *valamit kezdenünk szükséges*, annak megtűrése és a passzív várakozás a kétség elmúlására nem elegendő stratégia. A következő szakaszban a kételkedést egy speciális kontextusban, a hitfejlődés keretei között szeretném röviden megvizsgálni, mert álláspontom szerint ez jelentősen hozzájárulhat ahhoz, hogy a benne lévő potenciált helyesen használjuk fel.

## A kételkedés és a hitfejlődés

„Amikor a hit válságáról beszélünk, akkor először is azt kell felismernünk, hogy a hit mindig válságban van – amennyiben helyesen értelmezi önmagát és saját helyzetét.” – írja *Frederick Sontag*, majd később azt is hozzáteszi, az emberek mégis mindent elkövetnek, hogy egyszer és mindenkorra letudják a válságokat, mintha azok letudhatók lennének. Pedig a válság épphogy erősítheti és megkerülhetetlenné teszi, hogy higgyünk – talán ez az első lecke, amit megtanulhatunk belőle.<sup>9</sup>

Kétségtelennek tűnik, hogy a hitünk folyamatosan átél válságos pillanatokat, nehezebb időszakokat. Az emberi hit fejlődésével foglalkozó elméletek kiindulópontja, hogy mindannyian állandó átmenetben élő lények vagyunk. Egész életünk biológiai, pszichológiai, szociológiai változások sorozata, s ez alól hitünk sem kivétel. Ahogyan változunk, úgy változik velünk együtt az Istenről, az élet értékeiről és céljáról, a túlvilágról és más dolgokról való meggyőződésünk is. A kutatók közül többen megkísérelték leírni, hogyan történik ez a változás, melyet sokan egymást követő és felváltó fázisokban vagy lépésekben képzeltek el.

Az egyik legismertebb fázis-jellegű megközelítés az amerikai pszichológus-teológus *James W. Fowler* munkája. Fowler százakkal készített mélyinterjúkat, s ennek alapján egy hat fázisból álló hitfejlődési elméletet alkotott, amely a születéstől a halálig átfogó módon kívánja megmagyarázni, hogyan változik a hitünk teljes életutunk során. Elméletét nincs most lehetőségem mélyen tárgyalni,<sup>10</sup> mindazonáltal az általa leírt hitfázisokból fontosnak tartom kiemelni azt a kettőt, amely szerepet játszhat a kételkedés megerősödésében.

Fowler kutatási eredményei rávilágítottak arra, hogy az ember erkölcsi- és személyiségbeli érésevel párhuzamosan hite is bizonyos motívumok mentén formálódik. Az átmenet egyik fázisból a másikba persze önmagában krízist jelent, ám valahol a 18. életév környékén és főként a fiatal felnőttek korosztályában – azaz a 20–30 éves életszakaszban – az addig gyakran naivan működő hit összetörik. Mi történik, mi zajlik le az emberben, amikor ez bekövetkezik?

Fowler úgy látta, hogy „kettős elmozdulás” történik az ember személyiségében. Egyrészt *kritikai távolság* alakul ki az egyén eddig vallott értékrendszere és aktuális gon-

dolkodása között. Ez azt jelenti, hogy az értékek, hitelvek és akár hiedelmek is alapos vizsgálat alá kerülnek. A fiatal felnőtt talán életében először elkezdí igazán mélyen értékelni a hitét, átgondolni miben és miért hitt, s ez a vizsgálat a megszokott kapaszkodópontjai elvesztéséhez is vezethet. Nagyfokú szkepszis és bizonytalanság, kételkedés és tipródás, valamint érzelmileg megterhelő élmények kísérik ezt a folyamatot, amely kiterjedhet az egyén egész hitvilágára, beleértve Isten személyét és a Szentírás megbízhatóságát is.

Másrészt ez a kritikus látásmód ahhoz is elvezet, hogy megtörik a bizalom a *külső tekintélyforrások* irányában. Ehelyett Fowler szerint felemelkedik a „vezető Én”, vagyis egy belső tekintélyforrás veszi át az autoritás szerepét – tulajdonképpen az ember ettől kezdve egyre inkább saját benső hangjára hallgat majd. Mindez nem jelenti azt, hogy az egyén ettől kezdve totális bizalmatlansággal fordul a körülötte élőkhez – inkább arról van szó, hogy egyfajta „belső szakértelem” bevonásával a kívülről jövő információkat rendre kritikus vizsgálat alá vonja. A „vezető Én” felemelkedése kísérheti el végül egy új identitás kialakításához, melynek kereteiben létrehozza önálló hittartalmait. Egyszerűbben fogalmazva az ember ettől kezdve már nem azért hisz valamiben, mert azt megmondták neki, hanem mert maga jutott el a saját következtetéseire.<sup>11</sup> Ezt a hitet Fowler *individuais-reflektív hitnek* nevezi.

Kutatásaiban hasonló következtetésekre jutott *Fritz Oser* és *Paul Gmünder* is, akik az ember vallási ítéletalkotási képességét tanulmányozták az életút változásai során. Oser és Gmünder egy ún. dilemmatörténetet vetettek fel kísérleti alanyaiknak, azaz egy olyan történetet, amely egy nyitott és erkölcsileg eldöntendő kérdéssel zárul. A történet végén álló kérdésre a kutatásban résztvevőknek válaszolniuk kellett, és a válaszok alapján sikerült hat stádiumot megállapítani, melyek ugyancsak életkorokhoz kapcsolhatók. A kutatásból hasonló dolog került napvilágra, mint amit az előbb Fowler esetében láthattunk: a 17–18 éves korosztálytól kezdődően, átnyúlva a 20–25 évesek világába (és azon is túl) erősen megjelenik a személyes autonómia iránti igény, és egyfajta távolságtartó „deizmus” alakul ki az ember hitvilágában.<sup>12</sup> Azaz a hívő keresztyén ebben a korban egyre inkább igényt tart arra, hogy önállóan gondolkodjon és cselekedjen, erkölcsi ítéleteit saját döntései alapján hozza meg, ami még azt is jelenti, hogy Isten befolyását is korlátozottan véli saját életében. Az Oser-Gmünder kutatásban az egyik interjúalany így fogalmazott: „Abban nem kételkedem, hogy van Isten, azonban azt kétlem, hogy olyan nagy befolyással lenne az emberekre...”<sup>13</sup>

## Mi az előzőek üzenete a kételkedés szempontjából?

Azt látjuk, hogy az emberi életút kibontakozása során a hitünk fejlődésében csaknem elkerülhetetlenül elérkezünk egy olyan kritikus ponthoz, ahol az addigi naiv hit összetörik. Úgy tűnik, ez egy *természetes jelenség*, mely egyszerűen együtt jár azzal, hogy felnőtté válunk – és



nem ördögi támadást vagy a világ torzító hatását kell látnunk a háttérben. Jól fogalmaz *Paul Ricoeur*, amikor azt írja, hogy valami helyrehozhatatlanul elvesz ilyenkor, amit a „hit közvetlenségének” nevezhetünk – ám a kritikus perióduson keresztül képesek vagyunk eljutni egy „második naivitáshoz”.<sup>14</sup> Fontos megértenünk, hogy itt a naivitás nem egy infantilis és lebutított hitet takar, hanem egy kiérlelt és végiggondolt, ám Istenben újra bízni képes meggyőződést. Összegezve a hitfejlődési kitekintésünket abból azt érthetjük meg, hogy a kételkedés *bizonyos élet-szakaszban normális jelenség*, ezért nemhogy tiltani nem szabad, hanem inkább megérteni szükséges, egyben megtalálni azokat az eszközöket, melyekkel a benne élőket támogathatjuk. Erre kevés alkalmasabb hely létezik, mint a biblikusan működő gyülekezet, ezért a következő szakaszban a kételkedést a gyülekezet szemszögéből vizsgáljuk.

### A kételkedés és a gyülekezet

Vajon milyen a keresztyén közösségek hozzáállása a hívők kételkedéséhez? Annak alapján, amit a felmérésekből és kutatásokból látunk, azt kell mondjuk: nem túl jó. *W. H. Clark* szerint a hivatalosnak nevezhető egyházi hozzáállás az, hogy a kétséget meg kell akadályozni, mert az legjobb esetben a gyengeség, legrosszabb esetben az ördög egyik kísértésének jele.<sup>15</sup> Kinnaman kutatásaira már hivatkoztunk a korábbiakban. Az általa felhalmozott eredményekből kiderült, hogy a 18–29 éves korosztályhoz tartozó fiatalok közül többen is úgy érzik, az általuk látogatott gyülekezetben nem tudják az őket leginkább megterhelő kérdéseket feltenni – vagy egyenesen tiltják nekik ennek lehetőségét.<sup>16</sup>

Az előző szakaszban bemutatott fowleri hitfejlődési elmélet kapcsán *Németh Dávid* megjegyzi, hogy az individuális-reflektív hitfázis „bejáratánál” ott állnak a fundamentalista beállítottságú hívők, akik óvva intenek a kételkedéstől. A gyülekezetekben ez az egyik olyan tényező, mely visszatartja az embereket attól, hogy kétségeikről őszintén beszéljenek. Ezek a „kapuőrök” – alapvetően jó szándéktól vezérelve – igyekeznek megakadályozni, hogy „a keresztyén ember kinyissa szemét a világra, hogy kritikus kérdéseket tegyen fel Istennel és a Bibliával kapcsolatosan, hogy ellentmondásokat fedezzen fel a Szentírás elbeszélései és a mai természettudományos ismeretek között, vagy következtelenséget Isten cselekedeteiben. Mindezekben a hitelenség rémét látják maguk, és fedeztetik fel hallgatóikkal.”<sup>17</sup>

A gyülekezetekben munkálkodó visszatartó erők képesek olyan atmoszférát teremteni, amely teljesen elzárja a lehetőséget a hívők elől a kétséges kérdések megbeszélésére. Pedig a kételkedésben, ha az megfelelő mederben zajlik, nagy potenciált is felfedezhetne az egyház. Ezen a ponton szeretnék visszatérni a tanulmányom bevezetőjében említett felvetéshez, miszerint a kétségben akár erőforrást is láthatunk – melynek kibomlásához éppen a keresztyén gyülekezet támogató légköre biztosíthatna igazi platformot. Hogyan történhet meg ez?

A kétségekkel kapcsolatos egyik legfontosabb teendő véleményem szerint az, hogy *kezelésük első lépéseként hasznos lehet másokkal megbeszélni őket*. A kétségek mederben tartása nehezen megy egyedül. Nem jó, ha a kételkedő hívő magára marad – vagyis a kétségek feldolgozása közösséget igénylő feladat. A kételkedést okozó kérdések felszínre kerülése, kitárgyalása, feldolgozása, tehát világosságban való kezelése mindenképpen terápiás hatásokkal bírhat a hívő ember számára. *Timothy Keller* helyesen írja: „A hívőknek szembesülniük kellene kételyeikkel és meg kellene küzdeniük velük – sőt, nemcsak a sajátjaikkal, hanem barátaikkal, szomszédjaikkal is.”<sup>18</sup>

Ha a gyülekezet képes alapvető filozófiáján változtatni, mely a kétségek kezelését jelenti, és az elzárkózás helyett egy megfelelő keretrendszer medrében teret biztosít azok artikulálására, az akár a közösség egészének fejlődési lehetőségéhez is hozzájárulhat. Fowler úgy véli, a gyülekezeteknek nem lehet céljuk a belső homogenitás elérése, amikor mindenki egyforma – a cél sokkal inkább egy olyan egység és harmónia megteremtése, mely a különbözőség egyfajta pluralizmusán alapszik. Álláspontja szerint a gyülekezet olyan hely, ahol a tagokat egyrészt összekovácsoolja a tény, hogy ugyanabban a szövetséges kapcsolatban vesznek részt, másrészt különbözőségük okán mégis állandóan „küzdenek” és dialogizálnak egymással.<sup>19</sup> Mivel nem vagyunk egyformák, ám mégis közösségekbe szerveződünk, a problémás kérdések egyeztetésére állandó szükségünk van, hogy a gyülekezeti koherenciát fenntartsuk. Ennek a tagok közti párbeszédnek magától értetődően része lehet a kétségek megbeszélése is.

A gyülekezet azonban ennél többet tehet kételkedő tagjai érdekében. Többen is megemlítik, hogy az egyik megoldás *a cselekvés lehetőségének biztosítása* lehet a gyülekezetben. Fowler szerint a gyülekezet az individuális-reflektív hitfázisát megélt, kritikus és kételkedő hívő figyelmét gyümölcsöző módon irányíthatja rá az elhívás kérdéseire: vagyis segíthet neki olyan célt találni az életében, mely egyben része Isten céljainak is.<sup>20</sup> Első hallásra talán nem világos, pontosan mi az összefüggés a kételkedés és a cselekvés között. Engedje meg az olvasó, hogy egy példával illusztráljam mindezt!

Az amerikai apologeta-szerző *James E. Taylor* egyik könyvében<sup>21</sup> őszintén leírta hívő életének azt az időszakát, amikor hirtelen komoly kétségek kezdtek gyötörni. Leginkább Isten létezésében és valóságában kételkedett. Mindezt érzelmileg is megterhelően élte meg: szeretett volna hinni, mégis képtelen volt rá. Kétségei intellektuális természetűek voltak és részben akkor folytatott filozófiai tanulmányaiból következtek. Taylor végül sikeresen megtalálta a kiutat ebből a helyzetből – mégpedig akkor, amikor részévé vált a gyülekezet által szervezett missziós tevékenységeknek. Az ebben szerzett tapasztalatai juttatták át a krízisen: „ez az ébredés azért történt meg, mert ezeken a tapasztalatokon keresztül Isten jelenlétét és aktivitását erősen éreztem.”<sup>22</sup> Úgy tűnik, a gyakorlati cselekvésből származó benyomások meggyőző erővel bírhatnak a kételkedés kezelésében. Mindez természetesen nem jelentette azt, hogy Taylornak soha többé nem



támadtak kétségei, ám a közvetlen tapasztalat, a hit gyakorlati megélése elegendő erőt biztosított számára ahhoz, hogy szembenézzen ezekkel.

A fenti példából jól látszik tehát, hogy a gyülekezet missziója miként járulhat hozzá a kételkedés kezeléséhez. A keresztyén hit legmélyebb igazságai sokszor akkor válnak igazán érthetővé számunkra, amikor a hit cselekedetkékké konvertálódik. Kinnamann szerint az egyháznak támogatnia kell a kételkedőket, hogy tehessenek valamit a hitük kapcsán, amikor kétségeiket a gyülekezeti misszióban próbálják kontextualizálni.<sup>23</sup>

Végül azt se hallgassuk el, hogy a kétségek kezelésében milyen nagy felelősségük van az adott közösség vezetőinek, lelkigondozóinak, pásztorainak. Ahogy *Thomas A. Droege* fogalmaz, nagy kísértés egy lelkipásztor számára, hogy a hitfejlődésében éppen kritikus-kételkedő (az előzőekben többször individuális-reflektívnek nevezett) periódusát megélt hívőt mintegy „visszaterelje” fejlődése egy korábbi fázisához,<sup>24</sup> amelyben jóval uniformizáltabb és ezáltal kezelhetőbb személy lehet a gyülekezet számára. A helyes hozzáállás azonban az, hogy az ilyen átmeneti szakasz kételkedő vívódásaiban a *fejlődés természetes jelenségét lássuk meg*, amely módot ad a hívő embernek arra, hogy kiérlelje saját hitét. Ebben a feldolgozási folyamatban, mely ösztönözhet bizonyos hitkérdések tisztázására, tovább gondolására, már az is komoly segítség lehet a gyülekezeti közösség részéről, ha nem képez akadályt, vagy támogató módon csendben a kételkedő mögé áll.

## Konklúziók

Ebben a rövid tanulmányban arra tettem kísérletet, hogy a kételkedésben rejlő potenciális lehetőségeket megvizsgáljam. Kutatásaimból kiderült számomra, hogy a kételkedés komplex jelenség, melynek többféle dimenziója, oka és megvalósulási formája lehet, de többnyire az egész embert érinti: értelmi és érzelmi szinten is hat ránk, valamint meghatározza cselekedeteinket. A kételkedésre adott reakciók tekintetében következtetéseimet három pontban tudom leginkább összefoglalni:

1. A kételkedésről és a kétségeinkről *beszélni szükséges* gyülekezeteinkben. A kétségek artikulálása önmagában terápiás hatású és segíthet tisztázni bizonyos kérdéseket.
2. A kételkedés *a hitfejlődéssel együtt jár, természetes jelenség*, ezért felelősen kell viszonyulnunk azokhoz, akik életüknek éppen abban a szakaszában járnak, mely különösen megterhelt a kérdések felvetésével, önvizsgálattal, kételkedéssel. Segítség számukra az lehet, ha nem elfojtjuk, hanem tovább segítjük őket ebből a periódusból.
3. A kételkedés egyik leghatékonyabb kezelése *a hit gyakorlati megélése*, vagyis az a lehetőség, amikor nem intellektuálisan próbáljuk megoldani a felmerült problémákat, hanem a közvetlen tapasztalat segítségével nyújtunk lehetőséget a feldolgozásra.

Álláspontom szerint, ha az egyház konstruktívabban fordulna a kételkedés jelenségéhez, ha megengedné, hogy azon keresztül bizonyos kérdések tisztázásra kerülhesse-

nek, ha hozzájárulna tagjai hitfejlődéséhez, mely csakis kételkedő periódusok feldolgozásán keresztül történhet, valamint képes lenne tettekre ösztönözni a kételkedőket, az a megújulás és előrelépés egyfajta kiindulópontjává válhatna számára. Másként fogalmazva: a hit megújulásához csakis az őszinte szembenézésen át vezet út, ami elengedhetetlenné teszi, hogy saját kétségeinkkel találkozzunk. Vajon akarjuk-e vállalni az ezzel kapcsolatos nehézségeket és kockázatokat?

*Sitku Tibor*

## IRODALOMJEGYZÉK

- ASTLEY, Jeff (szerk.), 2002, *Christian Perspectives on Faith Development*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company
- DROEGE, Thomas A., 2002, *Pastoral counseling and faith development*, in: *Christian Perspectives on Faith Development*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company
- FOWLER, James W., 1995, *Stages of Faith*, New York, Harper One Publishers, eredeti kiadás: 1981
- FOWLER, James W., 1991, *Weaving the new Creation*, New York, Harper Collins Publishers
- HARTSHORNE, M. Holmes, 1956, *Faith without doubt is dead*, in: *Theology Today*, 13 no 1 Apr 1956
- KELLER, Timothy, 2012, *Hit és kételkedés*, Kolozsvár-Budapest, Koinónia-Harmat Kiadó
- KINNAMAN, David – Hawkins, Aly, 2011, *You Lost Me*, Grand Rapids, Michigan, Baker Books
- LAMM, Normann, 1967, *Faith and Doubt*, in: *Tradition*, Spring 1967, Vol 9. No. 1.
- NÉMETH Dávid, 2002, *Hit és nevelés*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- RICOEUR, Paul, 1967, *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press
- SCHWEITZER, Friedrich, *Vallás és életút*, Budapest, Kálvin János Kiadó
- SONTAG, Frederick E., *Crisis in faith*, in: *Religious Education*, 1972 October, no 5.
- SPLIKA, Bernard – Hood, Ralph W. Jr. – Hunsberger, Bruce – Gorsuch, Richard, *The Psychology of Religion*, New York-London, Guilford Press
- Sz.n., é.n., *Arcanum Keresztyén Bibliai Lexikon*, <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/k-C9FFD/ketseg-CA0AA/>, letöltés ideje: 2018.07.12.
- TAYLOR, James E., 2006, *Introducing Apologetics*, Grand Rapids, Baker Academic
- TILLICH, Paul, 1957, *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Brothers
- WENNBERG, Robert N., 2011, *Kételkedők könyve*, Budapest, Kálvin Kiadó

## JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> Hartshorne, 1956, 69. – <sup>2</sup> Tillich, 1957, 18. – <sup>3</sup> Wennberg, 2011, 38–39. – <sup>4</sup> A kutatás metodikájáról, a fiatalok kiszakadásának tényezőiről és a lehetséges megoldásokról érdemes elolvasni *David Kinnaman* „You lost me” című kötetét, melynek háttérben az amerikai Barna Group öt éven át tartó felmérése áll. – <sup>5</sup> Sz.n., <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/k-C9FFD/ketseg-CA0AA/>, letöltés ideje: 2018.07.12. – <sup>6</sup> A most következő szakasz: Lamm, 1967, 19–25. – <sup>7</sup> Kinnamann, 2011, 187–196. – <sup>8</sup> Uo., 192. – <sup>9</sup> Sontag, 1972, 323–324. – <sup>10</sup> Az elmélet lépcsőfokaival áttekintő jellelleggel már több más munkámban foglalkoztam, például: *Fowler hitfejlődési elméletének szerepe az igehirdetés befogadásában* (Emberrés, 2015/1, 25–29.), vagy: *A fowleri hitfejlődés stádiumai a zsolttárok szövegeiben* (Theologiai Szemle, 2014/1, 16–17.) – <sup>11</sup> Fowler, 1995, 174–183. – <sup>12</sup> Schweitzer, 1999, 112. – <sup>13</sup> Uo., 114. – <sup>14</sup> Ricoeur, 1967, 351. – <sup>15</sup> idézi Spilka és tsai., 2003, 130. – <sup>16</sup> Kinnamann, 2011, 190. – <sup>17</sup> Németh, 2002, 231. – <sup>18</sup> Keller, 2012, 15. – <sup>19</sup> Fowler, 1991, 189–190. – <sup>20</sup> Uo., 194. – <sup>21</sup> Taylor, 2006, 9–10. – <sup>22</sup> Uo, 10. – <sup>23</sup> Kinnamann, 2011, 197. – <sup>24</sup> Droege, 1992, 282.

## A Vallásügyi Likvidáló Hivatal

*A centenáriumi és a 21. századi keresztyénüldözés valóságának okán egyaránt érdemes a Tanácsköztársaság, vagy ahogy két generációnak tanították a „Dicsőséges 133 nap” egyházpolitikájára, legalábbis az egyházakkal kapcsolatos, nem egészen homogén, intézkedéseire egy pillantást vetni. A szándék már a Hivatal elnevezéséből is egyértelmű. Ezért teljességgel érthetetlen, hogy – az ellenállók és áldozatok mellett – szinte minden felekezetben voltak olyan egyházi emberek, lelkészek, teológusok, akik őszintén remélték, várták, hogy az „Isten országának” kibontakozása felé viszi a magyar történelmet e „márciusi fordulat”. A kommunista diktatúra éveinek visszaemlékezéseiben és az akkori oktatásban használt elnevezés pedig már önmagában is blaszfémia/bálványimádás, hiszen „Egyedül Istené a Dicsőség”. Az alábbiakban Csűrös András írása szerint alkothatunk tanulságos képet e dicstelen korszakról. Szolgáljon ez történelmi-távlatos okulásunkra. (a főszerkesztő)*

---

A tanulmány a Vallásügyi Likvidáló Hivatal működése előtt a Károlyi-korszak egyházpolitikai intézkedéseit, állami működését, tevékenységét tekinti át.

A Likvidáló Hivatalnak már a neve is bizonytalan volt, de biztosak lehetünk benne, hogy az anyagi ellehetetlenítésen túl az egyházak megszüntetésén dolgozott. A hivatal vezetője az egykori piarista szerzetesnövendék, Faber Oszkár volt. Az apparátus áttekintését követően a helyi, regionális és országos hivatalok közötti feszültségre, sokszor ellentmondásokra keressük a választ. A Tanácsköztársaság egyházpolitikája nem koncepciózusan zajlott, nem stratégiai, inkább taktikai megoldásokról szólt. A likvidálás a templomok és a kegytárgyakon kívül mindenre kiterjedt, de a likvidálás helyenként változó intenzitása, illetve a nem konkretizált eljárási folyamat sok bizonytalanságra, néhol feszültségre adott okot. A tanulmány végén, hipotetikus módon visszük tovább a múlt nem létező jövőjébe a Tanácsköztársaság egyházpolitikáját, megkísérelve válaszolni, hogy milyen lett volna a folytatás.

My elaboration – before the analysis of the activities of the Liquidating Office on Religious Affairs – examines the ecclesial-political functioning of the Károlyi-era.

The meaning of the title of this particular Office is already obscure, but we can be sure, that her ultimate intension was to eliminate the churches in Hungary. The leader of the Office was a former pupil of the Piarist Order, named Oszkár Fáber. After having been examining the Organization we seek for the answers of the contradictions and tensions among her units in different places. The ecclesial politics of the so called Sovietrepublic (Councilrepublic) was not built on a clear principle, it did not have a strategy, rather it was acting on short-term tactical considerations. The target of the liquidation included everything related to the churches, or to a particular parish/congregation except the church buildings and the devotional objects, but the implementation of the liquidation had different intensity in different places. The procedures were not regulated either harmonized. At the end of the study we hypothetically ponder upon, what it would have been developing to if it had had longer time in history.

---

Karl Marx szerint „annyi rést kell ütni ugyanis a keresztyén állam gépezetébe, amennyit csak lehet...”<sup>1</sup> Nézzük meg az alábbiakban, hogy a hazai kommunizmus miképp próbálta ezt a gondolatot 1919-ben aprópénzre váltani, méghozzá hivatalos szervezete, a Vallásügyi Likvidáló Hivatalon keresztül.

Az őszirózsás forradalomtól kezdve a politikai vezetés törekedett az egyház és állam szétválasztására, közben pedig számított is rájuk a diplomáciai kapcsolatokban, illetve a megszállt területekről érkező információk terén. A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumban a Monarchia idején meglévő keretek szerint töltötték fel a posztokat, így volt külön protestáns ügyekért felelős államtitkár, és tartották a hagyományt is, miszerint a miniszternek katolikusnak kell lennie. Külön kormánybiztost neveztek ki a „protes-

táns egyházak jogos érdekeinek megvédésére és előmozdítására”, mégpedig Kováts J. István budapesti református teológiai tanárt.<sup>2</sup> Kováts feladatai közé tartozott a kitelepített, menekülő egyházi alkalmazottak segélyezése is. El kellett juttatnia az állami kongruát a megszállt területekre, és kapcsolatot keresett a külföldi egyházakkal.<sup>3</sup> Külön evangélikus kormánybiztosi poszt létrehozása is szóba került. Kováts J. István, mint a kormány tagja, Szeberényi Lajos Zsigmond békéscsabai evangélikus esperest kérte föl erre a tisztségre<sup>4</sup> – de ez csupán terv maradt.

A polgári demokratikus időszakban inkább csak óvatos lépések történtek a szeparáció felé. 1919. január 18-án dr. Berinkegy Dénes ügyvéd miniszterelnöki hivatalba lépésével jelentős balratolódás volt megfigyelhető. Egyházpolitikai tekintetben stratégiai helyre került Kunfi Zsigmond, mint

közoktatásügyi miniszter, így emiatt is az addigi egyház-állam konszolidált viszony kezdett megváltozni. Kunfi szociáldemokrataként nem akarta, hogy a vallásügy az ő minisztériumába tartozzon, de nem is lett volna szerencsés. Ezért azt leválasztották, és külön Vallásügyi Minisztérium alakult. Vezetését Vass Jánosra bízta, aki nem tűnt a legalkalmasabb jelöltnek, s így Kunfi akaratát megfelelően tudta érvényesíteni, akár vele szemben is.

Február 27-én legitimista szervezkedés miatt internálták gróf Mikes János szombathelyi római katolikus püspököt.<sup>5</sup> Különös pikantériája a későbbi történéseknek, hogy Mikes<sup>6</sup> 1919 húsvétján egy cellába került Berinkey Dénessel.<sup>7</sup>

Az egyházakat súlyosan érintette az új földtörvény, hiszen kevesebb maradhatott a kezükben, mint egy állampolgárnak.<sup>8</sup> A földosztás kapcsán már korán felmerült a félelem, hogy a kisebb lelkészi földeket is felosztják. Az Országos Református Lelkészegyesület ezzel ellentétben amellet próbált érvelni, hogy ahol a lelkészjavadalomhoz kisbirtok járt, ott kedvezményesen tudjanak földet vásárolni.<sup>9</sup>

Vita alakult ki a vallásoktatás kapcsán is. Végül a hittan fakultatívvá vált, illetve az állami iskolák tanulóit mentesítették a vallási kötelességek alól.<sup>10</sup> A Vix-jegyzék és az általa kulminálódott kormányválság megátóltta a népköztársaság kibontakozását, és a szélsőbal kezébe sodorta a hatalmat.

A Károlyi- és a Berinkey-kormányok egész egyszerűen nem volt egyházpolitikája, csak egyénekenként rendelkeztek ilyen jellegű tervekkel. Tengely Adrienn erről a korszakról szóló, részletes tanulmányában megállapítja, hogy „A Tanácsköztársaság minden olyan antiklerikális egyházpolitikai intézkedést azonnal bevezetett, amelytől a megelőző hónapokban az egyházak féltek.”<sup>11</sup>

## A hivatal elnevezése

Első nekifutásra némileg unalmas módon azt kell tisztoznunk, egyáltalán mi volt a neve a Tanácsköztársaság egyházpolitikájával foglalkozó intézményének? Sokat elárul az 1919-es proletárdiktatúra intézményi keretéről, hogy a hivatal neve, beosztása, vezetőjének titulusa körül is bizonytalanságok vannak.

Az állam-egyházi kapcsolatokról felelős intézmény 1919-ben több néven szerepelt, időközben változott is. Ismeretes volt Közoktatásügyi Népbiztosság Vallásügyi Likvidáló Meghatalmazottja, Vallásügyi Likvidáló Hivatal, Vallásügyi Likvidáló Országos Bizottság<sup>12</sup> Egyházi Vagyont Likvidáló Bizottság neveken. A legteljesebben megmaradt iratanyag esetében a testület vezetőjét a „Soproni Papi Vagyon Politikai Biztosának” nevezték,<sup>13</sup> bár a körpecesten „Papi Vagyon Politikai Biztos Sopron.”, illetve „Soproni papi vagyon pol. biztos hivatal” felirat szerepel.<sup>14</sup>

Az elnevezésbeli furcsaságon viszont nem érdemes leragadni, hiszen a kortársak sem tették. Maga a vezető, Faber Oszkár is többféleképpen nevezi meg önmaga hivatalát, tisztségét, leggyakrabban a „vallásügyi likvidáló teljhatalmú politikai megbízottjaként”<sup>15</sup> írt alá. Mivel a Tanácsköztársaság legfelső szervénél, a Forradalmi

Kormányzótanácsnál az intézményre úgy hivatkoztak, mint Vallásügyi Likvidáló Hivatal, ezért ezt az elnevezést tekinthetjük legelfogadhatóbbnak.

A „papi vagyont likvidáló” elnevezés téves, hiszen elsősorban nem a pap vagyonára pályáztak, hanem az egyházra. Legyen az egyházközségi, egyházmegyei, egyházkerületi, alapítványi vagyon, ingó és ingatlan, föld, műkincsek, levéltárak, könyvtárak, anyakönyv, parókia, némely esetben imaház, templom, illetve kegyeser. Némi iróniával azt mondhatjuk, hogy az 1919-es elnevezés őszintébb az Állami Egyházügyi Hivatallal szemben. A cél nem a megegyezés, a kompromisszum, nem is a „szabad egyház szabad államban” volt, hanem a *likvidálás*. Bár sokszor elmondták a Tanácsköztársaság propagandaanyagában, előadásában, hogy nekik az intézményesült egyházakkal van problémájuk,<sup>16</sup> de a névválasztás ennek ellenkezőjéről tesz bizonyosságot: nem egyházi, hanem vallásügyi. Tehát a vallás ellen határozták meg magukat. A Vallásügyi Likvidáló Hivatal megnevezés arról árulkodik, hogy nemcsak a vagyon kellett, hanem maguk az emberek is. A propagandaanyagokban élesen fogalmaztak a vallássossággal szemben is. A verbális erőszakkal így készítették elő a tényleges erőszakot.<sup>17</sup> A korszakban a likvidálás szó nem emberölést jelentett, inkább pénzügyi felszámolást. A pénzügyi felszámolás viszont egyenlő a megszüntetéssel. A „vallás pénzügyi felszámolásának hivatala” semmiképp sem egyezik azzal a marxi gondolattal, hogy az egyházak szép lassan elrohadnak, kihalnak, hiszen a Tanácsköztársaságban úgy, mint a lenini Oroszországban, keményen dolgozott is ennek minél gyorsabb kivitelezésén.

## A szervezet irányítói és központja

A Vallásügyi Likvidáló Hivatal szervezeti felépítését ma már nem tudjuk rekonstruálni. Székhelye először az Országházban volt, majd április végétől a Nemzeti Kaszinó palotájában,<sup>18</sup> nem éppen szerény módon. 45 főt foglalkoztattak a hivatalban, nem számolva a vidéki likvidáló biztosokat, akik szintén kaptak fizetést.<sup>19</sup> Egy későbbi jelentés szerint összesen 364-en dolgoztak itt, ami több volt, mint a korábbi Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium hivatali apparátusa.<sup>20</sup> A vármegyei alkalmazottak köre még ehhez társult. Zsigmond Lajos soproni „papi vagyonügyi biztos”<sup>21</sup> szerint az ottani likvidáló hivatalnak hét alkalmazottja volt.<sup>22</sup> Ezekhez még hozzászámolhatjuk a Közoktatásügyi Népbiztosságon belül működő öt propagandaosztályt, amely a Vallásügyi Likvidáló Hivatal munkáját elméleti szinten támogatta,<sup>23</sup> illetve ideológiai síkon kelt védelmére a Történelmi Materialista Kutatóintézet is, amelynek alapításáról van tudomásunk, működéséről kevésbé.<sup>24</sup> A Szellemi Termékek Országos Tanácsa jelentős számú propagandairata által kommunikációs felületet biztosított a Likvidáló Hivatal munkájának.<sup>25</sup> Kiemelkedően magas számban, kétszáz ezer példányban nyomtatták ki „A vallás” című füzetet.

A Hivatal és azon belül Faber pozíciója sem volt egyértelműen kijelölve, de ez nem volt szokatlan a Tanácsköztársaság állami struktúráján belül. A Likvidáló Hivatal eredetileg a Közoktatásügyi Népbiztosság alá



tartozott, majd április végétől<sup>26</sup> közvetlenül a Forradalmi Kormányzótanács alá rendelték – elsősorban személyi ellentét miatt.<sup>27</sup> Az önálló népbiztosság helyett Garbai Sándor javaslatára önálló hatáskörű, közvetlenül a központi szervezet alá rendelt hivattalá szervezték.

A helyi likvidáló bizottságokat rendszerint a helyi direktórium tagjaiból alakult háromfős bizottság képezte. A fővárosban egy fogalmazói-számvevősegi kiküldöttről, egy tisztviselőből és a helyi direktórium által delegált tagból állt a bizottság.<sup>28</sup> Előfordult, hogy a likvidáló biztost mégsem a helyi direktórium, hanem a Vallásügyi Likvidáló Hivatal vezetője bízta meg.<sup>29</sup> Nem voltak tisztázva a hatáskörök: az egyik likvidáló önmagának állított ki meghatalmazást.<sup>30</sup> Július 4-én még határoztak arról, hogy a Hivatal önálló, népbiztossági hatáskörű testületté változzon, de erre már nem került sor.

A Vallásügyi Likvidáló Hivatal élén az evangélikusból (más forrás szerint reformátusból)<sup>31</sup> katolikussá, majd piarista szerzetesnövendékké lett, a sziléziai Spalitzban született Faber Oszkár állt,<sup>32</sup> helyettese Apáti György volt.<sup>33</sup> Sok helyen tévesen Fabert kiugrott szerzetesnek titulálták. Mind ő, mind Apáti növendék volt, tehát nem voltak „kiugrottak”, hiszen az eskü és a szentelés előtt távoztak a rend kötelékéből.<sup>34</sup> Faber mellette pedagógusi pályára készült, magyar, latin és történelem szakos diplomát szerzett.<sup>35</sup> Budapesten tanított, közben a szociáldemokrata párt tagja lett és aktívan részt vett a Galilei Körben. 1919. március 26-án hívta fel Kunfi, hogy legyen a vallásügyi bizottság vezetője.

Faber Oszkár mellett szólhatott az is, hogy nem volt zsidó származású. Ebben a tekintetben a vallásügy kényes kérdés volt, és a lenini Oroszországban is figyeltek erre az összefüggésre.<sup>36</sup> A népbiztosok 60%-a hivatalosan is izraelita vallású volt, nem számítva az áttérteket, mint például Kunfi Zsigmond, így a hivatalvezető kiválasztásánál figyelembe vehető szempontként jelentkezhetett.

Faber hivatalában bizonytalan volt – olyan értelemben, hogy többször szeretett volna lemondani;<sup>37</sup> és olyan értelemben is, hogy önmaga titulását többször másképp írta le. Először teljhatalmú politikai megbízott, majd országos biztos lett.<sup>38</sup> Egy táviratban Faber „népbiztos helyettesnek” nevezte magát,<sup>39</sup> egy másikban így írt alá: „Vallásügyi liquidáló népbiztos Fáber Oszkár.”<sup>40</sup> Lehet, hogy tisztázatlan volt a tisztsége – vagy hiú volt. Végig célja közé tartozott, hogy népbiztos legyen.<sup>41</sup> Perében mégis azzal mentette magát, hogy nem volt vezető ember, csak „beosztott”. „Az eddigiek alapján tehát láthatjuk, hogy sem a szerv elnevezése és a Tanácsköztárságon belüli helye, sem pedig Faber pontos tisztsége nem kristályosodott ki egyértelműen a 133 nap alatt.”<sup>42</sup>

A Vallásügyi Likvidáló Hivatalnál dolgozott egy igazi szerzetes: június 28-án lett a Gödöllői Járás likvidáló biztosa Kovács József minorita rendi tanár.<sup>43</sup>

### **A központ és a helyi biztosok közötti kapcsolat**

A történettudományban vita tárgya a központi hivatal és a helyi agitátorok kapcsolata: vajon felülről bátorított-

ták őket, mikor azt mondták, hogy a templomból mozit és kabarét csinálnak, vagy önhatalmúlag szónokoltak ekképp? Vajon az intézkedések intenzitása mennyiben függött a központi akarattól, mennyire a helyi tanácstól, mennyire a likvidáló hivatalnoktól?

A kezdetkor megjelent agitátorok kérdését külön is kell bontani. Balanyi György szerint a közhangulat miatt kellett tompítani a kezdeti, agresszívabb szándékokon.<sup>44</sup> Fazekas Csaba szerint a kérdésben a szociáldemokraták és a kommunisták ideológiai eltérése mutatkozott meg. Ezért is lehetséges, hogy többen kifejezték véleményüket a templomok rekvirálásáról is.<sup>45</sup> Fazekas álláspontján van Szakál Ádám is: „A szociáldemokraták közül jött tanácsköztársasági vezetők megengedőbb magatartást képviseltek, mondván, hogy elég, ha az egyházakat megfosztják anyagi alapjaiktól, ezek híján úgylis el fognak sorvadni, így nem is kell ellenük kifejezett erőszakot alkalmazni. Még ha találunk is kirívó eseteket a Tanácsköztársaság ideje alatt, valóban nem sok felülről irányított, szervezett erőszakos egyházzellenes fellépésről tudunk.”<sup>46</sup>

Hajdu Tibor a Kádár-kor szemüvegén keresztül vizsgálja a kérdést és a Vallásügyi Likvidáló Hivatal hibáit: „Legalábbis elszigeteltnek kell tekinteni az egyházakkal szemben folytatott politikát, amely a polgári forradalom haladó papi mozgalmainak támogatása helyett azon a vonalon differenciálta a papságot: ki hajlandó kivetközni. A merev politikában része volt a papság szerepének az ellenforradalmi mozgalmak többségében.”<sup>47</sup> Hajdu az 1942 utáni kommunista egyházpolitika stratégiáját kéri számon. Míg a „kivetkőzésre” (azaz a papi pálya elhagyására) koncentráltak, nem építettek ki párhuzamos, kollaboráns egyházi struktúrát, szocialista terminológiával élve „haladó papi mozgalmat”, hiszen ekkor – még – ez nem is volt cél.

Fazekas Csaba szerint maguk a kommunisták sem tudták, hogyan nyúljanak az egyházakhoz. Ami hihető, mert más területen is voltak kapkodások, bizonytalanságok. Voltak, akik tényleg nem akarták az egyházakat korlátozni, amennyiben azok önfenntartókká válnak – míg egy másik csoport gyors és hatékony felszámolás mellett határozta el magát.<sup>48</sup> A szociáldemokraták és kommunisták közötti feszültségen túl Lenin követői önmagukban is ideológiailag instabilak voltak.<sup>49</sup> A bolsevikok egyszerre küzdöttek a szociáldemokratákkal és saját ideológiai képzetlenségükkel – az egyházpolitikában is. Nem volt meghatározva, honnan hová szeretnének eljutni. Az egyház és az állam szétválasztásának rendeltetve csak július 25-én (!) került a Forradalmi Kormányzótanács elé, de ennek megtárgyalását az időpont alkalmatlanságára hivatkozva elnapolták.<sup>50</sup> Tehát a szeparáció eddigi mikéntje, gyakorlata az elmélet, a koncepció teljes hiányában alakult.

Páran az azonnali és teljes felszámolásban gondolkoztak. Egyelőre nem ez érvényesült, de látva az orosz példát, kis idő múlva feltehetőleg ez a korszak is eljött volna. Erre rímelve Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanár, nagy dogmatikus a 1919-es eseményekről szóló holland könyvében ekképp fogalmaz:

Általánosságban ki lehet mégis mondani, hogy a kommunista rezsim nálunk nem merészelt olyan messzire



menni, mint az eredeti orosz példakép. Az egyszerű nép ellenállásába ütköztek. Ilyen körülmények között lassabban akarták a terveiket végrehajtani és először a lelkipásztorok életét akarták ellehetetleníteni, hogy aztán a nyáját annál könnyebben tudják a hitetlenség útjára téríteni.<sup>51</sup>

### Az ideológia gyakorlata

A Tanácsköztársaság egyházpolitikája nem koncepciózusan zajlott, nem stratégiai, inkább taktikai megoldásokról szólt. Egyben biztosak voltak: az egyházaknak meg kell szűnniük – a mikéntjéről nem volt elképzelésük.<sup>52</sup>

Az ideológia mellett a kommunista rendszer fontos célkitűzése volt az egyházpolitikában a vagyon megszerzése. A Vallásügyi Likvidáló Hivatal elsősorban az egyházi vagyont akarta megszerezni,<sup>53</sup> de e mögött a kommunista ideológia olyan feltételezését is vélhetjük, miszerint állami támogatás nélkül az egyházak megszűnnek, elsorvadnak.<sup>54</sup> A likvidálás során néha a biztosok önmaguknak is eltettek a lefoglalt értékekből. Egy ideig ezt „hivatalos formában” teheték, hiszen a Forradalmi Kormányzótanács március 25-i közlése szerint a lefoglalások után 20% jutalom járt.<sup>55</sup> A hatáskörök tisztázatlanságára és a zsebre dolgozásra is jó példa Szabados Sándor közoktatásügyi népbiztos esete. Irodájának Wertheim-szekrényében 33 darab arany és ezüst kegytárgyat, közte szenteltvíztartót is találtak.<sup>56</sup>

A Tanácsköztársaság vezetői valószínűleg a gyors elhalásban reménykedtek. Nem kizárólagosan a tulajdon megszerzése volt a cél, hanem az egyházak felszámolása is.

A likvidálás mindenre kiterjedt, kivéve a templomokat, és a kegytárgyakat – tehát a levéltárak, könyvtárak, földek, mindenfajta ingóság és ingatlan, az összes intézmény, készpénz és alapítványi vagyon, szolgálati lakások (kántortartó, egyházi, lelkész, pap, püspöki és érseki palota). Az egyházaknak nemcsak a meglévő anyagi forrásaikról, ingatlanjaikról, hanem szinte a jövőjükéről is le kellett mondani, mikor az államsegélyek, kongruák folyósítását leállították, illetve mikor megszüntették a papi-lelkészi nyugdíjalapokat.

A likvidálást a közvélemény, főleg az egyházi alkalmazottak közönséges rablásnak élték meg. Az egyházi vagyon likvidálása régióként, községenként eltérő volt, a legteljesebben Budapesten történt meg. A lelkesedés és a nem konkretizált eljárási folyamat sok súrlódásra, feszültségre adott okot.

A fejtelenségre jó példa a bajnai plébánia esete, ahová a nagysápi munkástanács ki akart szállni. Levelében a plébános megírta, hogy már korábban zár lá vették a vagyont, tehát megtörtént a likvidálás.<sup>57</sup>

A likvidálásnak hatalmas kiadási oldala is volt, de annál nagyobb volt a bevétel. Csak Nyíregyházáról<sup>58</sup> közel 750 000 koronát vettek el az egyházaktól. A pénzben és értékpapírban lefoglalt egyházi összvagyon csak a fővárosban 204,5 millió korona volt, ennek 56%-a származott a katolikus egyháztól (114,7 millió korona).<sup>59</sup> Budapesten 185 egyházi intézményt likvidáltak, vidéken pedig 485-öt.<sup>60</sup>

Előfordultak esetek, mikor a rendeletet egyáltalán nem hajtották végre, előre szóltak a lelkészeknek, vagy nem vettek zár alá mindent. Igen kevés helyen lakoltatták ki a papokat, lelkészeket a parókiáról, pedig a szabályok szerint világosan megtehették volna. Előfordult, például Gyulán, ahol lakbért szedtek az egyházi tulajdon után – az egyháztól. Így akarták „visszabéreltetni” a Központi Papneveldét, és a Sárospataki Református Kollégiumot is. Volt, ahol pedig túlzásba is estek és az egyházi személyek személyes tárgyait is elvitték, vagy a kegytárgyakat, esetenként pedig magát a templomot is államosítani akarták. Pánczél József gádorosi református lelkésztől nemcsak minden vagyont elkoboztak, de nem engedték beszélni az egyházi adót, sőt, három gyermekével és feleségével együtt kötél általi halálra ítélték, amit nem hajtottak végre.<sup>61</sup>

Az intézményi épületek hasznosítására a legkülönbébbeket találtak ki. Volt, ahol idősök otthonát, máshol árvaházat akartak berendezni, egy ferences kolostorból pedig magánlakásokat akartak kialakítani. Máshol közigazgatási célokra használták az épületet, pl. Pápán a református kollégiumot a Művelődési Osztály vette birtokba, a Ráday utcai Teológiát pedig a IX. kerületi Munkástanács. A Református Egyház központjába, a Konventi Székházba a Vas- és Fémmunkások Országos Szövetsége költözött, illetve magánszemélyek. Pannonthalmán nemzetközi „tudósotthont” terveztek.

A Tanácsköztársaság megpróbálta az egyházakat, egyházi személyeket nemcsak az államtól elkülöníteni, hanem a kultúrától és a társadalomtól is. Az államhatalom legapróbb sejtjétől, a választójogtól megfosztották őket. Az oktatás terén teljesen kirekesztették az egyházakat az iskolákból. A művelődés terén megfosztották a levéltáraiktól, könyvtáraiktól, akadémiaiktól. Be kellett szolgáltatni az 1895 előtti anyakönyveket. Ezt a törvényt biztosan nem hajtották végre, hiszen éppen most is egy olyan egyházközségi irodában ülök, ahol jóval régebbi anyakönyvek állnak a polcon. Pénzügyi téren pedig elvették a földjeiket, illetve minden vagyonukat. Ezzel igazolódott Kun Béla mondata: „a papok minden mozgási lehetőségét el kell venni”<sup>62</sup>

Kiadtak egy rendeletet a vallásszabadságról, amit viszont két vasárnap is fel kellett olvasni a templomban és magyarázatot kellett hozzá fűzni. Az ellenőrzés és a kihirdetés kötelezettsége azért is visszás, mert a rendelet éppen arról beszél, hogy az állam nem fog beleszólni az egyházak működésébe és életébe. Győr vármegyében pontos kimutatást végeztek a rendelet kihirdetéséről.<sup>63</sup> Nyíregyházán is biztosan megfigyelték az istentiszteleteket, hiszen jelentés készült róla, Kiss Roland megyei direktórium elnök részére.<sup>64</sup>

A Munkástanács kiküldöttei ott ültek a templomokban – ha befértek. A gyülekezeti életéről szóló beszámoló sokasága írta le, hogy a Tanácsköztársaság korlátozásai közben a szent házak látogatottsága megugrott ebben az időben – ahogy ez a lenini Oroszországban is történt.<sup>65</sup>

A szocialista történetírásban többször visszatérő „pozitív egyházpolitikai intézkedésként” jelenik meg, hogy a Likvidáló Hivatal továbbra is kiutalta az egyházi

személyeknek járó államsegélyt, más néven a kongruát. Fáber Oszkár először ennek folyósítását megszüntette, ám miután egyeseknek már kiutalták, április 15-én úgy döntött, a megszokott járandóságot továbbra is kiutalja. Egy számvevőszéki jelentés szerint a kongruák és segélyezések, azaz az egyházakat támogató állami pénzüsszeg mindösszesen 160 ezer koronát ért el.<sup>66</sup> Tehát nem beszélünk nagy összegről, főleg, ha felidézzük, hogy csak Nyíregyházáról 750 ezer koronát vettek el. Forrásaink és maga Faber Oszkár egyik levele alapján úgy tűnik, augusztus 1-vel leállították volna ennek a folyósítását is.<sup>67</sup> Vásárhelyi Pál soltvadkert református lelkész persze joggal kérdezhetette, hogy minek utalják ki, ha utána elveszik? Valószínű, nem egyedi eset, ami vele történt, akinél a helyi likvidálók a megérkezett kongruát is zárolták, majd amikor abból ki szerették volna fizetni az egyházi alkalmazottakat, 1980 korona helyett 260-at adtak oda.<sup>68</sup>

Az iskolaügyben végrehajtott változások miatt jelentős károkat szenvedtek az oktatási intézmények a különböző rendeletek, illetve az épületek más célra való használása miatt. A vallásoktatás eltörlése nagyon sok esetben nem, vagy csak félig-meddig járt sikerrel. Több helyen törvénytelenül jártak el, vagy helytelenül értelmezték a központi szabályozást. A vagyon likvidálásánál bőven találtunk kihágásokat – kegyeserek, templomok, imaházak államosítása, „saját zsebre dolgozások” – és pozitív példákat is. Nem szabályozott esetek is akadtak, mint a templomépítési alap, a háborúba elvitt orgonasípok után járó pénz stb. elvétele. Ezek a kérdések végül helyi, általában jóindulatú hozzáállással megoldódtak.

1950-ben alakult meg az Állami Egyházügyi Hivatal. A két intézmény között találni analógiát, bár ez inkább az egyházak feletti kontroll gyakorlása, a velük való folytonos egyeztetés miatt létesült. A Likvidáló Hivatal céljai mások voltak: megfosztani az egyházakat anyagi és szellemi bázisaiktól. Ekkor még a kommunista rendszerek nem érkeztek el addig a gondolatig, hogy az „egyházat az egyház által” kell korlátozni.

Kérdés, hogy 1919 folytatásaként a Likvidáló Hivatal hasonló szerepet játszott volna, vagy inkább az út a koncepciózus, permanens egyházüldözés felé tartott-e? Mivel 1942 előttről egy leninista modellt ismerünk, mégpedig a Szovjet-Oroszországot, s ott egyházüldözés folyt, nehezebben következtethetünk a türelmesebb opcióra. A lenini modell és a hazai tendenciák alapján valószínűsíthetjük, hogy egy ennél is borúsabb jövővé várt volna az egyházakra, egyházi személyekre, amennyiben a Tanácsköztársaság 133 napnál tovább létezik. De nem létezett, s erre a következő korszakban Isten irgalmának megnyilvánulásaként tekintettek. Mi is tehetünk így.

Csűrös András

#### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> Karl Marx Arnold Rugéhoz, 1843. március 13. Idézi Löw, Konrad: *A kommunista ideológia vörös könyve*. Marx és Engels – A terror atyjai. XX. Századi intézet, Bp., 1999. 42.
- <sup>2</sup> Kováts J. István: *Egy élet prédikációja. Önéletrajz*. Szenci Győzőné Kováts Zsuzsanna kiadása, Bp., 2005. 249.

- <sup>3</sup> Bolyki János – Ladányi Sándor: Református Egyház. in Lendvai L. Ferenc szerk.: *A magyar protestantizmus, 1918–1948. Tanulmányok*. Bp., Kossuth, 1987. 31.
- <sup>4</sup> „Miniszter úr megbízásából kérem szíveskedjék kultuszminisztériumba sürgősen értesíteni, el méltóztatnék-e vállalni a felsőmagyarországi evangélikus ügyek kormánybiztosi állását. Kováts kormánybiztos.” Magyar Nemzeti Levéltár [továbbiakban: MNL] K-46 PTI-606. f. 1/32. öe. 3. lap, 1918. december 13.
- <sup>5</sup> Böhm Vilmos: *Két forradalom tüzeiben*. Verlag für Kulturpolitik, München, 1923. 234.
- <sup>6</sup> Bakó Balázs: Az ellenforradalmár püspök. Eljárás gróf Mikes János szombathelyi püspök ellen 1918–19-ben. *Vasi Szemle*, 2007. 1. sz. <http://www.vasiszemle.t-online.hu/2007/01/bako.htm>.
- <sup>7</sup> *Borzalmas vallomások*. [szerző?] [Bp.?] 1919. 47.
- <sup>8</sup> Az 1919. évi XVIII. néptörvény a földművelő nép földhöz jutásáról. in Romsics Ignác szerk.: *Magyar Történelmi Szöveggyűjtemény, 1914–1999*. 1. kötet. Bp., Osiris Kiadó, 2000, 78. o
- <sup>9</sup> Tengely Adrienn: *A magyar egyházak a forradalmak korában*. Eger, Líceum, 2011. 173–174.
- <sup>10</sup> Balogh Margit – Gergely Jenő: *Egyházak az újkori Magyarországon, 1790–1992*. Kronológia. Bp., História – MTA Történettudományi Intézete, Bp., 1993. 2. fejezet. A polgárosodás kora. 538.
- <sup>11</sup> Tengely Adrienn: *A magyar egyházak...* i. m. 531.
- <sup>12</sup> Bolyki János – Ladányi Sándor: i. m. 35.
- <sup>13</sup> MNL Győr-Moson-Sopron Megyei Levéltár, Soproni Városi Levéltára [továbbiakban: SL] XVI. 105. Soproni Papi Vagyon Politikai Biztos iratai, 1–5. doboz
- <sup>14</sup> Réti László: *A Magyar Tanácsköztársaság helyi szervei és pecsétjeik*. Bp., Akadémiai, 1973. 329.; 336.
- <sup>15</sup> Vezsenyi Péter: Az egyházi vagyon likvidálása Esztergom városban és az esztergomi járásban 1919-ben. in Kántor Balázs, Mihálik Béla Vilmos, Zarnóczki Áron szerk.: *Tanulmányok Badacsonyból*. 3. köt. A Fiala Levéltárosok Egyesületének konferenciája, Badacsonytomaj, 2013. július 10–12. Budapest, 2015, Fiala Levéltárosok Egyesülete, 110.
- <sup>16</sup> „Felhívás! Egyes hitvány emberek, akik a vallást mindig politikai célra használták ki és a vallás ilyen kihasználásából hízalták magukat azt a hazugságot terjesztik, hogy a proletárdiktatúra a vallást akarja eltörölni. Ez a legszemenszedettebb hazugság! A Tanácsköztársaság Kormányzó Tanácsa Szombathely, 1919. Népnymoda.” Politikatörténelmi Intézet Levéltára 880. f. Magyar Tanácsköztársaság röpiratgyűjteménye. II/2/1919/32.
- <sup>17</sup> A totalitárius rendszerekben a propaganda és a terror „ugyanannak az éremnek két oldala.” Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Bp., Európa Könyvkiadó, 1992. 425.
- <sup>18</sup> Szabó László: *A bolsevizmus Magyarországon*. A proletárdiktatúra okirataiból. Bp., Athenaeum. 1919. 53.
- <sup>19</sup> Fazekas Csaba: A „Vallásügyi Likvidáló Hivatal” 1919-ben. in Pölöskei Ferenc – Stemler Gyula szerk.: *Múltból a jövőbe*. Tanulmányok. Bp., ELTE BTK Újkori Magyar Történelmi Tanszék, 1997. 72.
- <sup>20</sup> „Összesen 364-et tett ki, tehát egymagában többet, mint a volt vallás- és közoktatásügyi minisztérium teljes személyzete.” MNL K-46. PTI-605. f. 6. doboz. II. /5. VKM jelentések. 5. lap.
- <sup>21</sup> SL XVI. 105. 1. doboz 1/1919.
- <sup>22</sup> uo. 1278 /1919.
- <sup>23</sup> Az öt propagandaosztály: 1. Tudományos propagandaosztály; 2. Továbbképző tanfolyamok; 3. Ifjómunkás propagandaosztály; 4. Hadsereg propagandaosztály; 5. A „Munka” című nyomatos lap. MNL K-46. PTI-605. f. 6. doboz. II. /5. VKM jelentések. 5. lap. A propaganda működésének leírását lásd: Szabó Viktor: A Magyarországi Tanácsköztársaság propagandaszerveinek működése. in Ballabás Dániel szerk.: *Kultusz és propaganda*. Eger, Líceum Kiadó; 2012. 19–26.
- <sup>24</sup> MNL PTI 604. f. 16. öe. A Történelmi Materialista Kutatóintézet Szervezeti Szabályzata.
- <sup>25</sup> A Szellemi Termékek Országos Tanácsa által rendelt propagandairatok példányszámát is ismerjük levéltári forrásból. Átlagosan 30–50 000 darabról van szó, közülük kiemelkedően magas, 200 ezer példányszámban jelent meg „A vallás” című irat. Ehhez képest a

- románul, szerbül, szlovákul és horvátul kiadott röpiratok hatszázézer példányszáma volt kiemelkedő. MNL K-46. PTI-605. f. 6. doboz. II./5. VKM jelentések. 115–118.
- 26 Vezsenyi Péter: *Az egyházi vagyon likvidálása Esztergom*, i. m. 105–129.
- 27 Fazekas Csaba: Prohászka Ottokár és Mayer Károly káptalani nagyprépost tiltakozása az egyházi birtokok „likvidálása” ellen (1919. június 10.). in Szabó Ferenc – Mózesy Gergely szerk.: *Prohászka Ottokár, Magyarország apostola és tanítója*. Tanulmányok Prohászka eszmevilágáról. Szeged, Agapé, 2002, 99–100.
- 28 Balanyi György: *Egyház és vallás*. in Gratz Gusztáv szerk.: *A bolszevizmus Magyarországon*. 1. kiadás: Franklin, Bp. 1921. 2. kiadás. (Reprint.) Válogatta: Kupa László. Bp., Vadszőlő, 2003, 137–138.
- 29 Például a 4. kerületi likvidálókat Faber bízta meg, egészen május 19-ig. Akkor a Munkástanács ülésén megválasztották Karai Sándort erre a posztra. Ő nem vállalta, ezért „Szikla elvtárs” lett az elnöke a bizottságnak. MNL Fővárosi Levéltára, Budapest XVI. 24. IV. kerületi Munkástanács iratai. 50–55.
- 30 Dr. Haasz Árpád jellemzése. MNL K-46. PTI-605. f. 6. doboz. II./5. VKM jelentések. 24.
- 31 Szakál Ádám: *A magyar piaristák a Tanácsköztársaság idején*. in Forgó András szerk.: *A Piarista Rend Magyarországon*. Bp., Szent István Társulat, 2010, 188.
- 32 A Tanácsköztársaság bukása után 14 évi fegyházra ítélték. Fogolycsere-akció útján a Szovjetunióba került, majd Ausztriába költözött, és Kismartonban, majd Bécsben volt nyelvtanár. A 2. világháború idején aktív résztvevője volt a fasisztaellenes ellenállási mozgalomnak, s ekkor gyilkolták meg. Kenyeres Ágnes főszerk.: *Magyar Életrajzi Lexikon*. 1. kötet. A-K. Bp., Akadémiai Kiadó, 1967. 453. Életéről elfogult írást közöl Wilhelm Jenő: Dr. Fáber Oszkár. in Bihari Mór szerk.: *Kioltott fátylak. Emlékezések a fehérterror pedagógus áldozatairól*. [Bp.,] Tankönyvkiadó, 1963, 47–55. A kolostorból való kilépéséről részletesen ír énéletrajzi ihletésű művében. Faber Oszkár: *Egy szerzetes naplótöredéke*. Népszava Könyvkereskedés kiadása, Bp., 1908.
- 33 Perükről részletesen írt: Fazekas Csaba: *A Fáber–Apáti per. A Tanácsköztársaság „vallásügyi likvidáló biztosainak” felelősségre vonása 1920-ban*. in Bana József szerk.: *Bűn és bűnhődés*. 2. (Győri Tanulmányok, 24.) Győr, 2001, 17–42.
- 34 Szakál Ádám: *A magyar piaristák a Tanácsköztársaság idején*, i. m. 188.
- 35 Szerzetesi éveit alaposan bemutatja Fekete Szabolcs a következő tanulmányában: Fekete Szabolcs Benedek: *Faber Oszkár piarista éveit*. in Füzes Ádám – Legeza László szerk.: *Memoriae tradere. Tanulmányok és írások Török József hatvanadik születésnapjára*. Mikes Kiadó, 2006. Bp. 125–132.
- 36 Gereben Ágnes: *Egyház az ateista államban, 1917–1925 – Új dokumentumok az orosz ortodoxia és a bolszevizmus viszonyáról*. Bp., PolgArt, 2001. 98.
- 37 Fazekas Csaba: *Prohászka Ottokár és Mayer Károly...* i. m. 100.
- 38 MNL K 46 –PTI - 605. f. 6. doboz. II/5a. Huszár Károly kéziratai a Tanácsköztársaságról. 291.
- 39 MNL K-46 –PTI-606. f. 1/36. óe. 2. lap.
- 40 uo. 5. lap.
- 41 MNL K 46 –PTI - 605. f. 6. doboz. II/5a. Huszár Károly kéziratai a Tanácsköztársaságról. 291.
- 42 Vezsenyi Péter: *Az egyházi vagyon likvidálása Esztergom*, i. m. 111.
- 43 MNL Pest Megyei Levéltár XVI. 13 Gödöllői Járás Direktóriumának iratai, 3. doboz. 4722/1919.
- 44 Balanyi György: i. m. 134–135.
- 45 Szabados Sándor népbiztos: „Az, hogy mi egyelőre nem akarjuk becsukni a templomokat...” Imre Magda – Szűcs László szerk.: *A Forradalmi Kormányzótanács Jegyzőkönyvei, 1919*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1986. 269. „A hadseregből és az iskolából kiröpültek a papok, most már a templomok vannak csak hátra. A vallás nem magánügy, hanem közügy és a proletárállamnak igenis elsődleges kötelessége a legkérelmezhetőbbül megszünteti az egyház minden néven nevezendő működését. Ez egyúttal a legüdvösebb rendszabály az ellenforradalom megszüntetésére is. Ha becsukják a tem-
- plomokat, produktív munkára fogják a henyé papokat, máris kint van az ellenforradalom legveszedelmesebb méregfoga.” *Vörös Újság*, 1919. április 5. 6.
- 46 Szakál Ádám: *A magyar piaristák a Tanácsköztársaság idején*, i. m. 187.
- 47 Hajdu Tibor: Az 1918. októberi polgári demokratikus forradalom és a Tanácsköztársaság története kutatásának újabb eredményei. in Kelemen Elemér szerk.: *Somogy megye művelődésügye a Tanácsköztársaság idején*. Kaposvár, Somogy Megyei Nyomda, 1970. 15–31.
- 48 Fazekas Csaba: *Prohászka Ottokár és Mayer Károly...* i. m. 98.
- 49 „A szocdemek elleni ideológiai harcot rendkívül megnehezítette, hogy egyrészt a kommunisták tekintélyes része (természetesen magamat sem véve ki) ebben az időben erős „baloldali” elhajlásokat mutatott ideológiai kérdésekben.” Lukács György: *A Tanácsköztársaság kultúrpolitikája*. in uő.: *Curriculum vitae*. Bp., Magvető, 1982, 148.
- 50 *A Forradalmi Kormányzótanács Jegyzőkönyvei*, i. m. 507.
- 51 Sebestyén, Jenő: *Het communisme in zijn ware gedaante. Heinneringen aan het communistisch schrikbewind in Hongarije*. Kampen, Hollandia, J. H. Kok, 1925. 35–36. Eredetiben: „In hat algemeen kan toch gezegd worden, dat het communistisch regiem bij ons niet zoo ver durfde gaan, als het oorspronkelijk naar Russisch voorbeeld gaan wilde. Zij werden door den grooten tegenstand van het eenvoudige volk tegengehouden. Zij wilden onder zulke omstandigheden hun plannen slechts langzamerhand ten uitvoer brengen en eerst het leven van de herders onmogelijk maken, om daarna de kudde des te gemakkelijker tot ongelooft te brengen.”
- 52 Szalva János szerint a Tanácsköztársaság egyházpolitikája csak „a politikai klerikalizmus leleplezését és felszámolását” szolgálta. Szalva János: *A Magyar Tanácsköztársaság egyházpolitikájának néhány kérdése*. Szakdolgozat. 1978. MNL XIX-A-21-C. Állami Egyházügyi Hivatal 4. doboz 41. 5.
- 53 Fazekas Csaba: *A „Vallásügyi Likvidáló Hivatal”* i. m. 64.
- 54 Marx, Karl: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. in Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A vallásról*. Bp., Kossuth. 1961. 30–34.
- 55 *A Forradalmi Kormányzótanács Jegyzőkönyvei*, i. m. 70. o. A kegytárgyak, egyházi vagyon likvidálása során Oroszországban is előfordult, hogy a bolsevikok sikkasztottak, miként az is, hogy a likvidálás, vagyonelkobzás közben zendülés tört ki egyes vidékeken. Gereben Ágnes, i. m. 43–44.
- 56 MNL K-46. PTI-605. f. 6. doboz. II./5. VKM jelentések. 6.
- 57 Vezsenyi Péter: *Az egyházi vagyon likvidálása Esztergom*, i. m. 115.
- 58 MNL Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltára XVI. 11. 1. doboz. 52/1919.
- 59 Bellér Béla: *A Tanácsköztársaság egyházpolitikájáról*. *Világosság*, 1962. július-augusztus. III. évf. 7–8. sz. 99.
- 60 MNL K 46 –PTI - 605. f. 6. doboz. II/5a. Huszár Károly kéziratai a Tanácsköztársaságról. 292.
- 61 Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára I. 29. Békés-Bánáti Egyházmegye iratai. b. Igazgatási iratok. 8. doboz. 1918–1920. 319/1920.
- 62 *A Forradalmi Kormányzótanács Jegyzőkönyvei*, i. m. 269–270.
- 63 MNL Győr-Moson-Sopron Megyei Levéltára XVI. 1. 3. doboz. 503–523. lapok.
- 64 „Húsvétkor az egyházak lelkeszei bátor hangú templomi szentbeszédek tartanak a tanácsköztársaság Isten tagadó és erkölcstelen irányzata ellen.” MNL K 46 –PTI - 605. f. 12. doboz. II/30. ó. e. Nyíregyházáról. 4.
- 65 Oroszországban is jelentősen megnőtt a templomba járók száma, tehát a bolsevikok az ellenkező hatást érték el a nép körében. „Egyes kortársak úgy vélekedtek, hogy a kommunista üldöztetés hatására soha nem látott magasságokba csapott a vallásos szenvedély.” Pipes, Richard: *Az orosz forradalom története*. Bp., Európa, 1997, 484.
- 66 Bellér Béla: *A Tanácsköztársaság egyházpolitikájáról*. *Világosság*, 1962. július-augusztus. III. évf. 7–8. sz. 99.
- 67 Ezen a véleményen van Raffay Sándor is. uő.: *Eltolódások az állam és az egyház viszonyában*. *Protestáns Szemle*, 1924. 17.
- 68 Rádai Levéltár A/1 b. 201. doboz. 1919. évi iratok 797/1919.



## Mátyás király sírja

*Tekintettel arra, hogy ebben a rovatban általában primér teológiai dolgozatok kerülnek közlésre, főszerkesztőként szükségesnek érzem, hogy – elébe menve az esetleges kérdésnek – elmondjam, hogy Békési Sándor írásának egyrészt a teológiai konnotációkat sem nélkülöző témája, másrészt a szellemesen és precízen tudományos előadása, harmadrészt pedig nagy királyunk születésének (575.) és megkoronázásának (560.) tavalyi, quasi kerek évfordulói indokolják számomra a szerkesztésnek ezt a formáját. (a főszerkesztő)*

---

A székesfehérvári koronázó templomban eltemetett magyar királyok maradványainak azonosítása még mindig megoldatlan. Pedig van olyan csontvázlelet, amelynek feltárt sírhelye és embertani jellegzetessége kizárólag csak egy konkrét személyhez köthető. Az I/9. számot viselő csontvázlelet épületrégészeti elhelyezkedése és antropológiai vizsgálata a fennmaradt humanista szemtanúk leírásával összevetve, I. Mátyás király földi maradványát valószínűsíti.

A sír helyszínének megtalálását Bonfini és Tubero szövegeinek újraértelmezése, az embertani jellegzetességet pedig ugyanezen forrásoknak az antropológiai vizsgálatokkal történő egybevetése segítette elő. Ennek eredményeképpen a sírhely nem a bazilika megnagyobbított szentélyében keresendő – mely vélemény mindeztől tartja magát, noha azon a helyen királyi sírboltot soha nem találtak –, hanem az északi mellékhajó bővítésében épült gótikus oldalkápolnában. A csontváz Hunyadi Mátyás testével való azonosságát pedig a szemtanú Bonfini leírása és az antropológiai vizsgálatok eredményeinek egybecsengése igazolja.

Die Identifizierung der irdischen Überresten der ungarischen Könige, die in der Krönungskirche von Székesfehérvár begraben sind, ist noch immer ungelöst. Aber es gibt ein Knochengestell, dessen freigelegte Grabstätte und anthropologische Eigentümlichkeit kann ausschließlich an eine konkrete Person gebunden sein. Nach dem Nebeneinanderstellen die archäologische, anthropologische Untersuchungen und die zeitgenössische Augenzeugen kann man den sogenannten I/9. Knochenfund höchstwahrscheinlich mit dem irdischen Überrest des Königs Matthias des Ersten identifizieren.

Die Neuauslegung der humanistischen Texte des Bonfinis und Tuberos hat das Auffinden der Grabstätte und die anthropologische Identifizierung zur Folge gehabt. Infolgedessen gegenüber dem alten Gutachten ist die Grabstätte nicht in der vergrößerten Apsis der Basilika, sondern in der gotischen Nebenkapsel des nordischen Seitenschiffs gefunden. Das Vergleichen der wissenschaftlichen Resultate der anthropologischen Untersuchungen mit der Beschreibung des Augenzeuge Bonfini kann das Knochengestell als den Körper des Königs Matthias bestätigen.

---

Egy nép jeles elődeinek földi maradványait a zsidó-keresztény kultúrkörben nem hagyták el vándorlásaik során, hanem magukkal vitték arra a helyre, ahol otthonra találtak. Jó példa erre a bibliai József földi maradványainak sorsa. Halála előtt ő maga kérte, hogyha egyszer Egyiptomból az ígéret földjére kimennek, csontjait vigyék magukkal. Amikor meghalt Kr. e. 1700 körül, egyiptomi szokás szerint bebalzsamozták és szarkofágba helyezték.<sup>1</sup> Négyszázötven évre rá az Egyiptomból történő nagy exodus alatt Mózes magával vitte József tetemeit is,<sup>2</sup> hogy ötven éves vándorlás és honfoglalás után végre Kr. e. 1200 körül Józsué eltemesse Síkemben, Jákob örökségének mezején.<sup>3</sup> Gyakorlatilag a patriarcha eltemetése, valamint exhumálása és újratemetése között eltelt félezer esztendő sem volt oly hatalmas időköz ahhoz, hogy Izrael népe ne találja fontosnak tiszteletben álló elődje sírját és földi maradványait fellelni, újratemetni és megőrizni.

Ismeretes az a szomorú tény, hogy királyaink középkori koronázó és temetkező helyéből, a székesfehérvári Nagybaldogasszony-bazilikából gyakorlatilag nem maradt semmi a szétdőlt alapokon és a feltűnően kevés kötoredéken kívül. Következésképpen a templomba temetett királyok

földi maradványai is az évszázadok során a fosztogatásoknak, háborús pusztításoknak és az utókor nemtörődömségének estek áldozatul.<sup>4</sup> Az 1848-tól tartó időközi régészeti munkálatok alkalmával több csontváz tartalmazó kőszirt ugyan feltártak, de III. Béla király és Châtillon Anna királyné földi maradványainak megtalálásán és azonosításán kívül, a többi épített sírkamrában nyugvó emberi maradványt mindeddig teljes bizonyossággal még nem sikerült nevesíteni. Az Érdy János (1848), a Henszlmann Imre (1862, 1874, 1882), a Lipp Imre és Nemeskéri János (1936–1938), a Kralovánszky Alán (1965–1993), valamint a Biczó Piroska (1994–2002) vezette ásatások során a több száz maradvány közül 38 sírkamrából 12 egyén csontvázlete maradt meg. Az előkerült 12 emberi maradványokon végzett immár egységes antropológiai vizsgálatok eredményei III. Béla és felesége bizonyításán kívül csupán Károly Róbert (I/5) és Albert (I/10) királyoknak, valamint Nagy Lajos királynak és leányának, Katalin hercegnőnek (I/12) személyét valószínűsítik.<sup>5</sup>

Ugyanakkor az azonosítatlan csontleletek, illetve az üres épített sírkamrák között egyáltalán, vagy alig említik meg, még valószínűsítés szintjén sem I. Mátyás király nevét.



Pedig személyére vonatkozóan mind a korabeli írott források, mind pedig a róla készült hiteles ábrázolások tekintetében a többi királyéhoz képest bőséges adattal rendelkezünk. Ráadásul ő a templom utolsó és reprezentatív bővítője, s ezzel az építkezésével egy időben a legutolsó és legjelentősebb sírkápolna építtetője is. Lehet, hogy épp ez a sokoldalú írásos és művészeti emlék az oka beazonosíthatatlanságának, talán túl soknak tűnik az a személyét és sírhelyét képező ismeret ahhoz, hogy a királyi bazilika leletei valamelyikével való identitásának tökéletesen megfeleljen. E mellett viszont arról sem feledkezhetünk el, hogy I. Mátyás király sírhelye és földi maradványa minden valószínűség szerint a királyi bazilika területén volt egészen a legutóbbi feltárásáig. Következésképpen az írott források, a 15. századi építészeti elemzések, valamint az antropológiai vizsgálatok értékelésében kell keresnünk azon félreértésekből adódó akadályt, amely nem engedi I. Mátyás király sírjának és földi maradványainak azonosítását.

### 1. Építészeti értékelés: a sír helyszíne

Az azonosítás egyik legjelentősebb akadálya az a művészettörténeti tudományosságban meggyökeresedett nézet, miszerint I. Mátyás király saját síremlékét az általa kibővített, késő gótikus főszentélyben állíttatta fel. Ennek az állításnak eredője Henszlmann Imre felvetése,<sup>6</sup> amellyel később Dercsényi Dezső is egyetértett, azzal a különbséggel, hogy a sírkápolna a keleti apszistól nem különállóan, hanem azzal egybeépítve állott.<sup>7</sup> Marosi Ernő a kutatások által már régóta tisztázottnak tartja Mátyás király sírkápolnájának helyét, és csupán Henszlmann feltevéséhez lép vissza, miszerint „a kápolna önállóan, a bazilika épületétől függetlenül emelkedett annak keleti zárása mögött.”<sup>8</sup> Balogh Jolán a korabeli írott forrásokban találta meg a kibővített szentély apszisában tervezett síremlék bizonyítását.<sup>9</sup> Határozottan állítja, „itt, ebben a szentélyben, a nagyszerű boltozat alatt, a főoltár közelében kívánta Mátyás király saját síremlékét elhelyezni. Tehát nem rejtett odalkápolnában eldugva – mint ahogy a 18. század óta tévesen feltételezték –, hanem a bazilika főhelyén, a szentélyben. Erre nézve Bonfini szabatos helymegjelölései semmi kétséget nem hagynak. »Magnam imprimis aram [szentély] ... fundare adortus est, ut hic sibi patrique Mausoleum constitueret«; »Mausoleum sub prima testudine«<sup>10</sup>

Az idézet rész azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy Hunyadi Mátyás a királyi bazilika főszentélyében kívánta felállítani síremlékét. A mondatból ugyanis nem következik az, hogy a nagy oltár saját sírjának elkészítéséért készült volna. Sokkal inkább arról van szó, hogy Mátyás nekikezdett „a korábnál sokkal terjedelmesebb” (longe pristina laxiorem) főoltár megalapozásának (fundare), hogy *együtt* létrehozza (constitueret) saját és apja mauzóleumát is. Az idézetnek épp ezt az értelmét kidomborító folytatása a továbbiakban így szól: „Áthozta ide nem sokkal előbb elhunyt jámbor szülője, Erzsébet testét is, hogy kápolnát szenteljen itt szüleinek, fivérének meg magának...” (ut parentibus hic et fratri, sibique sacellum dicaret).<sup>11</sup> Vagyis a kontextus értelmében a király a főszentély meghosszabbításával *együtt* külön boltozatos kápolna (*sacellum testudinis*) építésére is megfelelő alkalmat talált a maga és a családja számára. A szentélymeg-

nagyobbítás ugyanis nemcsak a főoltár áthelyezését, hanem a korábbi, 12. századi templom teljes hosszának mintegy 35 méteres bővítését vonta maga után,<sup>12</sup> lehetőséget biztosítva ezzel impozáns sírkápolna létesítésére. Ráadásul ez az önmagában is használatos *testudo* szó – mint oldalhajót vagy oldalkápolnát jelentő boltozatos terem – Bonfini későbbi szövegösszefüggésében még konkrétabb értelmet kap. „Mivel az *első boltozat alatt* jóval korábban megkezdett mauzóleum a váratlan halálra nem készült el, a testet a bazilika közepén ideiglenes sírban helyezték el.”<sup>13</sup> Ebben a különleges szerkezetben, a *Mausoleum sub prima testudine* formulában a *prima* nem jelzőként a főszentélynek elsődleges helyére utal, hanem sorszámként a legszélsőbb mellékhajóra. Érdemes a templomhajók elnevezésénél a korabeli Donato Bramante eljárását figyelembe venni, aki a szélsőtől befelé számozza sorban az oldalhajókat, ami azt jelenti, hogy öt hajós templom esetében a főhajó a harmadik, míg a legszélső az elsőnek számít, legyen az északi vagy déli oldalon akár.<sup>14</sup> Bonfini megfogalmazásában tehát Mátyás síremlékének (Mausoleum) helyét az elsőnek, tehát az északi mellékhajó bővítmenyének boltozata alatt (*sub prima testudine*) jelöli ki.

Balogh Jolán másik kútfőjére hivatkozva említi, hogy „[Ludovicus] Tubero is határozottan arról ír, hogy az új szentélynél Mátyás azért törette át a várfalat, hogy sírhelyét megnagyobbítsa (*locumque sepulturae suae ampliorum reddidit*).”<sup>15</sup> Ebben az esetben is el kell oszlatnunk egy félreértést. Valójában ezt írja Tubero a teljes mondatot figyelembe véve: „Mátyás ugyanis lebontatta a falnak egy részét, hogy megnagyobbítsa a Szent Szűz templomát, amely a várofal mellé épült, és sírhelye számára nagyobb helyet biztosítson.” (*Aperuerat autem Matthias aliquantum muri, templum diuae virginis, muris ipsis vrbis admodum, auget, locumque sepulturae suae ampliorum reddidit*).<sup>16</sup> Tehát a király nem azért törette át a várofsfalat, hogy saját sírhelyét megnagyobbítsa, hanem Szűz Mária templomának meghosszabbításáért, melynek következtében saját sírjának helyét *is* (*locumque sepulturae suae*) tágasabbá tudta tenni. Tubero ezt megelőzően Mátyás temetésének leírásakor a következőket jegyzi meg: „A ravatalt már a *templomnak abba a részébe* (in eam partem aedis) vitték, ahol a Mátyás költségén csodálatos művészettel készített kőboltozat (ubi *testudo lapidea*) épült, tudniillik ezt a helyet választotta temetési helyül.”<sup>17</sup> A szöveg egyértelműen kerüli a főszentély megnevezését, pedig mondandója szempontjából feltétlenül kiemelésre méltó lett volna, ha ide helyeztette volna Mátyás a sírját, ehelyett csak a templom egy bizonyos *részét* említi, amelyre úgy utal, mint amelyik minden bizonnyal a leglátványosabban megépített boltozattal ellátott sírkápolna lehetett elkészült állapotában.

Már az alaposabb szövegelemzésből is kitűnt, hogy nem a főszentélyben, hanem az északi mellékhajóhoz simuló bővített kápolnában lehetett I. Mátyás király sírja (1. ábra). Ennek a lehetőségnek fényében Balogh Jolán említett szavai, miszerint „nem rejtett odalkápolnában eldugva – mint ahogy a 18. század óta tévesen feltételezték”, különös figyelmet érdemelnek. Nem mehetünk el amellett a tény mellett, hogy I. Mátyás király valódi sírja helyének tudata, amelyet az északi oldalhajó melletti kápolnájával azonosítottak, a 18. században még megvolt. Szabó Zoltán építészettörténész ennek különös fontosságát tulajdonítja a román

és gótikus építésű királyi bazilika rekonstrukciójánál,<sup>18</sup> de a felszínre hozott emlékezősegek témánk szempontjából is nagy a jelentősége.

Az 1688. május 19-én törököktől visszafoglalt Székesfehérvárnak Szent Szűzről elnevezett királyi bazilikája a háború rongálásai és a benne elhelyezett löporraktár felrobbanása miatt gyakorlatilag kettészakadt. A templom két legmasszívabb épületrésze maradt meg: a kevésbé állóképességű és hamar rommá váló déli mellékhajóhoz épített hajdani Anjou-kápolna, valamint az aránylag jó állapotban megmaradt északi mellékhajó és bővítménye.<sup>19</sup> Míg az előbbinek kiálló részeit a korabeli lőtér, illetve a későbbiek folyamán kiépített Fazekas utca kialakítása során fokozatosan eltüntették, addig az északi mellékhajó bővítményével együtt 1699-től több mint száz évig a ferencesek, majd a prépost, illetve a Nagyboldogasszony kétszintes kápolnájának alapjául szolgált. Jól bizonyítja ezt Szabó Zoltán geodéziai összevetése, melyben az 1712-es prépostsági alaprajzot és a székesfehérvári püspökség épületének 1778-as térképét egymásra vetítette a bazilika rekonstruált alaprajzával. A kutatásai nyomán készített összesített alaprajz bizonyítottan mutatja, hogy a 18. századi kápolna, amelyet az új püspöki palota elkészültéig használtak, gyakorlatilag a királyi bazilika északi mellékhajóján és a hozzá toldott bővítményének falain nyugodott (2. ábra).<sup>20</sup>

Témánk szempontjából különös jelentőséggel bír a 18–19. századi szemtanúk bizonyítékai arról, hogy ebből a megmaradt épülettömbből kialakított kápolnát „ősrégi templom-épületnek” nevezték, amelyekben „kápolnák és kripták” vannak. A *Hazai Tudósítások* szerint az északi oldalon királyi koporsók voltak. A jezsuiták 1777-ben írt naplója e kápolna szélesebb, keleti részét „Mátyás sírkápolnájának”, illetve másfelől „Corvin-kápolnának” nevezi. Ugyanebben az évben Nagy Ignác püspök beiktatásakor ebben – az úgynevezett – *Corvin kápolnában* (in Capella Corviniana) miséztek.<sup>21</sup> Egyébként Szvorényi József 1850-ben arról tudósít, hogy „a templomnak mindkét oldalfalával több kápolna, vagy királyi mauzóleum állott kapcsolatban; közülük mégis legjelesebb vala Corvin Mátyás és Nagy Lajos kápolnája...” Ráadásul még a pontos helyét is megtudjuk tőle: „[a Corvin Mátyás féle kápolna] a bal szárnyán állva, a püspöki udvaron lévő kúttól a templom hosszában kelet felé nyúlt el.”<sup>22</sup> Vagyis pontosan a királyi bazilika északi mellékhajójához épített bővítménye helyén. A „Corvin kápolna” elnevezés legfőképpen abból adódott, amit szintén Szvorényi József írt le az Új Magyar Múzeum I. kötetében, hogy „ezen kápolnát, a főtemplom utolsó maradványrészét, még csodálhatták. Mint különös jelenségét emlegetik e kápolnának: Corvin Mátyás címerét. Volt pedig ez egy kőből metszett holló, gyűrűt tartva csőrében, s a boltozat középtéglájából vasrudon csüngvén le. E rud úgy vala a boltozatba építve, hogy kétség sem lehet a szemtanúk bizonyításaként, miként a kápolna eredeti fölállásakor falaztaték oda.”<sup>23</sup> A *Névtelen Szemtanú* 1818-ból I. Mátyás király sírkápolnájával kapcsolatban a legfontosabb tapasztalatait foglalja össze. „Balfelől [a bazilika bal felén] állott Corvinus Mátyás király kápolnája, a mostani Püspöki Udvarban: hajó formájú, s ékes készületű volt, fenn állott 1800. eszt. eig ... 1789. esztendeig Isteni szolgálat tartatott benne 'a német Hívek számára; belől azon bolt-hajtáson, melly a Sanctuariumot a templom derekától elválasztá, egy vas rudon lefüggött Mátyás Király' hollós címere igen

díszessen. Láttam ezt több ízben ennen szememmel; kár volt legalább ezt a pusztítástól még nem menteni!!”<sup>24</sup>

Erre a feltehetően függőzáróköves boltozatú sírkápolnára utal Ludovicus Tubero is azon a helyen, ahol leírja Miksa római király diadalmas bevonulását a városba, midőn a királyi bazilikában megrendülten „észrevette Corvinus Mátyás címerét, amely a sírja fölött újonnan volt a falra vésvé (supra tumulum eius de more parieti recens affixis) ezzel a felirattal együtt: »E márvány alatt nyugszik Corvinus Mátyás, akiről tettei azt mutatják, hogy Isten, sorsa pedig, hogy ember volt.«”<sup>25</sup> Hogy ez már nem az ideiglenes sírhelynek leírása, bizonyítja Tuberonak az a másik megjegyzése, miszerint Mátyás testét halála után csupán 16 napig tartották a templom közepén a pusztai földben,<sup>26</sup> a pompás temetési szertartás kezdetekor azonban „a ravatalt már a templomnak abba a részébe vitték, ahol a Mátyás költségén csodálatos művészettel készített *kőboltozat épült.*”<sup>27</sup> Egyébként így kap értelmet egyrészt Heltai Gáspárnak az a megjegyzése, hogy Mátyás temetése előtt „*megnyiták kedig a zsellyét*, hogy minden ember megláthattya vala a királynak ábrázattját,”<sup>28</sup> amellyel magának az ideiglenes sírból történő kiemelésnek állít emléket, függetlenül attól, hogy Bonfini nyomán a két temetést egy ünnepi eseménnyé csúsztatja össze. Másrészt így válik érthetőbbé Bonfininek az a beszámolója is, miszerint Corvin János apjának ideiglenes sírja elé óránként himnuszokat éneklő kórust rendelt,<sup>29</sup> hogy e templomi szolgálattal kegyeleti őrséget állítson Mátyás király lelki üdvösségének a végleges sírba történő átszállításáig tartó időszakban.

A függőzáróköves boltozatú sírkápolnába helyezett végleges sír bizonyos elkészültére bizonyíték az is, hogy az újonnan megválasztott király csak akkor koronázthatott volna meg a királyi bazilikában, ha elődjét már a végső sírjában eltemették. Tehát az ünnepélyes temetéskor, április 25-én, és II. Ulászló koronázásakor, szeptember 18-án, valamint Miksa katonáinak betörésekor, november 18-án a díszes boltozat már készen állhatott, amelynek mennyezeti részeként a Corvin Mátyás címere is ott díszlett, csak maga a síremlék építménye nem volt készen. Ezek szerint Mátyás temetésének napjától Miksa templomi bevonulásának időpontjáig a rendelkezésre álló 7 hónapnyi idő sem volt elegendő a teljes síremlék elkészítéséhez. Bonfini tanúsága szerint ugyanis a király holttestét meggyalázva, Miksa három vallon martalóca úgymond „az isteni Mátyás sírja fölött öldökölt” (*supra divi Matthiae sepulchrum obtruncasset*).<sup>30</sup> Valószínű, a Tubero által említett sír fedőlapja fölött dulakodtak, illetve azt feszítették föl, amelyet nem tehettek volna meg ilyen egyszerű módon a végleges mauzóleum építményének meglétekor. A tekintetben igaza van Kerny Teréziának, hogy a jelenleg ismert írott forrásaink semmit nem közölnek az elkészült síremléssel kapcsolatban,<sup>31</sup> azonban mind Bonfini, mind pedig Tubero a már készen állott kőboltozatos kápolnát a fentiekben idézett módon szóba hozza.

Ez a sírkápolna magával a sírral sok-sok viszontagság ellenére, amint láthattuk, egészen 1800-ig megmaradt. Ha írott források nem is, de képi ábrázolások némi bizonyosságát adják annak, hogy I. Mátyás királynak az északi mellékhajóhoz illesztett sírkápolnája milyen külső formával rendelkezhetett. 1593-ból Wilhelm Dillich és 1601-ből Wilhelm Peter Zimmermann metszete (3. ábra) északnyugatról ábrázolják a várost, s így a királyi bazilikának épp az északi oldalát mutatják. Jól látszik a templom elnagyolt képén is a meg-

nyújtott szentély, valamint a késő gótikára oly jellemző csúcsíves ablakokkal ellátott és tűhegyes támpillérek által megtámogatott északi kápolnasor, amelyet ma már az azóta feltárt alapok is igazolnak. Az ábrázolásokról a részletek nem tűnnek elő, de ha késő gótikus kápolnáról van szó, akkor elsősorban kortársaira, a csütörtökhelyi plébániatemplom és a szepeshelyi prépostsági templom mellé épített Szapolyai-kápolnákra kell gondolnunk Marosi Ernő nyomán – több okból is.<sup>32</sup> I. Mátyás király bécsi helytartói, a Szapolyai-testvérek közül Imre gróf Csütörtökhelyen (Spišský Štvrtok) már az 1470-es években elkezdte építtetni a plébániatemplom déli oldalán elkülönülő sírkápolnáját (4. ábra), de végül Szepeshelyen (Spišská Kapitula) temették el, ahol testvére, Szapolyai István épp olyan különálló családi sírkápolnát építtetett 1488–1493 között a csarnoktemplommá alakított hosszház szintén déli oldalán (5. ábra).<sup>33</sup> Mátyás már elkezdett székesfehérvári szentélybővítésének tervezője tehát feltételezhetően ugyanaz a bécsi mester vagy építészker lehetett, mint a csütörtökhelyi vagy a szepeshelyi Szapolyai-kápolnáké, amelyek mintegy első próbálkozásként mintául szolgálhattak a királyi sírkápolna kialakítása számára.

Jelentősebb írott forrásaink alapján tehát I. Mátyás király sírhelye építésének keretét adó kronológiája a következő:

1470-es évek a csütörtökhelyi Szapolyai-kápolna építése

1480. esztendő a székesfehérvári Szűz Máriáról elnevezett királyi bazilika késő gótikus bővítésének megkezdése.

1488–1493 a szepeshelyi Szapolyai-kápolna építése

1490. április 6. I. Mátyás király halála.

1490. április 7. a temetési menet elindulása Bécsből.

1490. április 9. (éjszaka) Székesfehérváron Mátyás testét a királyi bazilika közepén a földbe helyezik ideiglenesen, mert tervezett sírkápolnájában többek között az épített kőszír sem készült el még.

1490. április 25. ünnepélyes temetés, melynek alkalmából kiemelik Mátyás földi maradványait a templom közepéből („megnyitják a zsellyét”), és átviszik az épített kőszírral már ellátott kápolnába, az északi mellékhajó kőboltozatos bővítményébe.

1490. szeptember 18. II. Ulászló koronázásának szertartása a királyi bazilikában.

1490. november 18. Miksa római király katonái kegyeltsértőn dulakodnak Mátyás király említett, címerével ellátott kőboltozatos sírkápolnájában közvetlenül a sír fölött.

1490. november végétől nem tudunk semmit magáról a Mátyás-síremlékről, még az is lehetséges, hogy egyáltalán nem készült el.<sup>34</sup>

1543. szeptember 3. Szulejmán szultán elfoglalja Székesfehérvárt.

1688. május 19. Székesfehérvár visszafoglalása a töröktől.

1699–1799 I. Mátyás sírkápolnájának két szintje az újkori prépostsági kápolna helyiségéül szolgál.

1800-ig, a kápolna lebontásáig még látható volt Corvin Mátyás hollós címere a kápolna boltozatán.

## 2. Antropológiai értékelés: Hunyadi Mátyás testi karakterjegyei

Nagy valószínűséggel I. Mátyás király sírja a királyi bazilika északi mellékhajójának bővítményében helyezke-

dett el, és nem a megnagyobbított késő gótikus templom főszentélyében. Annál is inkább, mert a gótikus szentély apszisának közepén egyetlen egy kőépítésű sírhelyet sem találtak. Ezzel szemben maradványaiban kimutatható a Mátyás-féle szentélybővítésnek egy olyan épületrésze, amelynek területén nemcsak épített kőszírt találtak, hanem abban egy 50 év körülinek nyilvánított csaknem teljes csontvázat (I/9)<sup>35</sup> is több személy maradványainak földszíraival körbe véve. Ez a késő gótikus szentélybővítéssel egyidős épületrész pedig nem más, mint egy 15. századi király maradványait magába foglaló, az északi mellékhajóhoz hozzátoldott kápolna, amelynek külső falazására utaló sarka a keleti oldalról máig megmaradt.<sup>36</sup> Ezen épületrész építésének kezdete kijelöli azt az idői intervallumot, amely során királyi temetkezési helyül szolgálhatott 1480 és 1543 között. *Terminus a quo*, a Mátyás-féle bővítés megléte előtt templomon kívüli helyként itt nem létesítettek királyi sírt; *terminus ad quem*, az 1543-as török megszállás után pedig keresztyén királyok nem temetkezhetek a területén. Ha arra gondolunk, hogy ezen időszakban a számba jöhető 4 magyar királyt figyelembe véve, I. Mátyás után eltemetett 3 uralkodó közül II. Ulászló 60 éves, II. Lajos pedig 20 éves volt, valamint az 53 éves – tehát korban megfelelő – I. János király holttestét I. Szulejmán kívánságára szétszorták vagy átszállították a székesfehérvári Szent Mihály templomba, akkor ezen a 15. században épült északi hajó bővítményének területén kiépített kőszírban lévő I/9. sorszámú csontváz csak I. Mátyás királyé lehet.

Ezek után érdemes figyelmünket az északi mellékhajó bővítményének területén talált egyetlen épített – feltehetően királyi – sír I/9. számú csontvázának azonosítására fordítanunk. A sírt a benne lévő csontvázalattal együtt már Henlszmann Imre feltárta 1874-ben, azonban a helyszínen hagyva, visszatemette, a körülötte lévő két másik csontvázat pedig kiemelte. A sír másodszori feltárását és a csontváz kiemelését száz évre rá Kralovánszky Alán végezte el 1971-ben, további három csontvázat is találva az épített sír szomszédságában. I. Mátyás király sírkápolnájának keletre eső – a XLVIII. ásatási szelvényének – területén talált bolygatott csontvázakat Kralovánszky a prépostsági temető részeként tartotta számon.<sup>37</sup> Noha Mátyás király családtagjaként még nem történt beazonosításuk, talán ez nem is lehetséges, viszont maradványaikban azon áldozatokra is gondolhatunk, akiket Miksa császár martalócainak öldöklése következtében 1490. november 18-án a királyi sír fölött megölték, és a helyszínen gyorsan eltemettek.<sup>38</sup>

A továbbiakban az I/9. számú csontváz antropológiai vizsgálatának eredményeit<sup>39</sup> vetjük egybe a Bonfini által lejegyzett, Mátyásra jellemző karakterjegyekkel, valamint a királyról készített hitelesnek tekinthető képmásokkal. Bonfini hű szemtanúnak számít, hiszen nemcsak síremlékét látta, hanem még életében személyesen ismerte a királyt és beszélt vele. Az uralkodó testi megjelenítésének Bonfini általi pontos leírására tehát feltétlenül támaszkodhatunk. Az ábrázolások tekintetében pedig valamennyi középkori királyunktól eltérően Mátyásról számos karakteres képmás maradt fenn, aminek alapján a király portréja még az utókor előtt is ismerősnek számít. Az embertani vizsgálatok és a korabeli leírások, illetve ábrázolások a következő esetekben mutatnak meglepő azonosságot Hunyadi Mátyás alakjával:

1. Bonfini szerint Hunyadi Mátyás „termete a közepesnél kissé magasabb volt” (*Matthiae statura corporis fuit*



aliquando maiuscula, quam mediocris),<sup>40</sup> amely megállapítást az antropológiai vizsgálat is megerősíti: „testmagasságának alapértéke 169,05 cm, azaz *nagyközepes*.”<sup>41</sup>

2. Bonfininél a király „lábikrái ... némileg eltartóak” vagy másképpen fordítva, „eltérőek” (variusculae huic fuere tibiae),<sup>42</sup> mely kifejezést egzakt módon az embertani vizsgálat igazolta a csontlelet alapján: „a férfi alsó végtagja [tibia] tehát részaránytalan volt (orsócsont: 166,55 cm., combcsont: 173,50 cm)”, ráadásul „a sípcsontok közül a bal a hosszabb”.<sup>43</sup> Az aránytalanságnak ez a furcsasága némi görbületet adhatott a lábnak, melynek alapján nem véletlenül jegyezhetette meg Bonfini, hogy lovaglásra kiválóan alkalmas volt.

3. A humanista történetíró megfigyelése szerint Mátyás „nyaka és álla előreszögellt” (prominentiore collo et mento fuit), amit jól bizonyít az antropológiai megállapítás, miszerint „oldalnézetben a nyakszirt csaknem lecsapott, a nyakszirti kiemelkedés szokatlanul mélyen van.” Illetve: „az állcsúcs gyengén kiemelkedő”.<sup>44</sup> Az általában oldalnézeti Mátyás-portrék egyik jellegzetessége éppen a nyaknak ez az előreszögellése vagy csapottsága, amely oly karakteressé teszi az ábrázoltak személyét. Bizonyosság erre a király bautzeni szoborportréja éppúgy, mint a babérkoszorús profiljával ábrázolt érme vagy a Volterrában őrzött Marlianus-kódex négyzet alakú miniatúra arcképe.<sup>45</sup>

4. Mátyás homlokáról a történetíró csak annyit jegyez meg, hogy *frons vero parum spaciens* vagyis „nem nagyon magas”,<sup>46</sup> illetve más fordításban „homloka kissé magas”.<sup>47</sup> Az ellenmondásos fordítások értelmezését valójában a koponya antropológiai vizsgálata pontosítja: „a homlok mérsékeltlen hátrafutó”.<sup>48</sup> Ezt a megállapítást a hiteles Mátyás-portrék maradéktalanul bizonyítják.

5. Az I/9. sorszámú csontváz koponyájának profilja – a többi épített sírból előkerült koponyával ellentétben – megfelelőképpen illeszkedik a leghitelesebbnek tartott bautzeni szobor fejábrázolásának körvonalaiába (6. ábra).

6. Az előbbihez kapcsolódva, döntő jelentőséggel bír Skultéty Gyulának az I/9. sorszámú csontváz koponyájáról készített arckonstruktúrája.<sup>49</sup> Erről így ír maga az arc helyreállítója: „[I/9. férfi] esetében a csontos arcváz a rekonstrukció során aránylag kerek arcot eredményezett enyhén hajlott, vaskos orral. Az arc kissé megemelt tartását az öreglyuk melletti bütykök enyhén ferde síkja indokolta. Támogatja ezt a beállítást a külső nyakszirti kiemelkedés (protuberantia occipitalis externa) antropológusok által szokatlanul mélynek ítélt helyzete. A hosszabb haj ellenére az arcot bajusz és szakáll nem fedi, s ezzel, a művészettörténeti tájékoztatást figyelembe véve, a korabeli gyakorlathoz igazodik.”<sup>50</sup> Ezzel a megjegyzésével gyakorlatilag egy olyan 15. századi király portréjára utalt, aki az ábrázolásokon borotvált arccal jelenített meg. Kimondatlanul Mátyás királyról van szó. Skultéty Gyula rekonstrukciója az említett markáns orral, a nyak tartásával, a kerek arccal, az „elégge széles szájjal” – amit Bonfini nem hagyott ki leírásában (ore aliquando latiore)<sup>51</sup> – és a hosszú haj hozzáképzelése nyomán a bautzeni Mátyás-portréval való meghökkentő hasonlatosságával a koponya eredete egyedül Hunyadi Mátyás személyéhez köthető (7. ábra).

7. Bonfini leírásaiban találunk olyan karakterjegyeket, amelyek az antropológiai vizsgálat adattárában nem kerül-

tek publikálásra, így ellenőrizni nem tudjuk azokat. Ezek egy későbbi vizsgálatnak lennének kiemelt szempontjai, mint a *széles váll* (latis humeris) és a *domború mellkas* (patente pectore),<sup>52</sup> valamint az a sérülés, amelyet a király a majdnem tragédiába fúló moldáviai hadi vállalkozásában szenvedett el.<sup>53</sup> A sérülést egy közelről leadott nyíllövés okozta, melynek következtében a nyílvessző vashegye oly mélyre fúródott Mátyás hátába, hogy a vessző kitépése ellenére a vashegy a testében maradt s okozott állandó fájdalmakat, míg végre a seben belül eltokosodva, négy év után magától kitolódott. Azt, hogy ennek a sérülésnek nyoma az I/9. sorszámú férfi csontvázon föllelhető-e, egy újabb célzatos vizsgálat derítheti ki. Ugyanis a szövegben szereplő megsérült „gerinc”, vagy „hát” – latin eredetiben a *dorsum* –, lehetséges, hogy a csontváz egyik megmaradt bordáján mutatható ki, talán éppen azon, amelyről az antropológiai vizsgálat csak ennyit jegyez meg: „Egy bal bordán gyógyult törés nyoma.”<sup>54</sup>

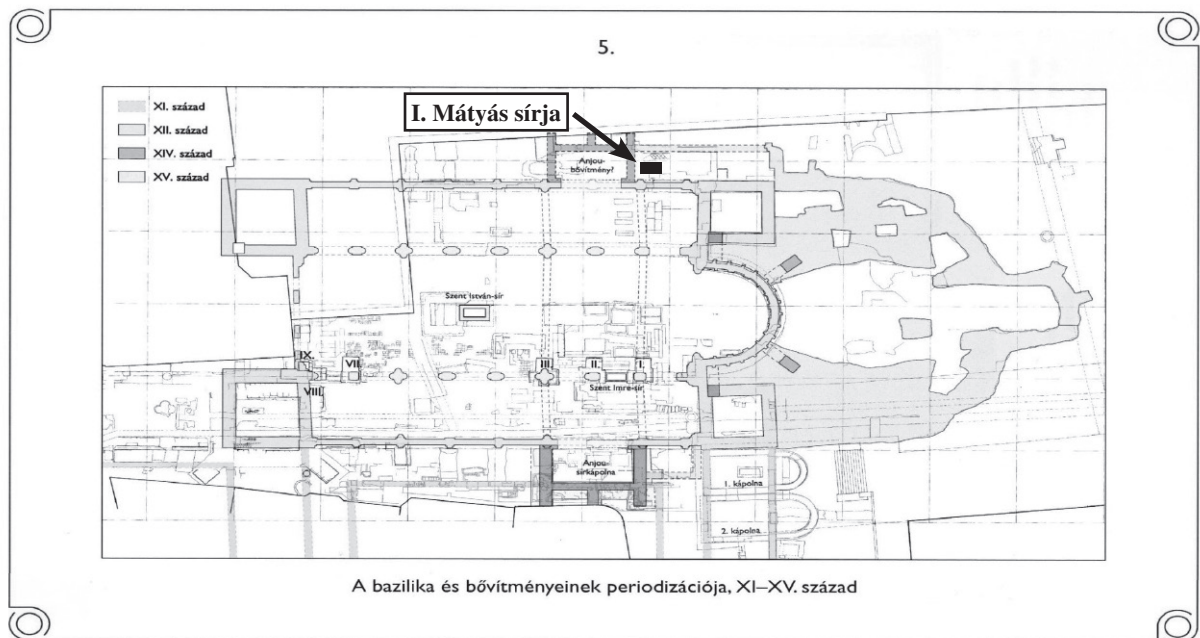
A Bonfini által lejegyzett karakterjegyekkel, illetve a korabeli hiteles portréábrázolásokkal összevetve, az antropológiai vizsgálatnak mindezek a megállapításai az I/9. férficsontváznak I. Mátyás király személyével való azonoságát valószínűsítik. Természetesen a biztos választ egy újabb, a pontosítás érdekében elvégezendő embertani vizsgálat mondhatja ki. Ennek reményében Hunyadi Mátyás földi maradványai várják, hogy a humanista uralkodó mielőbbi méltó végtisztességét megkaphassa, és új sírja végre felszentelésre kerüljön.

\* \* \*

Mátyás király előbbieken elemzett földi maradványa a tömegsírboltból történő kiemelés, elszállítás és újratemetés révén kaphatja meg a bibliai József patriarcha példája nyomán kijáró tiszteletet. Az eltelt félezer év ebben az esetben sem feledtetheti az utókor kötelességét. A hajdan megfelelő környezetet adó székesfehérvári Nagyboldogasszony-bazilika elpusztult, ezért csontjainak elszállítása indokolt. Végző helyének pedig minden meg gondolás szerint egyedül az a budai Vár adhat otthont, amelyet Hunyadi Mátyás reneszánsz palotájával, humanista udvarával és a Corvinák könyvtárával tett világhírvé. A budai Várban pedig mi is lehetne méltóbb és illőbb sírhelye, mint az általa bővített és gazdagított Nagyboldogasszony-templom, amelyben mindkét esküvőjét tartotta, s amelyet egyébként is Mátyás templomnak neveznek. Ahogy a székesfehérvári bazilikában sajátosan jelölte ki sírkápolnáját, a budavári templomnak is ugyanúgy az északi mellékhajója oldalához illesztett kápolna adna helyt magának a sírnak és a reá épülő emlékműnek. Valamikor ez az északi bővítmény a Garaiak sír-kápolnája volt, amelyben Hunyadi László jegyesét, Garai Máriát eltemették. Tehát éppúgy külsejében, mint történelmi vonatkozásában Mátyás király sírkápolnájának méltó helyszíne lehetne a Schulek Frigyes által érett gótikus stílusban átalakított, s azóta Szent István-kápolnának titulált épületrész. Ebbéli elhelyezésében félezer év után a felkelő nap sugaraival először nemcsak Mátyás sírkápolnáját érintené újra, hanem az utókor lelkében a történelmi idők és az örökkévalóság közti termékeny viszonyt is felvillantáná.

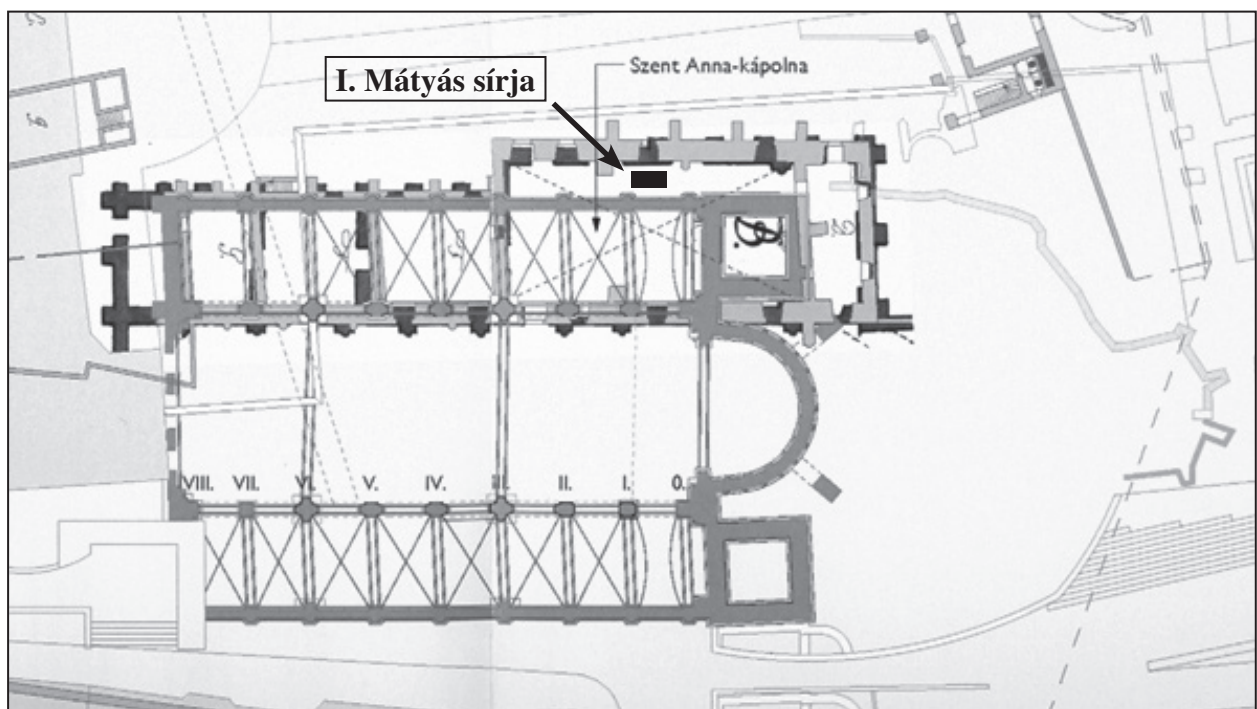
Békési Sándor

## ÁBRÁK



### 1. ábra

I. Mátyás feltételezett sírja a székesfehérvári bazilika 15. századi bővítésén belül (Szabó Zoltán felmérésére bejelölve. *A székesfehérvári királyi bazilika építéstörténete*. Budapest, 2010, Balassi, 5. képmelléklete)



### 2. ábra

I. Mátyás feltételezett sírja a 18. századi rekonstruált alaprajzon. (Szabó Zoltán rajzára bejelölve. *A székesfehérvári királyi bazilika építéstörténete*. Budapest, 2010, Balassi, 11. és 12. közötti képmelléklete alapján.)





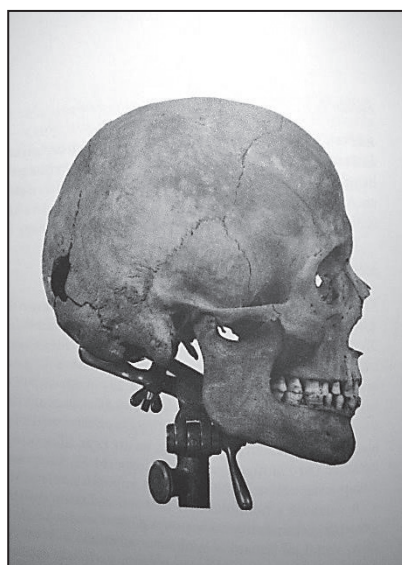
3. ábra  
Wilhelm Peter Zimmermann metszete Székesfehérvár ostromáról, 1601.



4. ábra  
A csütörtökhelyi Szapolyai-kápolna

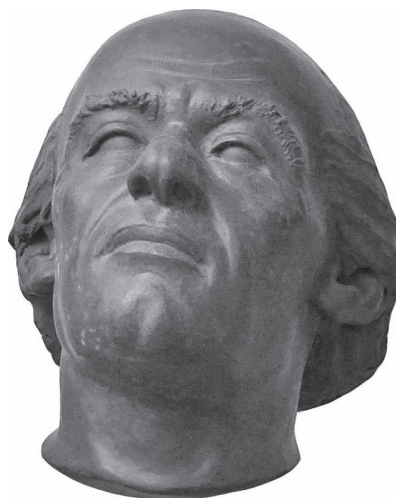
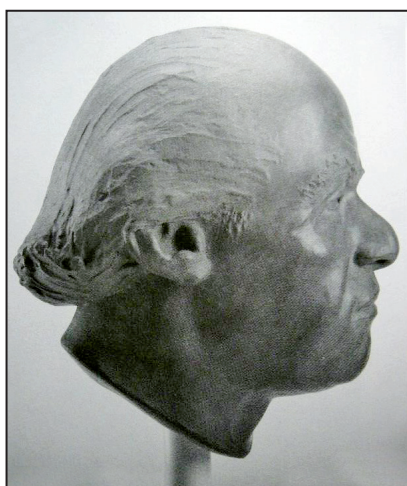
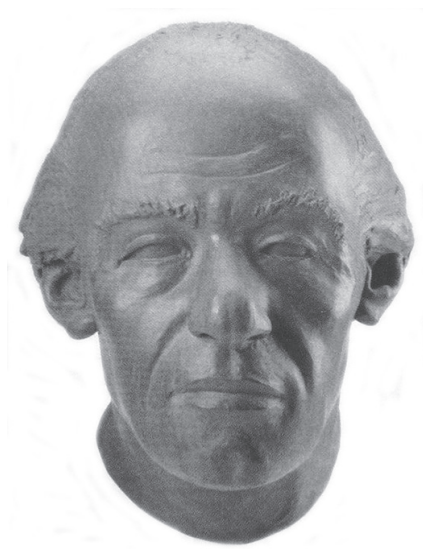


5. ábra  
A szepeskáptalani Szapolyai-kápolna



6. ábra  
I. Mátyás feltételezett koponyája (I/9. számú csontvázról) összevetve a bautzeni szobor portréjával.





## 7. ábra

I. Mátyás bautzeni szoborfeje és az I/9. számú csontvázlelet koponyájáról Skultéty Gyula által készített rekonstrukció.

### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> 1Móz 50,25–26. A szarkofágot a szöveg héberül áron, a (szövevség) láda kifejezésével, a Septuaginta görögje pedig *szophosz*, vagyis zárt koporsó értelmében adja vissza.
- <sup>2</sup> 2Móz 13,19. Ezekben a részekben már csontokról (osztá) van szó.
- <sup>3</sup> Józs 24,32
- <sup>4</sup> Buzinkay Géza: *Kő se mutatja helyét. A királysírok pusztulása*. Budapest, 1986, Corvina; Hankó Ildikó: *Királyaink tömegsírban. A magyar királysírok sorsa Géza fejedelemtől Szapolyai Jánosig*. Budapest, 2004, Magyar Ház.
- <sup>5</sup> Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázletelei*. In Éry Kinga (szerk.): *A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002*. Budapest, 2008, Balassi, 37–118.
- <sup>6</sup> Reissenberger Lajos és Henszlmann Imre: *A nagyszebeni és a székesfehérvári régi templom*. Budapest, 1883, Magyar Tudományos Akadémia, 62.
- <sup>7</sup> Dercsényi Dezső: *A székesfehérvári királyi bazilika*. Budapest, 1943, Műemlékek Országos Bizottsága, 60.
- <sup>8</sup> Marosi Ernő: *Mátyás király székesfehérvári sírkápolnája*. In Kralovánszky Alán (szerk.): *Székesfehérvár évszázadai. 2. Középkor*. Székesfehérvár, 1972, 172.
- <sup>9</sup> Balogh Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában*. I. kötet. Adattár. Budapest, 1966, Akadémiai, 187–188. Balogh Jolán: *Mátyás király és a művészet*. Budapest, 1985, Magvető, 188–191.

- <sup>10</sup> Balogh Jolán: *Mátyás király és a művészet* i. m. 190.
- <sup>11</sup> *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.7.110; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tizedei*. Ford. Kulcsár Péter. Budapest, 1995, Balassi, 871.
- <sup>12</sup> Balogh Jolán: *Mátyás király és a művészet* i. m. 189.
- <sup>13</sup> *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.240. Antonio Bonfini: *A magyar történelem tizedei* i. m. 898.
- <sup>14</sup> Hajnóczy Gábor (szerk.): *A reneszánsz művészet történetének olvasókönyve. I. XV. század*. Budapest, 2004, Balassi, 342.
- <sup>15</sup> Balogh Jolán: *Mátyás király és a művészet* i. m. 190.
- <sup>16</sup> *Commentarii de rebus*, Lib. III. Cap. VII.; Ludovicus Tubero: *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország)*. Ford. Blazovich László – Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994, Szegedi Középkorász Műhely, 152.
- <sup>17</sup> *Commentarii de rebus*, Lib. I. Cap. V. Ludovicus Tubero i. m. 64.
- <sup>18</sup> Szabó Zoltán: *A székesfehérvári királyi bazilika építéstörténete*. Budapest, 2010, Balassi, 15–26.
- <sup>19</sup> Szabó Zoltán i. m. 25–26.
- <sup>20</sup> Szabó Zoltán i. m. 15–16., valamint a 3–4. és 6. ábra.
- <sup>21</sup> Balogh Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában* i. m. 183.
- <sup>22</sup> Uo. 184.
- <sup>23</sup> Uo. 184.
- <sup>24</sup> Uo. 184.
- <sup>25</sup> *Commentarii de rebus*, Lib. III. Cap. VIII.; Ludovicus Tubero i. m. 153.
- <sup>26</sup> *Commentarii de rebus*, Lib. I. Cap. V.; Ludovicus Tubero i. m. 63.: „...Mátyást 16 nappal előbb éjjel titkon odaszállítván elhelyezték a

- csupasz földben, tudniillik nem adatott meg neki, hogy királyi sírba temessék, mivel síremléke még nem volt befejezve...”
- 27 Ludovicus Tubero i. m. 64.
- 28 Heltai Gáspár: *Krónika az magyaroknak dolgairól*. Budapest, 1981, Magyar Helikon, 391.; Ugyan figyelemre méltó Kerny Terézia egész más következtetése a Heltai féle „zselye” szóhasználatról, az viszont fontos felismerése tanulmányának, hogy a „zselye” szó „koporsót” jelent. Kerny Terézia i. m. 52.
- 29 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.240.
- 30 *Rerum Ungaricarum Decades*, 5.1.50; Antonio Bonfini i. m. 946.
- 31 „Jelen ismereteink szerint semmit sem lehet róla tudni.” Kerny Terézia: *Hunyadi Mátyás halála, temetése és székesfehérvári síremléke*. In Kerny Terézia – Smohay András (szerk.): *Mátyás király és a fehérvári reneszánsz*. Székesfehérvár, 2010, Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, 54.
- 32 Marosi Ernő: *Mátyás király székesfehérvári sírkápolnája* i. m. 173.
- 33 Marosi Ernő (szerk.): *Magyarországi művészet 1300–1470 körül*. I. Kötet. Budapest, 1987, Akadémiai Kiadó, 669. 680.
- 34 Kerny Terézia i. m. 56–57.
- 35 Az 1971-ben a XLVII:1 szelvényben Kralovánszky Alán által feltárt 95.4.16. leltári számú csontváz, amely a későbbi antropológiai vizsgálat publikálásakor I/9 sorszámot kapott. Éry Kinga i. m. 104–107.
- 36 Szabó Zoltán i. m. 25. a 41. jegyzet.
- 37 *Régészeti Füzetek*, Ser. I. 25. (1972) 79.; A kápolna keleti részén egymással párhuzamosan a II/14 sorszámú (95.4.13) 20 éves körüli férficsontváz, valamint a II/15 sorszámú (95.4.14.) 39–48 éves férficsontváz helyezkedett el. A kápolna nyugati részén a XLVII. szelvény I/9 sorszámú (95.4.16.) királyi sírban talált férficsontváz északi oldala mellett párhuzamosan a II/17 sorszámú (95.4.17.) 35–39 éves férfi feküdt. Éry Kinga (szerk.): *A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002*. Budapest, 2008, Balassi, 28. oldalt követő 13. ábra, valamint 220. oldal.
- 38 Michael Ebenheim nevű szemtanú jegyezte fel részletesen, hogy az öldöklés után a sírnál két lekaszabott magyar feküdt, akiknek vére a sírba és a sírra folyt rá, s akiket ott, a gyász feketéjével díszített széles kápolnában, a király címere alatt, a templomban temettek el. In Balogh Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában*. I. kötet. *Adattár*. Budapest, 1966, Akadémiai, 179.
- 39 Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázleletei (I. csoport)*. In Éry Kinga (szerk.): *A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002*. Budapest, 2008, Balassi, 104–107.
- 40 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.244; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tízedei*. Ford. Kulcsár Péter. Budapest, 1995, Balassi, 898.
- 41 Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázleletei (I. csoport)* i. m. 105.
- 42 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.245; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tízedei* i. m. 898.
- 43 Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázleletei (I. csoport)* i. m. 105.
- 44 Az előbb idézett helyeken.
- 45 Balogh Jolán: *Mátyás király arcképei*. In *Mátyás király emlékkönyv*. Első kötet. Budapest, é.n., Franklin, 462–464., 479–480., 504.
- 46 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.245; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tízedei* i. m. 898.
- 47 Geréb László fordítása. Bonfini: *Mátyás király. Tíz könyv a Magyar Történetből*. Budapest, 1959, Magyar Helikon, 339.
- 48 Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázleletei (I. csoport)* i. m. 105.
- 49 Skultéty Gyula: *Arcok a székesfehérvári királyi bazilikából*. In Éry Kinga (szerk.): *A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002*. Budapest, 2008, Balassi, 183. 89. ábra.
- 50 I. m. 180.
- 51 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.8.245; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tízedei* i. m. 898.
- 52 Uo.
- 53 *Rerum Ungaricarum Decades*, 4.1.225; Antonio Bonfini: *A magyar történelem tízedei* i. m. 548.
- 54 Éry Kinga – Marcsik Antónia – Nemeskéri János – Szalai Ferenc: *Az épített sírok csontvázleletei (I. csoport)* i. m. 105.

## KITEKINTÉS

### A Theologiai Szemle 1958-ban indult új folyamának első évtizedei

*Az 1925-ben alapított Theologiai Szemle 10 éves „kényszerhallgatás” után 60 évvel ezelőtt, 1958-ban szólalhatott meg újra. Ma talán el sem tudjuk képzelni micsoda öröme és sikere volt ez azoknak a protestáns teológusoknak, akik szívükön viselték a határon inneni és túli magyar nyelvű teológiai tudományosságot, a világkeresztyénség dolgai iránti érdeklődést, érzékenységet, valamint a hazai felekezeti közti kapcsolatokat teológiai aspektusának alakulását. Hogy hogyan reflektálta a Szemle az elmúlt 60 esztendő hazai és külföldi egyházi, teológiai, és nem utolsósorban társadalmi valóságát/változásait, két lépésben mutatjuk be, részben elvi, részben praktikus megfontolásból. Az alábbiakban Reuss András evangélikus teológus, professor emeritus írását olvashatjuk, amelyben a szerző – személyes érzéseit sem titkolva – elemzi és méltatja e szakfolyóiratot az újraindulástól a rendszerváltozásig. A folytatásról napjainkig – Deo adiuvante – a következő számban olvashatunk. (a főszerkesztő)*

Hatvan évvel ezelőtt, az 1958 májusi számmal indult másodszor is újra a Theologiai Szemle, mint „a magyarországi evangéliumi protestantizmus havi folyóirata”, amelyet ettől kezdve a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa adott ki. A most már közel 100 éve alapított

folyóirat történetében ez megemlékezésre méltó epizód. Az 1925-ös megalapítása után 1944-ig tartott a folyóirat első korszaka. A háború utáni bátor, de az akkori gazdasági és elsősorban politikai körülmények között kudarcra ítélt próbálkozás (1947–1948) volt az első újraindulás. Tíz év

elteltével és másfél évvel az ötvenhatos forradalom leverése után 1958-ban volt a második: ez az „új folyam” kezdete. Nem kell különös fantázia annak belátásához, hogy „a poraiból megelevenedett”<sup>1</sup> Theologiai Szemlének ez a ma is eleven új folyama az előzmények után milyen nagyszerű fejlemény volt. Elismerést érdemelnek a debreceni teológiai tanárok és a Református Egyház Egyetemes Konventjének tisztségviselői, akik szívükön viselték a teológia művelésének ügyét és elérték az indulás engedélyezését. Még akkor is, ha az újraindulás számos vonatkozásban gúzsba kötött táncolással jellemezhető.

Az 1925-ös megalapítás nyolcvanéves évfordulója alkalmából rendezett debreceni konferencián<sup>2</sup> Fekete Károly történeti áttekintésében a második újraindítás utáni első korszakot az 1958–1991 közötti évekre teszi. Egészében egyet lehet érteni ezzel a korszakolással. Így bátorokodtam a szerkesztői kéréstől eltérve nem az első 25 évre, hanem az első évtizedekre tekintettel lenni. Nyilvánvaló persze, hogy a közös gondolkodás változásai aligha köthetők évszámokhoz. Az említett előadás a korszakot ezzel a jellemzővel ragadja meg: „Együttműködő teológiai hozzáállással, politikailag tematizálva és egyházpolitikai kontroll alatt.”<sup>3</sup> Hiszen az újrakezdés engedélyezésének nyilván voltak megszabott feltételei.

Ezen a ponton szeretném megvallani, hogy az újrainduláskor, amikor másodéves teológiai hallgató voltam, és még azután is hosszú ideig milyen viszolygással vettem kézbe a Theologiai Szemlét, ha egyáltalán kézbe vettem. Nem tudtam szabadulni attól a gondolattól, hogy az ötvenhatos forradalom után számos olyan írás jelent meg benne, amelyet szerzőjük talán templomi gyülekezete előtt sem olvasna fel. Az akkori hatalom iránti lojalitást kifejező írásokról olykor úgy beszélnek – nemcsak a Theologiai Szemlével kapcsolatban –, hogy ezt az árat kellett fizetni az igényes teológiai tanulmányok megjelenési lehetőségért. Az idősebb nemzedék részben saját emlékei alapján, a fiatal remélhetőleg tanulmányaiból jól ismeri ennek a kornak a dilemmáit: kompromisszum, kollaboráció, hitvallás, szolgálat vagy diakónia.<sup>4</sup> Szép feladat lenne ebből a szempontból a Theologiai Szemle új folyamánál ilyen tanulmányozása és kiértékelése is. Nem azért, hogy szentté avassunk egyes embereket, sem azért, hogy elítéljünk másokat. Inkább azért, hogy tanuljunk a múltból. A történelemtől ugyanis azt mondják, hogy ismétli önmagát. Jó lenne felvértetni magunkat és a ránk bízottakat, hogy meg ne ismételjük az egykor elkövetett hibákat.

Az évek multáival az első korszakban megjelent írások közül azonban mégis több százat olvastam el. Ezek részletekbe menő értékelésre sem a hely szűkös volta, sem az idő hiánya miatt nem vállalkozhatom. Lélegzetelállító látni, hogy a legnehezebb társadalmi és egyházpolitikai időkben is voltak olyan lelkesek, akik nemcsak elmélyedtek a teológia tudományában vagy az emberi műveltség megismerésében, hanem még azt a fáradságot is vették, hogy erről kollegáiknak beszámoljanak. Voltak, akik éberen és kritikusan olvastak és nem félték közreadni véleményüket vagy kérdéseiket. Meglepő, hogy miközben tilalmakkal és más adminisztratív eszközökkel megnehezült a kapcsolattartás a külföldi hittestvérekkel és egyházakkal, mégis – késedelemmel ugyan – újabb és újabb tájékoztatások és ismertetések jelentek meg külföldi könyvekről, teológiai vitákról és egyházi, hazai és kül-

földi kulturális eseményekről. Hálások lehetünk azoknak, akiknek a személye feledésbe merült, de a maguk idejében javára voltak a teológiai közéletnek és munkásságuk gyümölcseit ma is ízlelgethetjük. Munkásságukat a hatalom nemcsak megtűrte, hanem – bármily különösen hangzik – igényelte is, hiszen az ő tanulmányaik nélkül az egyházi sajtótermékeket a legtöbben kézbe sem vették volna. Érdekes mozzanat, hogy evangélikus oldalról olyan szerzők is fórumhoz jutottak, akik egyfajta feketelistán voltak egyházunkban, és olyan témákkal hozakodhattak elő, amelyek nem feleltek meg az elvárt vonalnak, és amelyekre másutt ezért sajnálták a papírt és a nyomdafestéket. Vajon „az egyházpolitikai zablá” hatósugara nem terjedt túl az adott egyház püspöki stb. jurisdictióján?

Hatvan év bőven elegendő idő ahhoz, a digitális korban még inkább, mint korábban, hogy valami korszerűtlenné váljék. Az ember azonban nemcsak a mában él, hanem története van, amelyet ismernie kell, hiszen a múltban gyökereznek a mai kérdések is. Nagy segítség mindazoknak, akik az elődök munkáját és eredményeit, küzdelmeit és botlásait is meg akarják ismerni, hogy az utolsó néhány évfolyam kivételével digitálisan mindenki számára elérhető a folyóirat teljes anyaga, az abban való tájékozódást segítő – a teológiai tudomány enciklopédikus felosztását követő és a szerzőket felsorakoztató – repertóriummal együtt.

Az első évfolyamot felhívással zárták az egykori szerkesztők: „Ápoljuk, gondozzuk, szeressük, segítsük, bíráljuk, hogy hibáitól és fogyatkozásaitól meg tudjon szabadulni és egyre jobban tudja szolgálni közös egy Urunk dicsőségét, az egyház javát, a szolgatársak építő munkáját.”<sup>5</sup> Ma is aktuális ez, mert teológiai közéletre bátorít. Gyülekezeti lelkészekként ne teológiai Robinsonok legyünk, akiknek nincs kivel teológiáról beszélniük. Ne csak spirituális rendezvények szervezői és spirituális közösségek menedzserei, hanem a *theologia sacra*, az ige és az üdvözítő hit tudományának szenvedélyes és elkötelezett művelői is legyünk. Magyarországi evangélikusok és reformátusok ne csak idegen nyelvű irodalomból ismerjük meg egymást, hanem olvassuk egymást, beszéljünk egymással teológiai kérdésekről is és írjunk tanulsággal egymás számára. Legyen féltett, megbecsült, pártolt kincsünk a múlt Theologiai Szemléje a jövő Theologiai Szemléjével együtt, amely mindnyájunkra rábízott közös feladat.

*Reuss András*

#### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> Az 1958-as évfolyam decemberi számában szerkesztői előszóban, a borítón.
- <sup>2</sup> Vö. Bodó Sára: A Theologiai Szemle mint lehetőség és forrás a teológiai oktatásban. *Theologiai Szemle* (49) 2006/1, 43–46. Fabiny Tibor: A Theologiai Szemle 80 évének evangélikus egyházi értékelése. *Theologiai Szemle* (49) 2006/1, 46–49. Hafenschér Károly: A Theologiai Szemle 80 éves. *Theologiai Szemle* (49) 2006/1, 49–50.
- <sup>3</sup> Fekete Károly (ifj.): A Theologiai Szemle szerepe a magyar teológiai gondolkodás történetében – református szemmel. *Theologiai Szemle* (49) 2006/1, 38–43, pontos hely: 41.
- <sup>4</sup> Vö. például Helmut David Baer: *Kompromisszum vagy kollaboráció? A magyar evangélikus egyház stratégiái a kommunista berendezkedés idején*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2018.
- <sup>5</sup> Az 1958-as évfolyam decemberi számában szerkesztői előszóban, a borítón.



# Prédikációelemzés és -ismertetés

## *Jonathan Edwards: Bűnösök egy haragos Isten kezében*

### A prédikáció történeti háttere

Jonathan Edwards leghíresebbé vált prédikációját 1740-ben írta,<sup>1</sup> egy olyan időszakban, amikor igehirdetési stílusa, a híres vándorprédikátor, George Whitefield hatására, nagy változáson ment keresztül. Edwardsot a Nagy Ébredés iránti lelkesedése, és Whitefield megrázó hatású prédikációi arra indítják, hogy maga is kísérletezzon, és tökéletesítse igehirdetési stílusát. A „Bűnösök egy haragos Isten kezében” azzal a céllal született, hogy tökéletes ébredési igehirdetés legyen azaz, megtéretlen bűnösöket ébresszen fel, és hívja őket Krisztushoz. E prédikáció bizonyos Edwardnak arról a hitéről is, hogy csak a kárhozattól halálra rettenve juthatnak el az emberek a Krisztushoz való igazi megtérésre. A Nagy Ébredés felfokozott légkörében, sokszor voltak ilyen jellegű megtérési tapasztalatok. Ennek az igénynek megfelelően formálja Edwards retorikáját és prédikációs stílusát, melyben egyre inkább háttérbe szorul a mennyország és annak boldogsága, viszont előtérbe kerül a pokol és annak nyomorúsága. Ennek a formálódásnak köszönhetően született meg, több hasonló tartalmú prédikációja után a „Bűnösök egy haragos Isten kezében” mely az akkori ébredési igehirdetések egyik fontos példája, mely a rettegés végletekig való fokozásával akarja megmenteni a bűnösöket a kárhozattól.

Hogy a prédikációt ne értsük teljesen félre, a következő fontos tényezőket kell szem előtt tartanunk:

1. A prédikáció Edwards szándéka szerint arra szolgál, hogy valóságos megtérésre szólítsa fel a nem újjászületett embereket.
2. A Nagy Ébredés időszakában nem volt szokatlan, hogy megrendítő hatású prédikációk hangozzanak el a gyülekezetekben, és ezek gyakorta mély érzelmi reakciót váltottak ki a hallgatóságból.
3. Az akkori egyházi gondolkozástól távol állt minden allegorizálás, poklot éppolyan valóságosnak tartották, mint a mennyet, ezért nem volt olyan idegenszerű a poklóról prédikációt hallgatni, mint korunk emberének.
4. Az akkori, meglehetősen törvénykező szellemiségű puritanizmustól nem álltak távol az ilyen, szigorú, kiélezett üzenetek.

Mivel Jonathan Edwards tudta magáról, hogy nem oly magával ragadó szónok pl., mint George Whitefield, ezért igyekezett igehirdetését a tökéletes kompozícióval, és retorikai fogásokkal elsöprő erejűvé tenni. Hozzá kell tenni, hogy amikor ez a prédikáció elhangzott Jonathan Edwards saját, northamptoni gyülekezetében, nem maradtak feljegyzések arról, hogy különösebb hatást váltott volna ki a hallgatóságból. De ez talán nem is meglepő mivel, addigra több hasonló jellegű igehirdetést<sup>2</sup> hallhattak, és „Bűnösök egy haragos Isten kezében” gondolatai nem voltak ismeretlenek számukra. Azonban, amikor 1741. július 8-án Edwards a Massachusetts állambeli enfieldi gyülekezet templomában elmondta ezt a híres prédikációt, nem gondolta, hogy milyen megrendítő hatást váltott ki a gyülekezetből. Egy közeli lelkész feljegyzései szerint, abba kellett hagynia a prédikációt a hallgatóság jajgatása, sírása és kétségbeesett kiáltása miatt. „Ó pokolra jutok! – Mit tegyek, hogy megmeneküljek? – Ó mit

tegyek Krisztusért? – olyannyira, hogy a lelkész kénytelen volt félbehagyni a beszédet. A sikolyok és kiáltások áthatóak és megdöbbenőek voltak”.<sup>3</sup> A feljegyzés szerint Edwards maga is könnyekre fakadt, mikor látta az embereken a beszéd megdöbbenő hatását. Edwards úgy vélte, hogy igazi megtérés nélkül mind a pusztán vallásos, mind a nyilvánvalóan bűnös emberekre kárhozat vár. Ez ösztönözte őt arra, hogy a prédikáció kemény szavaival figyelmeztesse hallgatóságát a pokolbeli szenvedés szörnyű kínjaira, és arra ösztökélje őket, hogy az igaz megtérés gyümölcsét teremjék.

### A prédikáció üzenete

Isten az emberiségnek egy kivételes lehetőséget ad Krisztusban, hogy helyrehozza bűneit. Ezért az emberek számára alkalmat biztosít, hogy megjavítsák útjukat és megtérjenek Krisztushoz. Azonban, ha a valódi megtérés elmarad, kivétel nélkül minden emberre az örök kárhozat gyötrelme vár, melyben megtapasztalják majd a Mindenható Isten elviselhetetlen haragját. Az üzenet arányait tekintve, szinte kizárólagos hangsúlyt kap, a gonoszokra váró borzalmas szenvedés részletes bemutatása. A Krisztusban elérhető kegyelem említése csak a prédikáció legvégén egy-egy rövid bekezdésben történik.

Üzenetét tekintve, ez az igehirdetés nagyfokú hasonlóságot mutat más, ilyen jellegű beszédeivel, mint pl. „A gonoszok jövőbeli megbüntetése elkerülhetetlen és elviselhetetlen”.<sup>4</sup> Melyben a következő gondolatokat fejti ki:

1. Mit jelent Isten kötelezettségvállalása a megátalkodott bűnösök kezelésére.
2. Miért nem kerülhetik el a gonoszok semmiképpen a büntetést.
3. Semmiképpen sem tudják kiszabadítani magukat a pokolból, vagy bármi mást tenni a saját megkönnyebbülésükért.
4. Isten büntetése elviselhetetlen lesz.

### A prédikáció szerkezete

1. Textus és a bevezetés négy rövid pontja
2. A prédikáció tantétele (Doctrine)
3. 10 megfontolás (Considerations) a tantétel alátámasztására
4. Alkalmazás (Application) és annak részletezése további négy pontban.<sup>5</sup>
5. Befejezés: A gyülekezet tagjainak szóló figyelmeztetések, felhívás megtérésre

### A prédikáció részletes ismertetése

#### *1. Textus és bevezetés*

„Enyém a bosszúállás és megfizetés, a mikor lábuk megtántorodik; mert közel van az ő veszedelmük napja, és siet, a mi rájuk vár!” 5Móz 32,35

1.1. A bevezetőben, a textust magyarázva történelmi példaként hozza a hitetlen izraelitákat, akik bár Isten választott-

jai voltak és a kegyelem alatt éltek, mégsem teremtek Isten nagy kegyelemének megfelelő gyümölcsöt, ezért Isten haragjával kellett szembenéznük.

1.2. Bűnük és engedetlenségük miatt az izraeliták váratlan pusztulásnak lettek kitéve. Idézi a Zsolt 73,18–19: *Bizony síkos földön helyezted el őket; pusztaságokra vetted ki őket. Mind elpusztulnak egy szempillantásban! Elvesznek, elenyésznek a rettegéstől.* A természet megfigyeléséből hozza Edwards azt a példát, hogy aki csúszós helyeken jár, minden pillanatban eleshet, s sem tudja megmondani, hogy áll-e vagy ő lesz-e a következő, aki elesik. Amikor pedig elesik, az figyelmeztetés nélkül következik be.

1.3. Az engedetlen emberek maguktól fognak elesni (elpusztulni), anélkül, hogy valaki meglökné őket; hiszen aki csúszós talajon áll vagy jár, semmi másra nincs szüksége, csak a saját súlyára, hogy essen.

1.4. Az ok, amiért eddig nem estek el, csak az, hogy az Istentől kijelölt idő még nem jött el. De amikor az idő elérkezik, lábuk törvényszerűen el fog csúszni, és bekövetkezik pusztulásuk.

## 2. A prédikáció tantétele

„Semmi sem tartja vissza a gonosz embereket egyetlen pillanatban sem a pokolból, csak pusztán Isten tetszése”.<sup>6</sup> Isten önhatalmúlag, egyedül saját akaratából tartja vissza a gonoszokat a pokoltól, és nem azért mert valaki vagy valami akadályozná ebben. Továbbá semmilyen kötelezettség vagy megállapodás nem kényszeríti őt arra, hogy visszatartsa a gonoszokat a kárhozattól.

## 3. A 10 megfontolás (mellyel alátámasztja a tantétel igazságát)

3.1. Nincs olyan földi erő, emberi hatalom mely megtarthatná magát Istennel szemben. Isten nem csak képes a gonoszokat a pokolba vetni, de ezt könnyedén meg is teheti. Példaként hozza, hogy néha a földi uralkodóknak nehézséget okoz a lázadókat leverni. De nem így van Istennel. A gonoszok Isten előtt olyanok, mint „a pelyva a forgószél előtt; vagy a száraz tarló a tűz előtt”. Majd folytatja: „Könnyűnek találjuk egy főreg eltaposását és összepréselését, ami előttünk mászik a földön; ennyire könnyű az Istennek, ha tetszik neki, hogy az ellenségeit a pokolba vesse”.<sup>7</sup>

3.2. A Gonoszok megérdemlik, hogy pokolra vettessenek. Az isteni igazságosság nem gátolja, sőt segíti Istent abban, hogy elpusztítsa őket. A Lk 13,7-et idézi „És monda a vincellérnek: Íme, három esztendeje járok gyümölcsöt keresni e fügefán, és nem találok: vágd ki azt; miért foglalja a földet is hiába?” Nincs kifogás Isten igazságos ítéletével szemben, mivel a gonoszok nem termik a megtérés igaz gyümölcsseit.

3.3. A Gonoszok ebben a pillanatban is Isten általi, pokolra ítélet alatt vannak. Nemcsak igazságosan megérdemlik, hogy majd oda kerüljenek, hanem Isten törvényének ítélete szerint már a pokolhoz vannak kötve. Jn 3,18: „A ki hiszen ő benne, el nem kárhozik; a ki pedig nem hisz, immár elkárhozott, mivelhogy nem hitt.” Tehát az ige szerint, minden meg nem tért ember már elkárhozott, a pokolhoz tartozik.

3.4. A gonoszok, akik élnek, ugyanúgy Isten haragjának tárgyai, mint azok, akik most a pokolban gyötrődnek és érezik haragját. A gonoszoknak nem szabad azt gondolkodniuk, egyszerűen azért, mert nincsenek fizikailag a pokolban, hogy Isten nem haragszik rájuk. Ezután, hogy nyomatókat adjon szavainak, megszólítja a gyülekezetet: „Igen, kétségtelenül,

sokan, akik most ebben a gyülekezetben vannak, lehet, hogy nyugodtak, pedig azokhoz tartozik, akik most a pokol lángjaiban gyötrődnek.”<sup>8</sup> Majd, egy rettenetes, ugyanakkor szinte művészi képpel fokozza üzenetének hatását: „Isten haragja ég ellenük, a kárhozatuk nem álom; a gödör készen van, a tűz elkészült, a kemence már forró, készen áll arra, hogy fogadja őket; a lángok tombolnak és izzanak. A fénylő pallos megélesítve, és fölöttük tartják, és a gödör már nyitja a száját alattuk.”<sup>9</sup> Így fejezi ki Edwards, hogy a megtéretlen emberek, akik most élnek ugyanolyan rettenetes büntetést érdemelnek, mint azok, akik már a pokolban szenvednek.

3.5. Amikor Isten megengedi neki, Sátán készen áll arra, hogy a gonoszokra lecsapjon, és magához ragadja őket. Edwards egy bibliai képet használva, úgy ábrázolja a Sátánt és gonosz angyalait, mint kiéhezett oroszlánokat, aki áldozatulra lesnek, és készek magukkal ragadni a szerencsétlenséget, mihelyst Isten megengedi nekik. Hogy a Sátán még nem tudja magával ragadni szerencsétlen áldozatait, ennek semmi más oka nincs, minthogy Isten még nem engedi.

3.6. Ha nem lenne Isten uralma és korlátozása, akkor mivel a gonosz emberek lelkében pokoli elvek uralkodnak, a korlátozás megszűntével, azonnal meggyulladnának, és pokoli lángra gyúlnának. „A bűn a lélek romlása és nyomorúsága; természeténél fogva pusztító; és ha Isten korlátozás nélkül hagyná, nem lenne semmi másra szükség, hogy tökéletesen nyomorúságossá tegye a lelket. Az ember szívének romlottsága mértéktelen és határtalan dühében; és amíg gonosz emberek itt élnek, addig ez a tűz Isten korlátozása által meg van fékezve; ha szabadon engednék, felgyújtaná a természet folyását; és mivel a szív most a bűnben van elsüllyedve, úgyhogy ha a bűn többé már nem lenne visszatartva, akkor a lelket azonnal egy tüzes sütővé, vagy tüzes és kénköves kemencévé változtatná.”<sup>10</sup>

3.7. A gonosz ember nem érezheti magát biztonságban – egyetlen pillanatra sem – függetlenül attól, hogy egészséges, vagy az élet körülményei nyugalmat biztosítanak neki. Edwards az emberiség történelmi tapasztalatára hivatkozva kijelenti: „ember az örökkévalóság peremén áll”.<sup>11</sup> Rengeteg váratlan és elképzelhetetlen módja van annak, ahogy egy ember eltávozhat ebből a világból. Majd egy rendkívül szemléletes képpel mutatja be, hogy a bűnösök, milyen veszélynek vannak kitéve és milyen közel van hozzájuk a pokol. „A megtéretlen ember a pokol verme fölött jár egy rothadó fedélen, és számtalan hely van ezen a burkolaton melyek annyira gyengék, hogy nem viselik a súlyukat, és ezeket a helyeket nem látják.”<sup>12</sup> A halál nyilai fényes nappal láthatatlanul repülnek; a legélesebb látás sem ismeri fel őket.<sup>13</sup> Isten oly sok másféle feltárhatalatlan módon veszíti el a gonosz embereket a világból, és elküldi őket a pokolba.”<sup>14</sup> Végül hozzáteszi, hogy Istennek minden olyan eszköz, mely ahhoz kell, hogy a gonoszokat eltávolítsa ebből a világból, teljes mértékben, bármiféle korlátozás nélkül, azonnal a rendelkezésére áll.

3.8. A megtéretlenek óvatossága és gondoskodása, melylyel maguk vagy mások életét akarják megóvni, teljes mértékben hatástalan. Az emberi bölcsesség vagy körütekintés nem nyújt oltalmat Isten haragjával szemben. Ezt az is bizonyítja, hogy nincs észrevehető különbség a bölcs és ostoba emberek halála között.

3.9. A gonoszok, miközben a poklóról hallanak, azzal hitegetik magukat, hogy terveikkel, tetteikkel képesek lesznek magukat megmenteni. Pedig tudják, hogy csak kevesen

menekültek meg és a meghaltak többsége elkárhozott. „Minden gonosz ember igyekezete és terve, mellyel a pokoltól akarnak megmenekülni, miközben továbbra is elutasítják Krisztust, és így továbbra is gonosz emberek maradnak, egy pillanatra sem mentik meg őket a pokoltól”.<sup>15</sup> Hogy üzenetének hatását felerősítse, Edwards egy rövid, képzeletbeli beszélgetést ír le az egyik lélekkel, aki száznál is több alkalommal elárthatott magát azt gondolva, hogy elkerülheti a kárhozatot. Az elkárhozott lélek vallomása így szól: „Nem, soha nem akartam ide jönni: Másként terveztem a dolgokat az elmében; Azt gondoltam, hogy jól kitaláltam magamnak: azt gondoltam, hogy a rendszerem jó. Arra törekedtem, hogy hatékonyan járjak el; de váratlanul érkezett rám; Nem kerestem akkoriban, és így módon; tolvajként jött: A halál túljárt az eszemen: Isten haragja túl gyors volt számomra. Ó, átkozott ostobaságom! Én pedig hízelttem magamnak, és csalva álmokkal hitegettem magam, hogy miket teszek a jövőben; és amikor azt mondtam: Béke és biztonság, akkor hirtelen pusztulás érkezett rám”.<sup>16</sup> Edwards hangsúlyozza, végső soron semmi más nem mentheti meg az embert, csak ha a megfelelő időben él az Isten nyújtotta kegyelmi eszközökkel.

3.10. Isten soha nem ígérte, hogy megment bárkit is a pokoltól, kivéve azokat, akik Krisztushoz tartoznak a kegyelem szövetségén keresztül. Isten semmiféle kötelezettségnek nem vetette magát alá, semmilyen ígéretet nem tett, hogy az embert a pokoltól bármikor is megmentse Krisztuson kívül. És Isten mindazokat, akik e kegyelmi szövetséget elutasítják, teljesen igazságosan, már eleve kárhozatra ítélte. Ezeket az embereket Isten a pokol gödre fölé tartja, és haragja olyan nagy irántuk, mint azok iránt, akik már elkárhoztak és a pokol tüzeiben szenvednek. Ezután egy rendkívül szemléletes képpel mutatja be ezeknek az embereknek veszedelmes állapotát: „Az ördög várakozik rájuk, a pokol tátong számukra, a lángok összegyűlnek és villognak rájuk, és rájuk ragaszkodnának és elnyelnék őket; a saját szívükben feldűzött tűz megpróbál kitörni: és nem érdeklődnek bármely Közvetítő iránt, nincs olyan elérhető eszköz, amely biztonságot jelenthet számukra. Röviden, nincs menedékük; semmi, amit meg lehetne ragadni, mindaz, ami megőrzi őket bármely pillanatban az Isten pusztító önkényes akarata; és egy haragos, nem szövetséges, nem elkötelezett Isten türelme”.<sup>17</sup>

#### 4. Alkalmazás

Az alkalmazás bevezetésében Edwards először elmondja, hogy mi a prédikáció célja. Ezután röviden összefoglalja, ismétli a tíz „megfontolás” fontosabb gondolatait. Ezekben újabb művészi érzékkel megfogalmazott képekkel tovább fokozza a prédikáció addigi hatását. Végül következik az applikáció kifejtése négy pontban.

A prédikáció célját így fogalmazza meg: „Ennek a rettenetes témának használata, talán felébreszti a megtéretlen személyeket ebben a gyülekezetben. Amit hallottatok, az mindannyitok esete, akik Krisztuson kívül vagytok. A nyomorúság világa, az égő kénköves tó, alattatok helyezkedik el. Ott van az Isten haragja izzó lángjainak szörnyű gödre, ott van a pokol tágra nyílt szája; és nektek nincsen semmitek, amin meg tudnátok állni, vagy meg tudnátok kapaszkodni, nincs semmi köztetek és a pokol között, csak a levegő; csak Isten ereje és pusztító tetszése tart meg titeket. Ti talán nem érzékelitek ezt; úgy találjátok, a poklon kívül tartanak titeket, de nem látjátok meg ebben Isten kezét; (...) csak az életed és azok az eszközök érdekelnek titeket, melyekkel magatokat megőrizhetitek. De

ezek a dolgok valójában semmik; ha Isten visszavonja a kezét, akkor ezek nem tudnak titeket megtartani a zuhanástól;”.<sup>18</sup>

Újból kiemelt legfontosabb gondolatok:

- A megtéretlen embert saját gonoszsága iszonyatos erővel taszítja a pokol felé: „A te gonoszságod olyan súlyos, mint az ólom, és a súlyosan nyom és húz a pokol felé; és ha Isten elengedne, azonnal elsüllyednél, és gyorsan zuhanva belevetnéd magad a feneketlen mélységbe”.<sup>19</sup>
- Az ember óvatossága, tervei, vélt, vagy valós tisztessége nem elegendő ahhoz, hogy megtartsa a kárhozattól. Az ember próbálkozásai olyanok: „mint ha egy pókhálónak kéne megállítani egy zuhanó sziklát”.<sup>20</sup>
- Az adott pillanatban, Isten önhatalmú döntésén kívül, nincs semmi más, ami visszatartaná a bűnöst a pokolbeli szörnyűséges szenvedéstől: „Isten haragjának fekete felhői, közvetlenül a fejed fölött függenek, telve a rettenetes viharral, és nagy mennydörgéssel, és ha nem lenne Isten visszatartó keze, azonnal rád törne. Isten szuverén tetszése, jelen pillanatban vissza tartja e rettenetes vihart, különben haraggal érkezne és a te megsemmisülésed úgy jönne el, mint forgószél, és te olyan lennél, mint a pelyva, amely elszáll csépléskor.”<sup>21</sup>
- Ha a jogos ítéletet még nem is hajtották végre a bűnösökön, ettől függetlenül Isten nagy haraggal tekint a megtéretlen emberek gonoszására. Ez talán a prédikáció legfontosabb gondolata: „Így tehát ti mindannyian, akik még sohasem estetek át a szív nagy megváltozásán, Isten Lelkének hatalmas erejével a lelketeken; mindannyian, akik soha nem születtek újjá és nem letettek új teremtménnyé, és támadtatok fel a bűnötök miatti halálból, egy új állapotba és korábban nem tapasztalt fénybe és életbe, ti mindannyian egy haragvó Isten kezében vagytok”.<sup>22</sup>
- A vallásosság, igazi megtérés nélkül szintén hasztalan: „Habár megreformáltad életed sok dologban, és vallásos érzelmekkel rendelkezél, és a vallásosság egy formáját fenntartod a családotban, és az Isten házában, semmi más, mint pusztán az ő kénye-kedve tart meg téged attól, hogy ebben a pillanatban elnyeljen az örök pusztulás”.<sup>23</sup>
- Végül következik a prédikáció talán legközismertebb része, mellyel Edwards Istennek a bűnösök elleni mérhetetlen haragját, és az ő menthetetlenségüket fejezi ki: „Ó, bűnös! Tekintsd meg a félelmetes veszélyt, amelyben vagy: ez a nagy harag tüzes kemencéje, egy széles és feneketlen gödör, mely telve van a harag tüzeivel, te pedig megtartva vagy azon Isten kezében, kinek haragja annyira feltűzött és feldühödött ellened, mint a sok átkozottal szemben a pokolban.”<sup>24</sup> Egy vékony fonálon lógsz, mely körül az isteni harag lángjai lobognak, és kész bármelyik pillanatban megperzselni és szétégetni azt, és nem keresel semmiféle Közbenjárót, és nincsen semmi amit megragadhatnál, hogy megmentsd magad, semmi ami megtartana a harag tüzétől, semmi ami a sajátod, semmi amit valaha tettél, semmi amit tehetnél, semmi, ami arra ösztönöznéd Istent, hogy egy pillanatra kíméljen.”<sup>25</sup> Most tekintsük át részletekbe menően.<sup>26</sup>

Az alkalmazás kifejtése négy pontban:

1. A megtéretlen ember nem mással, mint a végtelen Isten haragjával néz szembe. Edwards az Isten és az emberek kapcsolatát szívesen illusztrálja, az uralkodók és alattvalók viszonyával. Több ilyen példa van a prédikációban. Most is



hozzáteszi, sokszor a királyok haragja is rettenetes, különösen az abszolút uralkodóké, akik kényük-kedvük szerint rendelkeznek alattvalóik birtokával és életével. Azonban még a leghatalmasabb uralkodó ereje is elenyésző Isten hatalmához képest: „De még a legnagyobb földi hatalmasságok a legnagyobb fenségükben és erejükben, amikor legrémlüetesebbek, gyengék és a por megvetendő férgei, összehasonlítva a menny és a föld nagy és mindenható Királyával és Teremtőjével.”<sup>27</sup> Ennél fogva, mennyivel rettenetesebb, mikor a bűnös embereknek Isten bosszúállásával kell szembenéznie. Egy uralkodó haragja is félelmetes lehet, de Isten haragja sokkalta szörnyűbb, amikor meg akar fizetni a bűneikkel őt folyamatosan ingerlő gonoszoknak.

2. Az elkárhozott lelkeknek a pokolban „Isten bosszuló haragjának” elképzelhetetlen és kibírhatalan mértékét kell majd elszenvednie: „Így a Jel 19,15-ben erről olvassuk; „a mindenható Isten bosszuló haragjának szőlőprése”. A szavak végtelenül szörnyűek. Ha csak azt mondta volna, „Isten haragja”, a szavak azt jelentenék, ami végtelenül rettenetes: de ez, hogy „Isten bosszuló haragja”, Isten dühét - Jehova bosszúállását! (...) Ó! Akkor mi lesz a következmény! Mi lesz a szegény férgekkel, amelyek szenvedni fogják? Kinek kezei lehetnek elég erősek? És kinek a szíve lesz képes kibírni? Milyen szörnyű, kimondhatatlan, elképzelhetetlen mélységű nyomorúságot kell a szegény teremtményeknek kibírni, aki ennek tárgya lesz!”<sup>28</sup> Végül hozzáteszi Edwards, hogy a kárhozat eme szörnyű, elviselhetetlen állapotában a bűnösök nem számíthatnak sem Isten irgalmára, sem semmiféle enyhülésre! Így élezi tovább azt a veszélyes helyzetet, melyben a megtéretlen bűnösök vannak.

3. Edwards felszólítja a hallgatóságot, hogy éljenek a kegyelem napjának kivételes lehetőségével, mert most van itt az a kivételes pillanat, amikor Istenhez fordulhatnak kegyelemért. „De ha egyszer a kegyelem napja elmúlik, akkor a legszomorúbb és legfájdalmasabb sírásod és sikoltozásod is hiába lesz; akkor teljesen elveszel és eldobnak Istentől, bármilyen tekintet nélkül a jólétedre.”<sup>29</sup> Ezután a bűnösök Isten haragjának edényei lesznek, teljes mértékben elvetve és a megtérés bármiféle lehetősége nélkül. Isten megmutatta az ő legnagyobb szeretetét Krisztusban, de kész arra is, hogy megmutassa legszörnyűbb haragját azokon, akik elutasítják Krisztushoz való megtérést és a kegyelem napját.

Ezen felül a gonoszok szenvedése egyfajta kozmikus méretű látványosság lesz, melyet nem csak „a menny dicső lakói ki fognak” látni, de Isten felszólítja majd magát az egész univerzumot is, hogy tekintse meg ezt a látványt. „Amikor a nagy és dühös Isten felemelkedett, és végrehajtott szörnyű bosszúját a szegény bűnösön, és a gonosz valóban szenved a felháborodás végtelen súlyától és erejétől, akkor Isten felhívja az egész univerzumot, hogy nézze meg ezt a szörnyű fenséget és mindenható hatalmat, ami látható lesz benne.”<sup>30</sup> A végrehajtott ítélet, mind a menny lakói, mind az egész világmindenség számára egyfajta bizonyíték lesz Isten fenséges és rettenetes hatalmáról. Végül az Ézs 66,24-et idézi „És kimenvén, látni fogják azoknak holttesteit, a kik ellenem vétkeztek, mert az ő férgek meg nem hal és tüzők el nem aluszik, és minden test előtt borzadásul lesznek.”

4. Isten haragja mellyel megbünteti a gonoszokat, kiváltképp azért oly szörnyű, mert az örökkévalóságig tart. „Ez örökké tartó harag. Szörnyű lenne elszenvedni a Mindenható Isten e haragját és dühét egy csak egy pillanatig is; de ezt neked a teljes örökkévalóságig szenvedned kell. Ennek a

rendkívül szörnyű szenvedésnek nincs vége. (...) Biztosan tudni fogod, hogy hosszú korszakokig, millió és millió korszakokig kell majd elviselned, birkózva és összeütközve ezzel a mindenható, könyörtelen bosszúval. (...) Ó, ki tudja kifejezni, milyen állapotban van a lélek ilyen körülmények között! Amit mondani tudunk róla, csak egy gyenge, halvány ábrázolást ad; kimondhatatlan és elképzelhetetlen: Mert „ki ismeri Isten haragjának erejét?””<sup>31</sup>

### 5. Befejezés, a gyülekezet tagjainak szóló figyelmeztetés, felhívás megtérésre

Edwards egy újabb retorikai fogást használva igyekszik a kárhozat rettenetét időben még közelebb hozni a gyülekezetben, akinek a kárhozat gyötrelmeit kellene majd elszenvednie, az is olyan végtelenül szomorú lenne, hogy az egész gyülekezetnek kellene „sajnálkozva és keserűen sírnia felette”. De ekkor jön a fordulat, mert kijelenti, hogy sokkal szomorúbb a jelenlévők közül azoknak a helyzete, akik „bár ha egyébként erkölcsös és szigorú, józan és vallásos” emberek, de nem akarnak azonnal megtérni, mert némelyek a pokolra fognak kerülni még az esztendő vége előtt. Majd hozzáteszi, azon sem lepődne meg, ha többen még hamarabb elkárhoznának: „De ó, jaj! Egy helyett hányan fognak emlékezni erre a szónoklatra a pokolban! És csoda lenne, ha némelyek, akik most itt jelen vannak, nem kerülnének nagyon rövid időn belül a pokolba, még azelőtt, hogy ez az év befejeződjön! És nem lenne csoda, ha némely egyének, akik most itt ülnek, ennek az imaháznak a székein, egészségben, nyugalomban és biztonságban, oda kerülnének, holnap reggel előtt. (...) Kárhözatokat nem alszik, gyorsan el fog jönni, minden valószínűség szerint, nagyon hirtelen és sokatokra. Okkal csodálkozhattok azon, hogy még nem vagytok a pokolban.”<sup>32</sup>

Edwards a kárhozat közelebb hozása után, az üdvösségre jutás lehetőségét értékeli fel azzal, hogy kifejti; a pokolban szenvedő lelkek számára, akik semmivel sem voltak gonoszabbak, mint a jelenlévők, a megtérés lehetősége mindennél nagyobb ajándék lenne. „Kétségtelen némelyeknek az esete, akiket láttál és ismertél, és akik sosem érdemelték meg a poklot jobban, mint te, (...) de te most itt vagy az élők földjén és az Isten házában, és van lehetőség az üdvösség megszerzésére. Mit nem adnának a szegény, reménytelen, elátkozott lelkek egy olyan nap lehetőségéért, amit most te élvezel!”<sup>33</sup>

Ezután felhívja halhatóságát az azonnali megtérésre, hangsúlyozva, hogy a kegyelem kiáradása és tömegek megtérése olyan rendkívüli eseménysorozat, mely valószínűleg egy üdvtörténeti fordulópont, s melynek nagyon könnyen vége lehet. „Itt van nektek ez a különleges lehetőség, egy nap, amikor Krisztus szélesre tárta a kegyelem ajtaját, és a közepében áll és hív és hangosan kiált a szegény bűnösöknek, egy nap, amikor sokan csődülnek hozzá és betörnek Isten országába. Sokan naponta érkeznek keletről, nyugatról, északról és délről; sokan, akik a legutóbbi időkig ugyanabban a szánalmas állapotban voltak, mint ti, és most boldog az állapotuk, és a szíviüket betöltötte az ő iránta való szeretet, aki szerette őket, és megmosta őket a bűneiktől az ő vérével, és reménykedve örvendeznek Isten dicsőségének.”<sup>34</sup> „Most azért mindenki, aki Krisztuson kívül van, ébredjen fel és meneküljön meg az eljövendő haragtól. A Mindenható Isten haragja most kétségtelenül itt lóg a gyülekezet nagy része

fölött: *Hadd, menjen ki mindenki Szodomából: Siessetek és meneküljétek a ti életekért, és ne nézzetek vissza, és meneküljétek a hegyre, nehogy elpusztuljatok!*"<sup>35</sup>

## Összefoglalás

Edwards kérelhetetlen hangvételű, és mesterien felépített prédikációja, tulajdonképpen egy nagy ívű fokozás, melyben lépésről lépésre, szigorú logikával szorítja sarokba hallgató-ságát. A meglehetősen hosszú igehirdetés<sup>36</sup> alatt, a hallgató-ságban a félelmet nemcsak végig fenn tudja tartani, de változatos retorikai eszközökkel a rettegést képes az elviselhetetlenségig fokozni, hogy végül ne maradjon más kiút számuk-ra, mint az azonnali megtérés.

Három fő téma kiemelkedik Edwardsnak ebben a prédiká-ciójában:

1. A gonoszok rettenetes büntetést fognak kapni Istentől.
2. Isten önhatalmú döntése, hogy megtartva a bűnösöket, ad-e lehetőséget nekik a megtérésre, vagy azonnal a kárhozatba veti őket.
3. A kegyelem ideje nagyon rövid.

Edwards nem tesz különbséget a bűnösök között, amikor a rájuk váró kegyetlen ítéletről beszél. Számára a nyilvánvalóan erkölcsstelen emberek, ugyanolyan bűnösök, mint azok az önelégült, egyházhoz tartozó emberek, akik „*bár ha egyébként erkölcsös és szigorú, józan és vallásos*” életet élnek, de elutasítják az Edwards által sürgetett újjászületést. Hangsúlyozza, hogy pusztán az egyházhoz tartozásuk nem menti meg őket az ítélettől.

Edwards azt mondja a bűnről, hogy az egy aktívan munkálkodó erő a világban és a gonosz emberek belső természetében is, melyet végül az ördög irányít. Ezért bárki, aki nem élt a megtérés és újjászületés kegyelmével, azt az ördög szolgáljaként tartják számon: „*Ők hozzá tartoznak, az ő lelkük a birtokában van, az ő uralma alatt*”.<sup>37</sup> A bűnösöknek ez az ábrázolása kifejezi kiszolgáltatott helyzetüket, de menthetlen romlottságukat is.

Edwards a gonoszok ingatag és menthetetlen helyzetének ábrázolására több, nagyon szemléletes metaforát használ. A világ legnagyobb és legdicőségesebb uralkodóit úgy írja le, mint akik „*gyengék és a por megvetendő férgei*”. Egyik leg-hatásosabb metaforájában a gonoszokat egy vékony fonálon lógó féreghez hasonlítja, melyet a tűz fölött lógnak, várva a megsemmisülést: „*Egy vékony fonálon lógsz, mely körül az isteni harag lángjai lobognak, és kész bármelyik pillanatban megperzselni és szétégetni azt*”. Ezekkel a sokjelentésű metaforákkal Edwards újból és újból elismétli, hogy a gonosz ember mennyire szárnalmas, gyenge, kiszolgáltatott és undorító Isten előtt. Itt nincs helye a büszkeségnek, és nincs helye az öngazolásnak. Nem tehet a bűnös ember semmit – ujjá kell születnie. Egy másik metaforában, az ember legősibb félelmeire építve az ördögöket, a poklot és a Sátánt kiéhezett, szörnyű vadállatokhoz hasonlítja, melyek készek rávetni magukat szerencsétlen áldozatukra: „*Olyanok, mint a mohó, éhes oroszánok, akik látják a zsákmányt, és azt várják, hogy megkapják, de jelenleg visszatartanak. Ha Isten visszavonja a kezét, amellyel visszatartja őket, egy pillanatra a szerencsétlen lelkükre szállnak. Az öreg kígyó kitátja száját rájuk; a pokol szélesre nyitja száját, hogy fogadja őket; és ha Isten megengedi, akkor gyorsan elnyelhetnek és elvesznek.*”

Számtalan formában visszatérő gondolat, a bűnös ember életveszélyes kiszolgáltatottsága, melyből csak a teljes meg-térés jelenthet menekülést.

A metaforák mellett Edwards rendkívüli hatást tud kivál-tani a hallgatóból a már-már kézzelfoghatóan valóságos és szemléletes leírásaival. Egyik leírása a pokol rettenetes való-ságáról szól: „*Az ördög várakozik rájuk, a pokol tátong szá-mukra, a lángok összegyűlnek és villognak rájuk, és rájuk ragaszkodnának és elnyelnék őket; a saját szívükben felduz-zadt tűz megpróbál kitörni*”. Egy másik leírásban az elkárho-zottak szörnyű belső vívódását ecseteli, mert tudják, hogy szenvedésüknek soha nem lesz vége: *Biztosan tudni fogod, hogy hosszú korszakokig, millió és millió korszakokig kell majd elviselned, birkózva és összeütközve ezzel a mindenha-tó, könyörtelen bosszúval. (...) Ó, ki tudja kifejezni, milyen állapotban van a lélek ilyen körülmények között! Amit mon-dani tudunk róla, csak egy gyenge, halvány ábrázolást ad; kimondhatatlan és elképzelhetetlen: Mert „ki ismeri Isten haragjának erejét?”*

Újabb különleges eszköz Edwards kezében, az elkárhozot-tak megszólítása, a velük való képzel beszélgetés: „*Nem, soha nem akartam ide jönni: Egyébként megterveztem dolgo-kat az elmében; Azt gondoltam, hogy jól kitaláltam magam-nak: azt gondoltam, hogy a rendszerem jó. Arra törekedtem, hogy hatékonyan járjak el; de váratlanul érkezett rám; Nem kerestem akkoriban, és ily módon; tolvajként jött: A halál túljárt az eszemen: Isten haragja túl gyors volt számomra. Ó, átkozott ostobaságom! Én pedig hízelttem magamnak, és csalva álmokkal hitegettem magam, hogy miket teszek a jövőben; és amikor azt mondtam: Béke és biztonság, akkor hirtelen pusztulás érkezett rám.*”<sup>38</sup> Az elkárhozott ember keserű önmarcangolásával azt mutatja be, hogy az emberek milyen szárnalmasan becsapják magukat, mikor saját erejük-ben, bölcsességükben bíznak. Az öngazult embereknek azt hiszik, tetteik képességeik által elkerülhetik a kárhozatot. Ám végül, ha meg nem térnek, tragikus kudarcot fognak vallani.

Edwards rengeteg Bibliai idézetet is használ, üzenetének alátámasztására. Ezek túlnyomórésze ószövetségi idézet, leggyakrabban Ézsaiástól, emellett a Zsoltárokból, Ezé-kieltől, Példabeszédekből, Mózes ötödik könyvéből stb. is. Ha az Újszövetségből idéz, akkor is a legkomorabb, ítéletes részeket emeli ki: Jn 3,18 „*A ki hiszen ő benne, el nem kár-hozik; a ki pedig nem hisz, immár elkárhozott, mivelhogy nem hitt.*” Ezt az idézetet úgy magyarázza, hogy a meg nem tért ember a pokolhoz tartozik, már jogosan kárhozatra van ítélve, habár fizikailag még itt él a földön. Az Ézsaiás 66,15: „*Mert ímé, az Úr eljő tűzben, s mint forgószél az ő szekerei, hogy megfizesse búsulásában az Ó haragját, és megfeddését sebesen égő lánggal.*” – azért idézi, hogy megmutassa Isten nem csak pusztán haragjával, hanem végtelen, bosszúálló haragjával fog lecsapni azokra a gonoszokra, akik öt bűneikkel folyamatosan ingerlik. A bibliai idézetek hatására, a prédikáció hangvétele még komorabbá, fenyegetőbbé válik, és az az érzése az embernek, mintha az egyik íté-lethirdető ószövetségi próféta szavait olvasná.

Kétségtelen, hogy Jonathan Edwards prédikációja a maga könyörtelenségével együtt is egy kivételes alapossággal, mesterien megszerkesztett prédikáció, mely az elejétől a végéig, drámaian izgalmas, nem hagyva kibúvót az azonnali megtérés előtt. Másrészt sokak számára elfogadhatatlan az a fajta vég nélküli félelemkeltés, amivel azonnali megtérésre

akarja kényszeríteni hallgatóságát. Ez a fajta prédikációs stílus, már Edwards korában is sokakból nagyfokú ellenkezést váltott ki, míg mások, példának tartották és lelkesedtek érte. Ez a megosztottság, a mai napig kíséri Edwards prédikációját. Véleményünk legyen akár lelkesedés, akár heves elutasítás, ettől függetlenül Edwards igehirdetése, protestáns szellemi örökségünk fontos része marad.

*Pető Balázs Zsolt*

JEGYZETEK:

- 1 A prédikáció angol nyelvű szövegének forrása: [www.sermonindex.net/modules/articles/index.php?view=category&cid=102](http://www.sermonindex.net/modules/articles/index.php?view=category&cid=102)
- 2 Pl. Sinners in Zion (Bűnösök Sionban) 1740 december.
- 3 Idézet: Stephen Williams, „Diary” Storrs Library, Longmeadow, MA.
- 4 THE FUTURE PUNISHMENT OF THE WICKED UNAVOIDABLE AND INTOLERABLE
- 5 A prédikáció angol nyelvű szövegében csak 1, 2 és 4. pont van feltüntetve, a hiányzó 3. pontot a szöveg tartalma szerint igyekeztem meghatározni.
- 6 „There is nothing that keeps wicked men at any one moment out of hell, but the mere pleasure of God.”
- 7 We find it easy to tread on and crush a worm that we see crawling on the earth; thus easy is it for God, when he pleases, to cast his enemies down to hell.
- 8 Yea, doubtless, with many that are now in this congregation, who it may be are at ease, than he is with many of those who are now in the flames of hell.
- 9 The wrath of God burns against them, their damnation does not slumber; the pit is prepared, the fire is made ready, the furnace is now hot, ready to receive them; the flames do now rage and glow. The glittering sword is whet, and held over them, and the pit hath opened its mouth under them.
- 10 Sin is the ruin and misery of the soul; it is destructive in its nature; and if God should leave it without restraint, there would need nothing else to make the soul perfectly miserable. The corruption of the heart of man is immoderate and boundless in its fury; and while wicked men live here, it is like fire pent up by God’s restraints, whereas if it were let loose, it would set on fire the course of nature; and as the heart is now a sink of sin, so if sin was not restrained, it would immediately turn the soul into a fiery oven, or a furnace of fire and brimstone.
- 11 „on the very brink of eternity”
- 12 Unconverted men walk over the pit of hell on a rotten covering, and there are innumerable places in this covering so weak that they will not bear their weight, and these places are not seen.
- 13 The arrows of death fly unseen at noon-day; the sharpest sight cannot discern them.
- 14 God has so many different unsearchable ways of taking wicked men out of the world and sending them to hell,
- 15 All wicked men’s pains and contrivance which they use to escape hell, while they continue to reject Christ, and so remain wicked men, do not secure them from hell one moment.
- 16 “No, I never intended to come here: I had laid out matters otherwise in my mind; I thought I should contrive well for myself: I thought my scheme good. I intended to take effectual care; but it came upon me unexpected; I did not look for it at that time, and in that manner; it came as a thief: Death outwitted me: God’s wrath was too quick for me. Oh, my cursed foolishness! I was flattering myself, and pleasing myself with vain dreams of what I would do hereafter; and when I was saying, Peace and safety, then suddenly destruction came upon me.
- 17 the devil is waiting for them, hell is gaping for them, the flames gather and flash about them, and would fain lay hold on them, and swallow them up; the fire pent up in their own hearts is struggling to break out: and they have no interest in any Mediator, there are no means within reach that can be any security to them. In short, they have no refuge, nothing to take hold of, all that preserves them every moment is the mere arbitrary will, and uncovenanted, unobliged forbearance of an incensed God.
- 18 The use of this awful subject may be for awakening unconverted persons in this congregation. This that you have heard is the case of

- every one of you that are out of Christ.—That world of misery, that lake of burning brimstone, is extended abroad under you. There is the dreadful pit of the glowing flames of the wrath of God; there is hell’s wide gaping mouth open; and you have nothing to stand upon, nor any thing to take hold of, there is nothing between you and hell but the air; it is only the power and mere pleasure of God that holds you up. You probably are not sensible of this; you find you are kept out of hell, but do not see the hand of God in it; (...) your care of your own life, and the means you use for your own preservation. But indeed these things are nothing; if God should withdraw his band, they would avail no more to keep you from falling
- 19 Your wickedness makes you as it were heavy as lead, and to tend downwards with great weight and pressure towards hell; and if God should let you go, you would immediately sink and swiftly descend and plunge into the bottomless gulf.
  - 20 „than a spider’s web would have to stop a falling rock”
  - 21 There are black clouds of God’s wrath now hanging directly over your heads, full of the dreadful storm, and big with thunder; and were it not for the restraining hand of God, it would immediately burst forth upon you. The sovereign pleasure of God, for the present, stays his rough wind; otherwise it would come with fury, and your destruction would come like a whirlwind, and you would be like the chaff of the summer threshing floor.
  - 22 Thus all you that never passed under a great change of heart, by the mighty power of the Spirit of God upon your souls; all you that were never born again, and made new creatures, and raised from being dead in sin, to a state of new, and before altogether unexperienced light and life, are in the hands of an angry God.
  - 23 However you may have reformed your life in many things, and may have had religious affections, and may keep up a form of religion in your families and closets, and in the house of God, it is nothing but his mere pleasure that keeps you from being this moment swallowed up in everlasting destruction.
  - 24 O sinner! Consider the fearful danger you are in: it is a great furnace of wrath, a wide and bottomless pit, full of the fire of wrath, that you are held over in the hand of that God, whose wrath is provoked and incensed as much against you, as against many of the damned in hell.
  - 25 You hang by a slender thread, with the flames of divine wrath flashing about it, and ready every moment to singe it, and burn it asunder; and you have no interest in any Mediator, and nothing to lay hold of to save yourself, nothing to keep off the flames of wrath, nothing of your own, nothing that you ever have done, nothing that you can do, to induce God to spare you one moment.
  - 26 And consider here more particularly
  - 27 But the greatest earthly potentates in their greatest majesty and strength, and when clothed in their greatest terrors, are but feeble, despicable worms of the dust, in comparison of the great and almighty Creator and King of heaven and earth.
  - 28 So, Rev. XIX. 15, we read of „the wine press of the fierceness and wrath of Almighty God.” The words are exceeding terrible. If it had only been said, „the wrath of God,” the words would have implied that which is infinitely dreadful: but it is „the fierceness and wrath of God.” The fury of God! the fierceness of Jehovah! (...) Oh! then, what will be the consequence! What will become of the poor worms that shall suffer it! Whose hands can be strong? And whose heart can endure? To what a dreadful, inexpressible, inconceivable depth of misery must the poor creature be sunk who shall be the subject of this!
  - 29 But when once the day of mercy is past, your most lamentable and dolorous cries and shrieks will be in vain; you will be wholly lost and thrown away of God, as to any regard to your welfare.
  - 30 When the great and angry God hath risen up and executed his awful vengeance on the poor sinner, and the wretch is actually suffering the infinite weight and power of his indignation, then will God call upon the whole universe to behold that awful majesty and mighty power that is to be seen in it.
  - 31 It is everlasting wrath. It would be dreadful to suffer this fierceness and wrath of Almighty God one moment; but you must suffer it to all eternity. There will be no end to this exquisite horrible misery. (...) You will know certainly that you must wear out long ages, millions of millions of ages, in wrestling and conflicting with this almighty merciless vengeance; (...) Oh, who can express what the state of a soul in such circumstances is! All that we can possibly say about it, gives but a very feeble, faint representation of it; it is inexpressible and inconceivable: For „who knows the power of God’s anger?”
  - 32 But, alas! instead of one, how many is it likely will remember this discourse in hell? And it would be a wonder, if some that are now



present should not be in hell in a very short time, even before this year is out. And it would be no wonder if some persons, that now sit here, in some seats of this meeting-house, in health, quiet and secure, should be there before to-morrow morning. (...) your damnation does not slumber; it will come swiftly, and, in all probability, very suddenly upon many of you. You have reason to wonder that you are not already in hell.

- 33 It is doubtless the case of some whom you have seen and known, that never deserved hell more than you (...) but here you are in the land of the living and in the house of God, and have an opportunity to obtain salvation. What would not those poor damned hopeless souls give for one day's opportunity such as you now enjoy!
- 34 And now you have an extraordinary opportunity, a day wherein Christ has thrown the door of mercy wide open, and stands in calling and crying with a loud voice to poor sinners; a day wherein many are flocking to him, and pressing into the kingdom of God. Many are daily coming from the east, west, north and south; many that were very lately in the same miserable condition that you are in, are now in a happy state, with their hearts filled with love to him who has

- loved them, and washed them from their sins in his own blood, and rejoicing in hope of the glory of God.
- 35 Therefore, let every one that is out of Christ, now awake and fly from the wrath to come. The wrath of Almighty God is now undoubtedly hanging over a great part of this congregation: Let every one fly out of Sodom: „Haste and escape for your lives, look not behind you, escape to the mountain, lest you be consumed.”
- 36 Kb. 12 oldal 12-es betűmérettel, bár Edwards irt ennél hosszabb, 20–22 oldalas prédikációkat is.
- 37 They belong to him; he has their souls in his possession, and under his dominion.
- 38 „No, I never intended to come here: I had laid out matters otherwise in my mind; I thought I should contrive well for myself: I thought my scheme good. I intended to take effectual care; but it came upon me unexpected; I did not look for it at that time, and in that manner; it came as a thief: Death outwitted me: God's wrath was too quick for me. Oh, my cursed foolishness! I was flattering myself, and pleasing myself with vain dreams of what I would do hereafter; and when I was saying, Peace and safety, then suddenly destruction came upon me.

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

### TÍZÉVES AZ AUGSBURGI KÖZÖS NYILATKOZAT

*Első ízben került megrendezésre a Debreceni Ökumenikus Napok elnevezésű tudományos szimpózium, tavaly november 20-án, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány szervezésében, Mérőföldkő? – A Közös Nyilatkozat a megigazulásról szóló tanításról (1999) és a református csatlakozás (2017) ökumenikus jelentősége címmel.*

*A püspöki köszöntő és az alapítvány célkitűzéseinek bemutatása után került ismertetésre Both Antal élete és munkássága (Szabadi István). Ezt követte a Közös Nyilatkozat történetének értékelése evangélikus (Reuss András), majd római katolikus (Krakomperger Zoltán) szempontból. Ezután jött A Református Egyházak Világközössége csatlakozása a Közös Nyilatkozathoz címmel dr. Hans Lessingnek, a Református Egyházak Világközössége teológiai titkárának a videó-előadása. A hogyan tovább kérdésre a római katolikus részről Kránitz Mihály, református részről pedig Gonda László kereste a választ. A Szimpóziumot az alapítvány névadóját bemutató kiállítás, paneldiskussziók, munkaebéd, és püspöki fogadás tette teljessé. Az alábbiakban Both Antal életébe, a Közös Nyilatkozat értékelésének evangélikus és római katolikus aspektusaiba nyerünk bepillantást. A két református előadás sajnos a lapzártát követően sem érkezett meg. Amennyiben a későbbiekben a rendelkezésünkre állnak, természetesen az akkor aktuális lapszámban, a megfelelő hivatkozással közölni fogjuk. De hogy a református hang addig se hiányozzon e rovatban olvashatjuk e témakörben Pál László írását, amely a Doktorok Kollégiuma Ökumenika Szekciójában hangzott el tavaly... (a főszerkesztő)*

#### **Both Antal** (1875–1963)

Both Antal<sup>1</sup> az Ung vármegyében őshonos, rendkívül szerteágazó Botfalvi Both család sarja. Ő maga is az ungi Nagybereznán született, Both Ferdinánd fiaként, római katolikusnak, 1875. szeptember 2-án.

Mivel Both Antal is igencsak számon tartotta származását, sőt „Kronika. A Both-nemzetség családrégi értesítője” címmel genealógiai füzet-sorozatot szerkesztett és adott ki,<sup>2</sup> illik pár szót ejteni a nemzetség történetéről. Nemesi levelet Hunyadi Mátyás adta ki Budán, 1460 február 18-án

Bodfalvi Bod Jakab fiainak, a már nemesi rangú Sylvesternek, Jánosnak és Gallusnak, nemességük megerősítéséül.<sup>3</sup> Állítólag a Csorna nemzetségből vált ki a család, mely a 14. században bajnai és a bothfalvi ágra szakad. Utóbbi ág tarnóci Bothnak nevezi magát, birtokaik mindkét (ma is szomszédos és még mindig magyar többségű) faluban megtalálhatóak, Ungvártól nyolc kilométerre, délre. Mindemellett Both Antal az említett „családrégi értesítőben” az is többször kifejtette, hogy maga a nemzetség indiai szittya

eredetű, a honfoglalókkal érkezett a Kárpát-medencébe, a Both név pedig „etimologice, vagyis a nyelvészet szabályai szerint hindu ashwatta és bodhi szavakkal függ össze, fogalmi értéke, jelentése szent, ihletett, megvilágosodott, gyakorlatban egy egész néptörzs jelzésére szolgált, melynek egyik ága északra vándorol, más része a Duna–Tisza országában telepedett le”.<sup>4</sup>

Both Antal szülőhelye rangja szerint mezőváros, és valóban, Nagyberezna városias településsé vált a 19. század végére. Ungvártól 35 km-re északkeletre, az Ung folyó partján található, valaha az ungvári uradalom része, fiskális, kamarai birtok, földje sovány, de hatalmas erdők vették körül. A 18. századi betelepítések következtében lakossága kevert lesz, görög- és római katolikusok adják, valamint a 19. század végén nagy számban izraeliták (mintegy harminc százalék).<sup>5</sup> 1910-ben 2.822 lakosából 1.120 ruszin, 930 németnek, 426 magyarnak és 300 szlováknak vallotta magát. Római katolikus németek csak 1786-ban települnek meg,<sup>6</sup> a plébánia 1788-ban létesül, kegyura még a 19. század végén is a Pénzügyminisztérium volt, lévén a település kamarai-kincstári birtok. Manapság Botfalva és Ungtarnóc vonala adja meg a magyarlakta terület nyelvhatárát, Nagyberezna ezen már messze túl esik. A 19–20. század fordulóján a nagybereznai magyarok java része, lévén a település járási székhely: hivatalnok, vasutas (a kisváros jelentős vasúti központ), és a magyarság jelenléte szempontjából fontos szerepe volt az egy egész szakasz, mintegy hatvan főnek helyet adó helyi csendőrsnek is.<sup>7</sup> Both Antal említett apja, Ferdinánd volt az, aki 1868-ban patikát nyitott Nagybereznán,<sup>8</sup> melynek a „Szűz Mária Isten anyja” nevet adta.<sup>9</sup> A település főterén két épületet emelt, egyik a patikáé lett, a másikat a csendőrség bérelte ki. Ferdinánd halála után fia István ennek korai halála után a kiskorú ifj. Istváné lett a patika és a laktanya. A kiskorú ifj. István gyámja nagybátyja, a mi Both Antalunk lett,<sup>10</sup> ezért végeztette el ő az iratok tanúsága szerint a csendőrlaktanya felújítását 1913-ban.<sup>11</sup>

Both Antal elemi iskoláit, úgy tűnik, szülőföldjén végzi. Nagy fordulatot jelenthetett életében, hogy szülei Nagykárolyba, a magyar szatmári nagyvárosba adják gimnáziumba (a sváb, ruszin, román és szlovák lakosság a 19. század folyamán nyelvben elmagyarosodott).<sup>12</sup> Tíz éves volt ekkor, 1885-öt írunk, a nagykárolyi piarista főgimnázium pedig új intézmény, 1887-ben avatták fel. Gróf Károlyi Sándor hozta létre elődjét 1725-ben, kötelezve magát az iskola fenntartására és a reformátusoktól visszavett templom felújítására. A gimnázium 1848 után kétértelmű lett. 1869-ben visszakapta hat osztályát, de a hetedik és a nyolcadik osztály indítását, így az érettségiztetést csak az 1890-ben kelt miniszteri rendelet engedélyezi. Ezért is kerülhetett el már korábban Nagykárolyból Szatmárnémetibe, a királyi római katolikus főgimnáziumba Both Antal, érettségét már itt szerez 1893-ban. A szatmári királyi katolikus főgimnáziumot még Pázmány Péter hozta létre, a jezsuitáké volt, majd 1785–1807 között szünetelt a működése, 1807-ben újra indult hat osztállyal és két évfolyamos líceummal. 1816-ban épült fel a Kazinczy utcában új épülete, ide járt Both Antal is, az 1852 óta nyolcosztályos főgimnáziumba.

Az érettségi után papnak készült, maradt Szatmárnémetiben, és négy évig teológiát tanult a szatmári püspökség hittudományi főiskoláján, pontosabban papnevelő intézetében. Ez is, éppúgy, mint maga a püspökség és a kápta-

lan, 1804-es alapítású. A papnevelde először az egykori jezsuita rendház épületében működött, 1859-ben költözik az 1804–1840 között több ütemben épült püspöki palota egyik szárnyában. Nem sokkal Both Antal tanulmányainak megkezdése előtt olyan általános pedagógiai tárgyakat vezetett be Schlauch Lőrinc püspök, mint a nevelés- és tanítástan, az egészség- és életmentéstan. Az intézet rektora egyben a székesegyház egyik kanonokja, a teológia tanárai egyházmegyei papok, teológiai doktorok. A hallgatók száma 25–30 körül mozgott az 1890-es években.<sup>13</sup>

Tanárai közül ki kell emelnem a nála csak négy évvel idősebb Wolkenberg Alajost (1871–1935), a nagyhatású igehirdetőt, karizmatikus, tudós papot, későbbi budapesti egyetemi tanárt. Ő is a szatmárnémeti katolikus főgimnáziumban érettségizett, a teológiát Bécsben a Pázmáneumban végezte, majd 1893-ban visszakértült a szatmárnémeti papneveldebe, ahol előbb tanulmányi felügyelő, majd püspöki líceumi tanár, 1896-ban a bécsi egyetemen hittudományból doktorál, teológiai tanár 1912-ig Szatmárnémetiben, ezután kerül a Pázmány Péter Tudományegyetemre. Írásai tükrözik érdeklődési körét, mely szinte teljesen egybe esik Both Antal kéziratban reánk maradt munkáinak tematikájával. Ilyenek a spiritizmus, okkultizmus, teozófia, melyeknek Wolkenberg inkább bírálója, Both Antal inkább követője. Kettejük stílusa igen hasonló, régies, a 19. század terjengős romantikáját idézi, tele misztikával. Mindkettejüknél központi elem a katolikus világmisszió, a világbéke kérdése, mely, ahogy majd később rámutatok, Both Antalnál egészen egyedi és extrém formákat ölt.

Nem tudom pontosan, miért döntött úgy Both Antal, hogy nem a papi hivatást választja (házassági terveiről ekkor még aligha lehet szó<sup>14</sup>), mindenestre 1897-ben latin–görög szakra, tanári szakra iratkozik be a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemre. Nem zárom ki, hogy Wolkenberg tanácsolja neki ezt a pályát, a humanista tudományok tanárként való terjesztését, hiszen Wolkenberg a későbbi Parthenon társaságban, a Klasszikus Műveltség Barátainak Egyesületében központi szerepet játszott, egy ideig elnöke is volt annak. Azt sem zárom ki, hogy Both Antalnak minden bizonnyal már ekkor meglévő elvont, misztikus, teozófikus, a katolikus dogmarendszerrel messze elrugaszkodó elméletei miatt kellett az egyházi pályáról távoznia. Maradjunk annál, amit Zonda Tamás ír róla: „[teológiai] tanulmányai befejeztével azonban gondos lelkiismeretvizsgálat után másképp döntött hivatásáról, s a tanári pályára lépett”.<sup>15</sup>

A Pázmányon 1903 áprilisában fejezte be tanulmányait, mint okleveles latin–görög szakos filológus és tanár. Még ebben az évben, mint helyettes gimnáziumi tanár, Balassagyarmatra kerül,<sup>16</sup> itt 1906-ban megerősítik rendes tanári állásában,<sup>17</sup> ekkortól fogva egész élete és munkássága Balassagyarmathoz köti.

A Balassi Bálint Gimnázium elődje egy hatosztályos polgári fiúiskola (1875) és egy négyosztályos polgári leányiskola (1879) volt, maga a Magyar Királyi és Állami Főgimnázium 1900. szeptemberében, nem sokkal Both Antal érkezése előtt indult, Balassi Bálint nevét 1922-ben vette fel. Általában 300 körüli volt a diákok száma a nyolc osztályban, a tanulók mintegy fele volt balassagyarmati, a római katolikusok és az izraeliták tették ki a diákság nyolcvan százalékát, fele-fele arányban, anyanyelvüket tekintve mind magyarok.<sup>18</sup>

Az iskola meghatározó igazgatója az indulás éveiben Jaskovics Ferenc volt, aki megszervezte a szegény diákok étkeztetését („Diákasztal”), létrehozta a zenekört és a Madách önképzőkört, amelyek jelentős szerepet játszottak a város kulturális életében is.<sup>19</sup> Az ő kezdeményezése volt a munkásgimnázium létrehozása is 1909-ben, amelyet Both Antal vezetett. Magyarországon ekkor körülbelül 60 munkásgimnázium működött, szervezői a városi értelmiséghez tartoztak, főleg az iparos inasiskolát végzett és katonai szolgálat előtt álló fiatal segédek középiskolai irányú rendszeres tanításával foglalkozott. Tanrendjében ott volt a magyar nyelvtan (nyugtatvány, kötelezvény, üzleti és magán levelek stb. szerkesztése és fogalmazása). Földrajz (Magyarország földrajza, közlekedésügye és közgazdasága), történelem (Magyarország története), számtan (alpműveletek, mértékrendszerek, tizedes törtek, közönséges törtek, százalékszámítás), természetrajz és egészségtan (pl. bőrápolás, táplálkozás, vérkeringés, idegrendszer, az alkohol élettani hatásai, elsősegélynyújtás), mértan és mértani rajz.<sup>20</sup>

Both Antal az első világháborút végig harcolta, forrásaink arról nem szólnak, hogy merre szolgált, azt lehet tudni, hogy a balassagyarmatiak a beszercebényai 16. honvédered II. zászlóaljához lettek besorozva, így visszakereshető a katonai pályája.<sup>21</sup> 1918. decemberében, mint népfőlkelő hadnagy szerelt le, szolgálatáért viszonylag ritka és értékes Signum Laudis kitüntetést kapott. A balassagyarmati felkelésben (avagy csehkiverésben), illetve annak előkészítésében tevékenyen részt vett,<sup>22</sup> a történeteknek hatalmas irodalma van.

Ami a Főgimnáziumot, munkahelyét illeti, hosszabb-rövidebb ideig a legkülönbözőbb katonai célokra vették igénybe az épület egyes részeit, hol a tornatermet, hol az alagsort, hol a tantermet használták katonai kórháznak, étkezdének vagy éppen mosodának, volt időszak, amikor Balassagyarmaton szinte több katona volt, mint civil. A gimnáziumi értesítő beszámol az 1918–1920 közötti évek eseményeiről, a csehek kiverése utáni kommunista uralomról. Hogy hogy nem, a gimnáziumi értesítő és más források szerint is Both Antal ezt az időszakot, mármint a „szovjet” uralmat szabadságon, a „munkásiskola” tanulmányozásával töltötte, majd „az 1920-as évben az egész év folyamán a vallás és közoktatásügyi minisztérium teljes illetménnyel szabadságolta”.<sup>23</sup>

1920 után még 15 év volt hátra nyugdíjazásáig, amit igen aktívan töltött el Balassagyarmaton. Amellett, hogy tanította kedves tárgyait, a latin és görög nyelvet (latinul írott hosszabb tanulmányai, levelei is reánk maradtak), megalapította a Tisztviselői Társaskört és a Turáni Társaság helyi szervezetét. Rendszeresen szervezett ismeretterjesztő előadássorozatokat, maga is felszólalt több alkalommal, előadva sajátos vallásos, keresztény-szociális nézeteit. Létrehozója és szerkesztője volt a „Magyar Társadalom” című helyi folyóiratnak, melyben publikációs lehetőséget teremtett magának. A folyóirat első száma 1914-ben jelent meg, majd hosszabb szünet után, 1926-ban indult újra. Szerette volna országos terjesztését is elérni, ezt azonban a Belügyminisztérium nem hagyta jóvá, a következő indoklással: „a folyóirat a mai formájában nem alkalmas arra, hogy azt különösen a kisebb értelmi fokon lévők között terjeszthessük. A lap ugyanis nem áll eléggé közel az élethez, nem elég közvetlen és annyira sok benne a bölcsele-

dés, hogy az olvasók legnagyobb része nem értené meg. A vallásos, erkölcsös és hazafias érzést közvetlenebbül megírt cikkekkkel kell az olvasóban felkelteni és megerősíteni. Az ószövegségi könyvekből vett idézetek megtéveszthetik az olvasót, aminek eredménye a céllal ellentétes lenne. Épp így félrevezetheti az olvasót az, hogy a folyóirat valamennyi vallásfelekezet összefogását és ezzel kapcsolatban a keresztény erkölcs kifejezés helyett az egyetemes erkölcs gondolatát túlságosan aláhúzza, mert az az idézetekre is tekintettel könnyen a keresztény irány rovására eshetik”.<sup>24</sup> Szerepelt a Magyar Társadalomtudományi Egyesület, a Katolikus Legényegylet és a Madách Társaság rendezvényein, utóbbinak tisztviselője is volt. Érdekes vonása pályájának, hogy feltaláló is volt, szabadalmaztatta például a háti iskolatáskát és az úgynevezett szellőztető cipőt (sportcipőt).<sup>25</sup>

1936-ban ment nyugdíjba, gimnáziuma értesítőjében Blázsik Károly kollégája búcsúztatta.<sup>26</sup> Kiemelte rajongását a klasszikus nyelvekért, népművelő, felnőttnevelő tevékenységét és azt, hogy „tanítványainak nem bürokratikus értelemben vett tanára, hanem nevelője, szerető jó atyja is volt. A jó példa nevelő hatásával tanított, amikor minden vasárnap és ünnepen kísérte a fiúkat s ment minden hétköznap a templomba, ahol példás áhitattal térdelt imádkozott és áldozott. Így alakította ki magában a jó ember, a jó tanár és a jó apa lelkületét”. A már idézett egykori tanítványa, Kamarás József is azt írta visszaemlékezésében, hogy igen szerették mind a Tanár Urat, mind a családját, ugyanakkor megjegyzi: „iratai, levelei mind arról tanúskodnak, hogy a szépért jóért, nemesért küzdő tanár vállalta a gyakori gúnyolódást és sikertelenséget, mert hitt abban, hogy ő egy isteni adomány birtokosa”.<sup>27</sup>

Ami Both Antal reánk maradt munkásságát illeti, bár pályája elején jelent meg egy-két tankönyve,<sup>28</sup> írói pályája nyugdíjazása és a közéletől való teljes visszavonulása után teljesebben ki igazából. Ez még akkor is igaz, ha egy kézírata sem jelent meg nyomtatásban, eltekintve már említett, apróbb füzetecskék formájában publikált családtörténeti magánkiadásaitól („A Both nemzetség családrövid történeti értesítője”). A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában három dobozban őrzött kézíratos munkái<sup>29</sup> túlnyomórészt az 1940-es és 1950-es években keletkeztek, a szerzőjük 1963-ban hunyt el. A fent említett három doboznyi kézirat 1945-ben került ki Magyarországról, azt Both Antal maga adta át az országot elhagyó, soha vissza nem települt Marianne nevű leányának és annak férjének, hogy esetleges anyagi gondjaikat a munkák kiadásából nyert jövedelemmel enyhíthessék. Ezek szerint maga a szerző életműve legértékesebb darabjainak tartotta azokat. A kiadásukra soha nem került sor, ennek oka még nem derült ki számomra.

Both Antal egyéb kézíratai és erősen vegyes, jórészt személyes tartalmú hagyatéka Balassagyarmaton maradt. Részben a Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményében Both Antal neve alatt 12 doboznyi, rendezetlen, ömlesztett, jegyzék nélküli iratot találunk, részben ugyan ezen Helytörténeti Gyűjtemény úgynevezett elegyes iratai között is van elszórt iratanyag. Ugyanitt, a fotótárban viszonylag gazdag, a családra vonatkozó, jegyzékkel ellátott képsorozat található. Szintén Balassagyarmaton, az MNL Nógrád Megyei Levéltárában fióklevéltárában van egy nagyobb, darabszinten feltárt gyűjtemény Both Antal irataiból, ezek mind személyes jellegű, rendszertelen anyagok.



A Balassagyarmati Helytörténeti Gyűjteményben illetve a Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltárában őrzött iratai javarészt családi és személyes dokumentumok, belőlük nagyobb ívű életrajzot nem lehet felvázolni, de természetesen az itt előadott életpálya-vázlat lényegesen bővíthető, érdemes elsősorban azt a Both Antalra döntő hatást gyakorló szellemi közeget és stílári eszköztárat megrajzolni, ami a 19. század végi *Katolikus Szemle* és *Religio* című folyóiratok cikkeiből, illetve Wolkenberg Alajos munkáiból tárul elének.

Both Antal gondolkodását a fentebb említett Turáni Társaság ideológiája jellemzi a legjobban. A sokszínűség, eklekticizmus, rendszertelenség, ugyanakkor a lényeglátás vágya, amely sokszor kaotikus okfejtéshez vezet, ahogy maga a fajvédelmi mozgalom is rendkívül szerteágazó volt. A húszas években a mozgalmon belül keveredett az antiszemitizmus liberalizmusellenességgel, irredentizmussal, keresztényszociális érzékenységgel. Ebben a káoszban Both Antal sem volt képes rendszert alkotni, munkáira a naivitás és a misztika jellemző. Bár antiszemitizmusa egyértelműen tetten érhető például „Jesurun” című kéziratában (úgy vélte, hogy a zsidó nagytőke világuralma az Antikrisztus eljöveteletét készíti elő, akit a zsidóság fog „kitermelni” karakterének köszönhetően, ebben a kérdésben a zsidók gyalázásai is elmegy), mégis kereste a kapcsolatot a művelt rabbikkal. Arról ábrándozott, hogy a zsidókat meg lehet téríteni, és azok a végső időkben be fognak lépni a katolikus egyházba. „Csillagkereszt” című munkájában a Dávid-csillag és a kereszt egybefonódásáról ír, mely egyúttal az új egyház jelképe: „a zsidók teljes megtérése a világ teljes megtérése lesz”. A maga korában rendkívül nagy hatású Bangha Béla és az említett Wolkenberg Alajos korabeli munkái köszönnek itt vissza, ők szintén azt vallották, hogy üdvözülni csak a katolikus egyház keretében lehetséges, következképpen át- vissza akartak téríteni mindenkit az egyház kebelébe. Nem feltétlenül azért, hogy egyházuk még hatalmasabb legyen, hanem sokkal inkább azért, hogy megmentsék őket a kárhozattól.

Ebben látom Both Antal más felekezetekhez való közlekedésének okát, az oroszok és zsidók közötti térítő munka sürgetését, az egész folyamatban pedig a magyarságnak kiemelkedő szerepet szán. Both esetében tehát ha beszélhetünk is valamiféle ökumenizmusról, annak célja a keresztény unió, alapja pedig az extra ecclesiam nulla salus (az egyházon kívül nincs üdvözülés) elve. Ugyanakkor az egyházzal is nagyon sajátos (furcsa) felfogást alakított ki (lásd a „A családok világi rendje” című kiadványát). Szerinte csak a világiak cselekszenek bibliai alapon (a világiak nála külön rendet, „ordo”-t alkotnak), az egyházi rend elbukott, a papok nem tudják megvalósítani minden hívő egységét, a felekezetek közti békét, sem a világbékét, erre csak a „világi rend” képes, mely a közhívők belső papságát alkotja. Sürgeti a szekták bevonását az ökumenikus mozgalomba. Szeretett prófétaként megjósolni eseményeket, például a német birodalom bukását, a III. világháború közeli kitörését, ennek következtében az emberiség kipusztulását, az utolsó ítélet eljöveteletét. Mindez ellentmond a bibliai tanításnak, hiszen nem az ember dolga, hogy olyan dolgokról tudjon, ami az Úr hatalmában van. Apokaliptikus jóslatai nem az egyetlenek, amelyek teológiai gondolkodásának súlyos zavarára utalnak. A Szentháromságról vallott felfogása is igeellenes, szerinte az Atya a nemzést képviseli, a

Fiú a szerzést (lévén zsidó), a Szentlélek pedig a védekezés Istene. Tizenöt szentséget ismer (Lét, Név, Nyugalom, Szülők, Védekezés, Nemzés, Szerzés, Tanúság, Kívánság, Törvény, Ige, Cselekvés, viszony, Változás).

Takács József nyugalmazott levéltáros kollégám igen pontos véleményt fogalmazott meg Both Antal életművéről, idézem: *„Szellemisségére felismerhető hatással voltak a katolikus teológián kívül a szimbolizmus, a két világháború közötti szociális mozgalmak és egy rimaszombati rabbi írásai, valamint a kortárs politikai események: az 1939-ben kitört 2. világháború, az 1944. évi miniszterelnökségi rendelet a zsidók megkülönböztető jelzéséről, 1948-tól a kommunista berendezkedés kezdete hazánkban, majd a hidegháború... Both Antalnak voltak önálló gondolatai, meglátásai és ötletei, ám ezek nem emelik őt a 20. század első felének legalább közép mezőnybe tartozó teológusai, filozófusai sorába”*.

Szabadi István

#### JEGYZETEK:

- 1 A csatolt fényképek származási helye: A balassagyarmati Madách Imre Városi Könyvtár Helytörténeti Gyűjteménye Fotótára. Both hagyaték. Itt mondok köszönetet Ács Zsuzsanna helytörténeti munkatársnak önzetlen segítségéért.
- 2 Töredékesen megtalálható a balassagyarmati Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményében, a Both-hagyatékban.
- 3 Meliórisz Béla: a Bothfalvi Both család czímere. Turul, 19. (1901) 38–41.
- 4 „Kronika. A Both-nemzetség családrendi értesítője” Balassagyarmat, 1939. 3 füzet. 4. Elméletét, mely szerint nevük Buddha nevével függ össze, és birtokában vannak a jó és a gonosz tudásának, nagyon komolyan vette, küldetésstudata éppen egy ilyen látomáshoz köthető, mely szerint megjelent neki a Boldogasszony, és ő azt a feladatot kapta tőle, hogy családja vezetésével a turáni testvérek megtérítése révén a magyarság elhozza világbékét és a krisztusi tanítások győzelmét. Erről nyomtatásban is kiadott egy kis munkát, amit többek között diákjai között terjesztett, ennek címe: „Félhold Szimbolikus tanköltevény. Írta „Ashwatta-fia”, mármint ő maga, Both Antal.
- 5 [http://kmmi.org.ua/news?menu\\_id=2&ar\\_id=442](http://kmmi.org.ua/news?menu_id=2&ar_id=442) [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 6 <http://adatbazisokonline.hu/sk/adatbazis/urbaria-et-conscriptioes/adatlap/11829> [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 7 [http://epa.oszk.hu/02900/02994/00030/pdf/EPA02994\\_mkir\\_csendroseg\\_zsebkonyve\\_1916.pdf](http://epa.oszk.hu/02900/02994/00030/pdf/EPA02994_mkir_csendroseg_zsebkonyve_1916.pdf) [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 8 „Kronika. A Both-nemzetség családrendi értesítője” Balassagyarmat, 1939. 3 füzet. 7.
- 9 KatolikusLexikon<http://lexikon.katolikus.hu/G/gy%C3%B3gyszert%C3%A1r.html> [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 10 Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltára [továbbiakban MNL NML] XIV. 7. Both Antal főgimnáziumi tanár (Balassagyarmat) irathagyatéka 8. szám 1913. Both Antal kirendelt gyám meghatalmazása.
- 11 MNL NML XIV. 7. 9. szám 1913. Nagybereznai csendőrlaktanya javításánál végzett munkálatok könyve 10. szám 1913. Nagybereznai csendőrlaktanyán végzendő munkálatok leírása Both Antal aláírásával
- 12 1910-ben 16.078 lakosából 15.772 volt magyar és 216 román anyanyelvű, 5.932 római katolikus, 3.893 görögkatolikus, 3.500 református, 2.491 zsidó és 230 evangélikus vallású.
- 13 <http://lexikon.katolikus.hu/S/szatm%C3%A1ri%20szemin%C3%A1rium%20%C3%A9s%20teol%C3%B3gia.html> [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 14 Egyik tanítványa szerint „az első világháború viharában, saját bevallása szerint, némileg eltékozolta eredeti hivatástudatát”. Kamarás József visszaemlékezése a Madách Imre Városi Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményének Esze Tamás-gyűjteményében: Both Antalra vonatkozó gyűjtés.

- 15 Zonda Tamás: Balassagyarmat jeles polgárai. Balassagyarmat, 2011. 50.
- 16 A Bgy-i M. Kir. Áll. Gimn. Értesítője az 1902–1903-as tanévről 24–28.
- 17 A Bgy-i M. Kir. Áll. Gimn. Értesítője az 1905–1906-as tanévről 45.
- 18 Magyarország vármegyéi és városai. Nógrád vármegye. Bp., 1906. Szerk. Borovszky Sami. 249.
- 19 <http://www.balassi-bgy.sulinet.hu/intezmenyunkrol/> [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 20 Mayer József: Munkásgimnáziumok. <http://ofi.hu/publikacio/munkasgimnaziumok> [letöltés: 2018. 11. 06.]
- 21 Lásd pl. Deseő Lajos: A m. kir. beszercebányai 16. honvéd gyalogezred története. Budapest, 1941.
- 22 Barthó Zsuzsanna–Tyekvicska Árpád: Civitas fortissima. A balassagyarmati „csehkiverés” korának forrásai és irodalma – Nagy Iván Könyvek 10. (Balassagyarmat, 2000) A „csehkiverés” napjai a balassagyarmati sajtóban 186. 1919. január 28-án este, a „csehkiverés” előestéjén „Úgy a főispán-kormánybiztosnak, mint Pongrácz György vármegyei főjegyzőnek, Both Antal és dr. Mikó Pál főgimnáziumi tanároknak, Róth József állomásfőnöknek, Schuch [István] mozdonyvezetőnek, dr. Visnovszky Rezső tanfelügyelőnek lelkes, hazafias beszédjeik után megesküdtek, hogy semmiféle idegen államnak hűségesküit vagy fogadalmat nem tesznek, szolgálatukra nem állanak, s inkább földönfutókká válnak. Könnytől égő szemekkel énekeltek el a Himnuszot és [a] Szózatot”.
- 23 Zonda i. m. 50.
- 24 MNL NML XIV. 7. 29. sz. Both Antal gimnáziumi tanár családi iratai. Sztranyavszky Sándor belügyi államtitkár levele 1927. június 27.
- 25 Balassagyarmati Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjteménye, Both-hagyaték.
- 26 A Bgy-i M. Kir. Áll. Gimn. Értesítője az 1935–1936-os tanévről 4–5.
- 27 Kamarás József visszaemlékezése a Madách Imre Városi Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményének Esze Tamás-gyűjteményében: Both Antalra vonatkozó gyűjtés.
- 28 Noha jegyzett munkái pályája kezdetén jelentek meg: A görög himnuszokról (1904); Latin nyelvtan. I. rész. (1905); Példagyűjtő a latin nyelvtan mondattani részéhez II. rész. (1907); Művelődési állapotok a középkorban (é. n.).
- 29 TtREL I.27. c. 231–233.

## A Közös Nyilatkozat története és evangélikus értékelése

### A Közös nyilatkozat a keresztyén egység keresésének egyik állomása

A Közös nyilatkozat annak az ökumenikus eufóriának a gyümölcse, amelyet a második vatikáni zsinat váltott ki. Már 1963-ban megkezdődtek a Vatikán és a Lutheránus Világszövetség (a továbbiakban: LVSZ) közötti párbeszéd. A két közösség képviselőit az az elképzelés vezérelte, hogy az egyházi tanrendszer egészéből egy-egy jól körülhatárolható témát kiemelve, csak azt az egyet szem előtt tartva igyekeznek egymást megérteni, a különbségeket tisztázni és az egyetértést közösen megfogalmazni. Az 1963-tól 2017-ig tartó több, mint ötven évnyi párbeszéd eredménye tizenegy közös dokumentum,<sup>1</sup> amelyek azt a reménységet táplálják, hogy a témákkal egyesével előrehaladva az egyre teljesebb egység felé közelítünk.

Bármilyen egyszerűnek tűnhet a feladat, nem volt könnyű sem a témák kiragadása a tanrendszerből, sem a velük kapcsolatos egyházi gyakorlat kizárása a párbeszédéből. Viszont könnyítette a munkát, hogy csak bilaterális párbeszédbe kezdtek, bár az egyes bizottságokon belüli egyetértésért is fáradozni kellett, amit nem könnyített meg a két bizottság globális-nemzetközi összetétele, az anyanyelvek, teológiai képzettség és felfogás, a felekezeten belüli eltérő történeti háttérrel, más-más hagyományokkal, és jelenbeli tapasztalatokkal. S akkor még nem beszéltünk a bizottságokból különböző okokból kiváló tagokról, akiknek a munkájába mások kapcsolódtak be. A stratégia helyesnek bizonyult abból a gyakorlati szempontból, hogy még ezeknek a jól körülhatárolható témáknak a feldolgozásához is évekre volt szükség.

A felsorolt nehézségek ellenére minden beszámoló nagy lelki élménynek, tanulságosnak, egymás gyümölcösöző megismerésének tekinti a párbeszéd eddigi állomásait. Elmondhatom ezt a Közös nyilatkozat magyarra fordításáról is, amikor ehhez hasonlólt élhettünk át. E találkozások nemcsak egymás álláspontjának jobb megismeréséhez segítene, hanem saját

tanításunk átgondolására is készítetnek, aminek következtében másképpen látjuk egymást is, saját magunkat is.

### A Közös nyilatkozat létrejötte

A Közös nyilatkozat elkészülte hosszú folyamat eredménye, de önmagában nem az átfutási idő hosszúsága érdekes, hanem az, ami közben történt.

A korábbiakhoz képest újdonság volt az a törekvés, hogy olyan irat készüljön, amely a közös bizottság korábbi munkája során elfogadott dokumentumokhoz hasonlóan nem a könyvtárak porosodó polcain végzi. Korábban is voltak hasonló konszenzus-dokumentumok, még a Református Világszövetség és a Vatikán dialógusában is, amelyek messzemenő eredményekre jutottak. Jól illusztrálja az ilyen iratok sorsát a magyarországi helyzet: az addigi tizenegy dokumentum közül csak négy olvasható magyarul. A tervezést motiválta – állítólag – egy olyan törekvés, hogy a nyilvánosságra hozatal kapcsolódhassék a 2000. jubileumi évhez. Ezért olyan ünnepélyes elfogadást terveztek, amellyel a közvélemény figyelmét is sikerül felkelteni.

A Közös nyilatkozat második tervezete 1994 szeptemberében készült el, újabb változata 1996-ban, majd 1997 februárjában egy végső tervezet, amelyre 1998 májusáig kérték az LVSZ-tagegyházak elfogadó nyilatkozatait. Szinte megoldhatatlan feladatra vállalkoztak, hogy a két, egymástól eltérő döntéshozatali struktúrával rendelkező fél, a Világszövetség közel száz tagegyháza és a Vatikán ugyanabban az időben jusson el a hivatalos elfogadás azonos szintjére. A végső tervezet elkészülte után tehát egy évnél jóval hosszabb idő telt el.

A beérkezett és túlnyomóan elfogadó állásfoglalások nyomán az LVSZ Tanácsa 1998 júniusában elfogadta a tervezetet, amit a Pápai Egységtitkárság titkára üdvözölt. Rá egy hétre, 1998. június 25-én – éppen az Ágostai hitvallás felolvasásának évfordulóján! – a vatikáni egységtit-

kárság egy jegyzéket küldött, amelyben egyrészt fél oldalon üdvözölte a dokumentumot, de további két és fél oldalon pontosításokat tartott szükségesnek egyes kérdésekben (simul iustus et peccator; cooperatio; jutalom és érdem stb.), de még a római bizottsági tagok által megfogalmazott és elfogadott római álláspontban is talált pontosítani valót, sőt több éves közös tanácskozás után képes volt még azt a kérdést is feltenni, hogy tulajdonképpen kivel is tárgyalnak, mert evangélikus oldalon nem az evangélikus egyház, hanem egyházak szövetsége áll. Azt, hogy a száz evangélikus tagegyház véleményének kinyilvánításához szükséges több mint egy év alatt a római katolikus fél ne gondolkodjék saját szövegén és ne csak elégedett legyen vele, megtiltani természetesen nem lehet.<sup>2</sup> E magatartás mégis elindította egyes evangélikusokban azt a gondolatot, miszerint a római oldalon sem úgy működnek esetleg a dolgok, hogy a hivatalos képviselők szólnak és akkor már az a hivatalos álláspont.

Az LVSZ tagegyháza nagy többségének hozzáállása, valamint a biztató, sőt mondhatni lelkes, hivatalosnak tűnő római katolikus állásfoglalások után a vatikáni hivatalos válasz hideg zuhanyként hatott.<sup>3</sup> A párbeszéd, vagy éppen csak a megigazulásról szóló tervezet ellenzői igazolva látták magukat.<sup>4</sup> Cassidy bíborosnak a vatikáni válasz bemutatásakor mondott beszéde ugyan határozottan nagyra értékelte és elfogadóan méltatta a Közös nyilatkozat végső tervezetét és megfelelően ismertette annak tartalmát.

Megalapozatlan volt a riadalom abból a szempontból, hogy a válasz megfogalmazta, milyen mértékű egyetértésről van szó, de ebben hűségesen ragaszkodott a Közös nyilatkozat szövegéhez. Ebben az olvasható – akármennyire is kérdéses ennek értelme –, hogy nem teljes, hanem „a megigazulásban alapigazságaiiban”<sup>5</sup> elért egyetértésről van szó. Evangélikus oldalon egyesek ezt mintha nem vették volna elég komolyan, talán valami „ökumenikus rajongásból” túl könnyen siklottak át fölötte.<sup>6</sup> Azokat pedig, akik a pontos szöveghez ragaszkodtak, mintha ünneprontóknak és pesszimistáknak tekintették volna. Cassidy bíboros már idézett előterjesztése, de maga a hivatalos vatikáni válasz sem hagyott kétséget afelől, hogy Róma kész elfogadni a Közös nyilatkozatot, bár ehhez a megállapításhoz képest a tisztázandó kérdéseket olyan terjedelemben és éllel taglalták, hogy a fenntartások kétségbe látszottak vonni az elfogadást. A leírt szavak alapján azonban nem lehet állítani, hogy a vatikáni válasz „lényegében semmire sem kötelező” lett volna.<sup>7</sup>

Mégis megalapozottnak volt tekinthető a riadalom és joggal váltott ki értetlenséget, hiszen sok egyeztetés után létrejött szöveget bírálta a válasz. Olyan szöveget, amelyet maga Cassidy bíboros is úgy jellemzett, hogy a Keresztény Egység Pápai Tanácsa és a Hittani Kongregáció intenzív együttműködésének a gyümölcse, amelyet jelentős mértékben segített egy sor püspökkari konferencia észrevétele,<sup>8</sup> s amelynek végső megfogalmazásában mindkét vatikáni testület részt vett.<sup>9</sup> Nem olyan szöveg volt tehát az asztalon, amelyet alaposan megtárgyalni és megfontolni ne lett volna idő és alkalom. Azután hangoztattak fenntartásokat, hogy a két fél képviselői a megbízóikkal való folyamatos tárgyalás után kifogytak az észrevételekből. Meglepetést váltott ki az is, hogy a római katolikus válasz még olyan szakaszok pontosítását is kívánta, amelyek a római katolikus tanítást adják elő.<sup>10</sup> S a kritikai észrevételek nemcsak bizonyos

megszövegezésekhez kapcsolódtak, hanem a bűn, a keresztség és a bűnbánat szentsége, a keresztyén új élet kérdését is érintették, csaknem igazolva azt az evangélikus meggyőződést, amelyet a másik fél egyébként vitatott, tudniillik, hogy a megigazulás páratlan jelentőségű kritérium.<sup>11</sup> Evangélikus oldalon azt volt a legnehezebb elviselni, hogy noha nagyra értékelték a LVSZ erőfeszítéseit a tagegyházak egységének kifejezésére, római oldalról mégis kétségbe vonták az evangélikus egyházak egyetértésének a tekintélyét, elsősorban az elhangzott sok kritikai észrevételre tekintettel – holott előre tudniuk kellett, hogy ki a tárgyalópartner és milyen az egyházszerkezeti felépítése.

Az ökumenikus gondolkodás állapotát tükrözi azonban, hogy sem a LVSZ, sem pedig a németországi protestáns egyházak vezetői – utóbbiaknak személyes vatikáni ismeretsegeik folytán –, de a római katolikus egyház képviselői sem hagyták magukat elkéséríteni vagy eltántorítani, hanem erőfeszítéseket tettek a közvélemény szemében már-már kudarcot vallott dokumentum megmentésére. Mindkét részről megszólaltak józan hangok is, amelyek a felmerült kérdések tisztázását sürgették.

Nemcsak a németországi evangélikus egyházak, hanem az egész német protestantizmus nevében – „mivel ez a válasz az egész protestantizmust érinti és a protestáns-katolikus viszony egészére kihat” – az Evangelische Kirche in Deutschland Tanácsa – túlzás nélkül állítható –, hallatlanul erőteljesen szólalt meg.<sup>12</sup> Az állásfoglalás egyrészt drámai felhívás: „Katolikus keresztyén testvéreinktől nem hagyjuk magunkat sem elválasztani, sem eltávolítani – a Vatikánból érkező jelek által sem, amelyek régi tanbeli elítéléseket erősítenek meg. [...] A protestáns és katolikus keresztyének közötti helyi együttműködés és azon túl az EKD Tanácsáig és a Katolikus Püspöki Konferenciáig, bevált. Sok év alatt erős és eleven egyetértést hozott létre. [...] Bosszantó visszaesések sem tántorítanak el attól az erőfeszítéstől, hogy egyházi tanokat tisztázzunk.” Az EKD állásfoglalása másrészt pontról pontra tárgyalja a vatikáni válasz észrevételeit: határozottan, hitvallóan, a feladhatatlan reformatori örökséghez ragaszkodva és ugyanakkor párbeszédre is készen.

Ratzinger bíboros, akinek a Frankfurter Allgemeine Zeitung a megegyezés megtorpedozását róta fel, olvasói levélben szögezte le: „Freisingi oktatói tevékenységem óta fáradtam ezen az egyetértésen és igényelhetem magamnak, hogy a régi tanbeli elítélések érvényességének és leküzdésüknek a kérdését lényegesen előmozdítottam. Önmagamat kellene megtagadnom, ha most hirtelen az ellenkezőjét akarnám.”<sup>13</sup>

Miután Hanselmann volt bajorországi evangélikus püspök kezdeményezett kapcsolatfelvételt<sup>14</sup> Ratzinger bíborossal, ennek nyomán Track evangélikus és Schütte római katolikus professzor bevonásával készítették el azt a Hivatalos Közös Közleményt,<sup>15</sup> amelyhez függelékkel mellékeltek,<sup>16</sup> s amelyeket 1999. június 11-én a két fél aláírásra késznek nyilvánított.<sup>17</sup>

Augsburgban 1999. október 31-én ezt a Hivatalos Közös Közleményt írták alá, s ez hivatkozik szövegében a Közös nyilatkozatra és a Hivatalos Közös Közlemény Függelékére. Az aláírt egyetértés értékelésénél ezért mindhárom iratot figyelembe kell vennünk. Az irat előtörténete érzékelteti, hogy az elért eredmény mennyire nem kis erőfeszítés és elszántság eredménye.



Nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a tervezett ünnepélyes aláírás is olyan tényező volt, amely segítette megmenteni a dokumentumot. Sokat elárul az ökumené helyzetéről, hogy ebben nagy szerepe volt nemcsak evangélikus, hanem római katolikusok teológusoknak és egyházi embereknek is. Az persze más lapra tartozik, hogy akár világi, akár egyházi oldalról is bombasztikus hírként – nemcsak lebutítva, hanem félrevezetően is – közvetítették a nyilvánosságnak a dialógusnak ezt a részeredményét.

Öntudatos protestánsokként, magyar protestánsokként bizonyára él még valami bennünk a régi reflexekből, amelyek a Közös nyilatkozat körüli hercehurcát látva azt mondatják velünk, hogy Rómával vigyázni kell. Éppen a felekezeti párbeszédek során láthatjuk azonban, hogy a római egyház roppant sokszínű és sokrétű, amelynek magának is meg kell küzdenie belső egységéért. Ha így van ez a mi sokkal kisebb felekezeti világközösségeinkben, regionális egyházainkban és helyi gyülekezeteinkben, mennyivel inkább náluk, még a tanítóhivatal tekintélye mellett is.

Ma, közel húsz év elteltével tegyük fel a kérdést, hogy mit jelent, jelent-e még valamit ez a Közös nyilatkozat a megigazulástánról? Mihez csatlakozott a Református Egyházak Világközössége 2017-ben Wittenbergben? S vajon, ha ez a csatlakozás nem történt volna meg, akkor beszélénk-e ma a Közös nyilatkozatról.

## A konszenzus-ökumené metodológiai problémái

Két problémát szeretnék itt megpendíteni.

Az egyik a konszenzusra törekvés, mint az egység munkálásának útja. A konszenzus-ökumené két felekezet, két egyház tanrendszerének teljeskörű egyeztetése helyett egyes kérdéseket kiragadva törekszik lépésről-lépésre a konszenzus megfogalmazására úgy, hogy közben meghatározza a (még) fennálló különbségeket. Lehet-e egyházaink tanításából egyes locusokat kiragadni és a többitől elkülönítve tárgyalni? Aligha, hiszen az egyház, még a felekezeti egyház tanítása sem egymással össze nem tartozó hittételek halmaza, hanem egymástól függő és egymásból következő tételek valamilyen rendszere, ahol a részleteket nem lehet az egész figyelembe vétele nélkül tárgyalni. Mit jelent a mi esetünkben a megigazulás alapigazságaiban való egyetértés és mi ennek az egyetértésnek a jelentősége azoknak a tételeknek a súlyához képest, amelyekben nem sikerült az egyetértést kifejezni? Vajon elhanyagolható-e az egyet nem értés súlya, vagy kevés egyet nem értés is lehetetlenné teszi az egységet? Nagy szerepe van itt egyrészt az érzéseknek és a hagyományoknak, amelyekre mondhatjuk, hogy ízlés dolga – nem az érvek súlya a döntő, mint az igazság kérdésében. Ha viszont az igazság kérdése felől közelítünk, és bizonyos tantételeknek az igazság kérdése szempontjából másodrangú jelentőséget tulajdonítunk, akkor pedig az igazságok hierarchiájában kell azonos felfogásra jutni.

A másik, a konszenzus kimunkálása során követett tárgyalási stratégia és taktika. Hirschler püspök említette ebben az összefüggésben a Szentlélek cselét.<sup>18</sup> Igaza van, ha arra gondolt, hogy a tárgyalások eredményeképpen valami jó született mindannak ellenére, ami mint a résztvevők emberi gyengesége vagy egységvágyának naivitása hatott közre a dialógusban. S felteszi a kérdést, hogy ahol olyan sok

kérdés és feszültség keletkezik, nem kell-e a másik ügyes húzására vagy akár konkrétan a Vatikán hosszú távú politikájának jelenlétére is gondolni.<sup>19</sup> Az alkudozásokban az ilyesmi gyakran előfordul. De árt a jó ügynek, ha a dolgok úgy alakulnak, hogy ilyen kérdések vetődnek fel, mert az egység útjához nélkülözhetetlen bizalom légkörét mérgezi.

Az ünnepélyes augsburgi aláírás után történt, ezért azt lehet mondani, hogy nem tartozik témánkhoz, mégis rendkívül tanulságos, ami a következő években történt. A Közös nyilatkozat eltűzött és indokolatlan eufóriája után két olyan vatikáni nyilatkozat jelent meg, amely leforrázta az ökumenét. Az egyik a Hittani Kongregáció 2000-ben kiadott Dominus Iesus kezdetű nyilatkozata Jézus Krisztus és az egyház egyetlenségéről és üdvözítő egyetemességéről. Ez a nyilatkozat azokkal a szinkretisztikus nézetekkel száll vitába, amelyek az üdvösség más útjairól szólnak, de elvitatja az egyház megjelölést a nem római egyházakra nézve, sőt, ilyen egyházként vagy testvérként való megszólításukat is tiltja. A másik II. János Pál pápa Ecclesia de Eucharistia (Az egyház az eucharisztiaiból él) kezdetű 2003-ban kiadott enciklikája, amely csak olyan úrvacsorai közösséget tud elfogadni, amely „az egyházkormányzat teljes communióját” valósítja meg.<sup>20</sup> Ebben lényegében az egyháztani tételek mögött másodrangúnak minősítette a megigazulást, ami az evangélium lényegének értelmezése. Ezek az események azt mutatták meg, hogy az egyetlen locusra szűkített témával foglalkozni ugyan célszerű tárgyalási stratégia, de az így elért eredmény az egység szempontjából vitatható.

## A konszenzus-ökumené a közkeletű egységmodellek fényében

A dialógus-dokumentumok értelmezéséhez tisztázandó az is, hogy milyen szerepük lehet a cél, azaz az egyházi közvéleményben és a teológiai diskurzusban élő egységmodellek realizálásában.<sup>21</sup> Egyetlen konszenzus-dokumentum vagy ezek sora sem elegendő ezek bármelyikének létrejöttéhez. Úgy tűnhet ugyan, hogy az Ágostai hitvallás 7. cikke –, amely az egyház egységéhez elegendőnek tartja az evangélium tiszta tanítása és a szentségek helyes kiszolgáltatása felőli egyetértést – megalégszik a tanításbeli egységgel, de különböző szokások és szervezet mellett persze nem lehet látható, hanem csak lelki egységről beszélni. A római egyház tanítóhivatala, amelyet a pápai tekintély és az iránta való engedelmesség személyesít meg, az egyházi egységnek sikeres – bár sok feszültséggel terhes – modellje a római oldalon, és ugyanakkor egyik fő akadály a protestáns oldalon. A konszenzus-dokumentumok a keresztyén hit igazságával az intellektus egyoldalúságával foglalkoznak, de az intellektus, a megértés a keresztyén hithez is hozzátartozik, ha nem akarjuk, hogy egyoldalú legyen. Ezért elengedhetetlenül szükségesek a dialógusok és a konszenzus-dokumentumok. A feladat az, hogy a dialógusok eredményeit beemeljük az egyház egységéért való fáradozásba, mint az eszközök között az egyiket. Viszont nemcsak az a kérdés, hogy mit kell még tennünk a keresztyén egység érdekében, de azon is gondolkodnunk kellene, hogy a felvázolt egységmodellek megfelelően tüzik-e elének az elérendő célt.

Érzékelve a hívők sokszor megtapasztalt, olykor már türelmetlenkedő egység utáni vágyakozását, a teológusokat, a dialógusok résztvevőit gyakran lassúnak minősítik, és szá-

mosan úgy tartják, hogy a teológusok lemaradtak az egyház népe mögött. Nemcsak a megigazulástanról szóló közös nyilatkozatot, hanem más konszenzus-dokumentumokat is ismerve, ezzel ellentétes állítást is meg lehet kockáztatni. Vajon nem járnak-e a teológusok konszenzus-dokumentumai az egység lehetőségeinek feltárásában az egyház népe előtt?

## A Közös nyilatkozat által elért eredmény

A trienti zsinat a megigazulásról szóló határozat 30 bekezdéséhez 33 kánont csatoloztatott, amelyek jelentős része a lutheri tanokat ítéli el. A Közös nyilatkozat konvergens módon igyekszik értelmezni még a különbözőségeket is, amikor a másik fél kifogásaira tekintettel adja elő mindkét fél a saját álláspontját. A Közös nyilatkozatot tanulmányozva bizonyára megállapítható, hogy az egyik vagy a másik ponton esetleg az evangélikus fél a trienti zsinat, a római katolikus fél pedig az egyik vagy a másik ponton az evangélikus hitvallási iratok megállapítását fogadta el. Nem volna helyes, ha ez önmagában jelentene értékítéletet, diadalt vagy vereséget.

A hivatalos elfogadás folyamata és az aláírás eseménye média-esemény lett, amelynek során azonban csak nagyon felületesen sikerült közvetíteni annak valódi tartalmát. De kétségtelen értéke a Közös nyilatkozatnak, hogy rámutatott:

- a protestáns egyházi köztudatnak is jobban tudatosítania kell a feltételezettnél sokkal differenciáltabb római katolikus tanítást, amelyet a protestánsok az antikatólikus szólamok hangoztatása mellett nem szoktak figyelembe venni.
- a római katolikus egyház közvéleményébe belekerült egy olyan teológiai kérdés, amellyel korábban alig vagy egyáltalán nem foglalkoztak.
- sikerült egyetértő megállapításokat fogalmazni, ezzel árnyaltabb lett a különbözőség tudata.

## A Közös nyilatkozat recepciója

A húsz évvel ezelőtti elfogadásnak sem vargabetűit, sem sikerét nem szabad elfelejteni. Ez így – együtt –, fontos ökumenikus tapasztalat. Tapasztalat arra nézve, hogy a római egyház és az evangélikus egyházak legmagasabb szintjén milyen nehéz feladat a recepció. Az aláírás kommunikációjában mindkét oldalon elhangzott olyan szélsőséges vélemények, hogy az evangélikusok beadták derekukat és elárulták a reformációt, valamint az is, hogy a rómaiak protestánsokká lettek már és a reformáció célba ért, kiváltotta a média és a közvélemény érdeklődését, de nem használt az ügynek.

Az egyházvezetői aláírások után szükséges a további recepció: az egyházvezetések alacsonyabb szintjein és felnövekvő újabb nemzedékeiben, a teológiát oktató és teológiát tanulók teológusok szintjén, és persze az egyház népe részéről is.

A recepció szót itt a legtágabb értelmében használom: elismerés, befogadás, felvétel, átvétel. Magában foglalja ez a szöveg ízelgetését, megismerését, azt, hogy észrevesszük hangsúlyait, finomságait, erősségét, de esetleg gyengéit, pontatlanságait, hiányosságait, és azt is, hogy feltegyük és feltegye az egyház népe a maga akár értetlenkedő kérdéseit és ezekre választ keressünk.

Feltétlenül magával kellene hoznia ennek a folyamatnak azt is, hogy vizsgáljuk a másik felet, mennyire valósul meg

nála, amit ebben a szövegben elfogadott. De persze azt is, hogy vizsgáljuk magunkat: vajon megfelelünk-e mi magunk annak, amit magunkról mondunk, amit közösen vallunk. S fáradozunk azon, hogy egymásról ennek a nyilatkozatnak a megállapításait figyelembe véve beszéljünk. Talán akkor elkerülhetjük, hogy mai református és evangélikus egyházunkat kritika nélkül azonosítsuk annak az egyháznak a képeivel, amely Luther és Kálvin idején sem volt mindenben élő valóság, hanem Isten ígéje alapján nekik is hitük tárgya és a szemük előtt lebegő cél volt.

Nagyon szükséges a megértésre és egységre törekvő, de a kritikát nem elhallgató érintkezési formák és kommunikáció gyakorlatja, megtanulása és megtanítása.

Komolyan kell foglalkozni azzal, amit a Közös nyilatkozat is felvet, hogy a római katolikusok és protestánsok viszonyában ne csak a 16. században felvetett kérdéseket és egykori vitáinkat tisztázzuk egymással, hanem kölcsönösen segítsük egymást az evangélium üzenetének mai megfogalmazásában, a korunkban felvetődő kérdésekre adott válaszok megtalálásában és a keresztyénség korunkba illő, hiteles megélésében.

Meggyőződésem, hogy a Közös nyilatkozat hozzásegít, hogy protokolláris, presztízs vagy éppen konkurencia szempontok nélkül beszéljünk, és tovább ismerkedjünk egymással és keressük együtt az evangélium mai megszólaltatásának nemcsak alkalmait, hanem képeit, fogalmait, nyelvét, de örök tartalmának aktuális kifejtését is.

A konszenzus-dokumentumok és konkordiák elfogadása nem a folyamat végét jelenti, hanem csak egy állomást az egység felé vezető úton, vagy még szerényebben az út kezdetét.<sup>22</sup> Amellett érvelek, hogy kövesse a formális recepciót a nem formális, az adminisztratív recepciót egy dinamikus.

A megegyezések számbavétele és az ellentétek tárgyalása során ne zárjuk ki eleve annak lehetőségét, hogy a másik fél felismerései, nekünk szegezett kérdései, a mi álláspontunkkal kapcsolatos fenntartásai minket is előrébb vihetnek. Az ökumenikus korszak jellemzője és szándéka, hogy a meglévő különbségek ellenére is hangoztatjuk a fennálló egyetértést.<sup>23</sup> Nem ellenségek állnak egymással szemben, hanem a felismert igazság mellett feltétlenül elkötelezett családtagok. A vita így is lehet éles, de a vita az összetartozók vitája. Tisztázandó kérdés azonban, hogy az egyetértés milyen mértékű különbségeket képes „elhordozni”.

Róma mindig ugyanaz. Nem változik. Tapasztalatok mondatják ezt a protestánsokkal, sokan legalábbis így érzik. Római katolikus testvéreink – hasonlóképpen tapasztalataik alapján – esetleg mondják és úgy is érzik, hogy a protestánsok makacsok, akik a keresztyénséget a megigazulástanra leegyszerűsítve, csak „egy tüdővel” lélegeznek.<sup>24</sup> Az ökumenikus találkozások útján ért csalódások vagy megtorpanások miatt esetleg kiábrándultság és reménytelenség vesz erőt rajtunk, és fölöslegesnek érezzük kinyújtani kezünket a másik felé, és nehezünkre esik elfogadni a másik kinyújtott kezét. Pál apostol az új életet a teremtéshez hasonlítja: „Isten ugyanis, aki ezt mondta: »Sötétségből világosság ragyogjon fel«, ő gyújtott világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán.” (2Kor 4,6.) A közösen megfogalmazott megigazulástan értelmében Istennek ez az újat teremtő hatalma Krisztusban az egyetlen reménységünk a magunk és az egész világ számára.

Lehet más reménységünk egymásra és az egyház egy-ségére nézve? Mert Pál apostol e szava alapján lehetetlen, hogy ne legyen reménységünk.

Reuss András

#### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> *Das Evangelium und die Kirche* (1972). in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (a továbbiakban DWÜ) 1: 248–271. / *Az evangélium és az egyház*, ford. Hafenscher Károly. Theologiai Szemle (16) 1974/7–8, 231–241. – *Das Herrenmahl* (1978), in: DWÜ 1: 271–295. – *Wege zur Gemeinschaft* (1980), in: DWÜ 1: 296–322. – *Alle unter einem Christus*. Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis (1980), in: DWÜ 1: 323–328. – *Das geistliche Amt in der Kirche* (1981), in: DWÜ 1: 329–357. – *Martin Luther – Zeuge Jesu Christi* (1983), in: DWÜ 2: 444–451. / *Luther Márton Jézus Krisztus tanúja*, ford. Hafenscher Károly. Evangélikus Élet (48) 26 és 27/1983. június 26. és július 3. Credo (5) 1999/3–4, 34–39. – *Einheit vor uns* (1984), in: DWÜ 2: 451–506. – *Kirche und Rechtfertigung* (1993), in: DWÜ 3: 317–419. – *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról* és ünnepélyes aláírásának dokumentumai. Ford. Hafenscher Károly, Kránitz Mihály, Puskás Attila, Reuss András. Evangélikus Sajtóosztály / Szent István Társulat: Budapest, 2000. – *The Apostolicity of the Church*. Sven Oppegaard (ed.), Minneapolis, Lutheran University Press. 2007. – *From Conflict to Communion*. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig; Bonifatius Verlag, Paderborn, 2013. / *A szembenállástól a közös-ségig*. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben. Ford. Pap Kinga Marjatta. Luther Kiadó, Budapest, 2016.
- <sup>2</sup> Előre figyelmeztetett a veszély lehetőségére id. Magassy Sándor – A megigazulás tanításának „ökumenikus” olvasata. Keresztyén Igazság Új folyam 37. szám, 1998. tavasz, 13–22.
- <sup>3</sup> Egyesek még azt is feltételezték, hogy a választ szándékosan időzítették az Ágostai Hitvallás 1530-as felolvasásának napjára.
- <sup>4</sup> Johannes Dantine: „Die Konsens-Ökumene ist gescheitert.” [„A konszenzus-ökuméné meghiúsult.”] Dorothea Wendebourg: „Was misslich begann, hat nun misslich geendet.” [„Ami rosszul kezdődött, rosszul is végződött.”] Idézi: Ulrich Ruh: Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung. Herder-Korrespondenz 1998/8, 386–388. Stephan Cezanne: „Ökumene auf Katastrophenkurs. Die Rechtfertigungserklärung zwischen Lutheranern und Vatikan gilt als gescheitert.” [„Ökuméné katasztrófame-netben. A lutheránusok és a Vatikán között megigazulás-nyilatkozat meghiúsultnak tekintendő.”] epd-Wochenspiegel 28/1998, 4.
- <sup>5</sup> KNy 13. 43.
- <sup>6</sup> Ami bizonyos fókig az Országos Presbitérium 1997. december 2-i nyilatkozatára is elmondható, amint erre rámutat id. Magassy Sándor. A megigazulás tanításának „ökumenikus” olvasata. Keresztyén Igazság Új folyam 37. szám, 1998. tavasz, 13–22. 13.
- <sup>7</sup> Magassy Sándor: A megigazulásról folytatott „ökumenikus párbeszéd” fejleményei. Keresztyén Igazság Új folyam 39. szám, 1998. ősz, 27–30. 27.
- <sup>8</sup> Edward Idris Cassidy: Joint Declaration on the Doctrine of Justification – The Lutheran World Federation and the Catholic Church. epd-Dokumentation 32/1998, 4–6.
- <sup>9</sup> Joseph Ratzinger, „Präzisierungen” zu einer „Erklärung” des Heiligen Stuhls. Leserbrief in „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 14.7.1998. (epd-Dokumentation 32/1998, 3–4.)
- <sup>10</sup> KNy 22. 30.
- <sup>11</sup> KNy 18.
- <sup>12</sup> Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Stellungnahme zur Antwort aus Rom auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Kloster Wülfinghausen, Freitag, 17.7.1998. (epd-Dokumentation 32/1998, 1–2.)
- <sup>13</sup> Joseph Ratzinger, „Präzisierungen” zu einer „Erklärung” des Heiligen Stuhls. Leserbrief in „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 14.7.1998. (epd-dokumentation 32/1998, 3–4.)
- <sup>14</sup> Helmut Kremers, Die nicht endende Reformation. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung wird nun doch unterzeichnet. Die Zeichen der Zeit/Lutherische Monatshefte 8/1999, 24–25.
- <sup>15</sup> Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church. Gemeinsame Offizielle Feststellung. (Három pontot tartalmaz.)
- <sup>16</sup> Annex; Anhang. (Négy pontot tartalmaz, a második pontban A–E alpontokkal.)
- <sup>17</sup> Magyar fordítás: Egy egyháztörténeti jelentőségű dokumentum vajdása. A Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház hivatalos Közös Közleménye és Annex. Credo (5) 1999/1–2, 96–97. [A Függelék szövegének fordítása nem teljes, mert nem tartalmazza az A–E alpontokat!] – Hafenscher Károly, Pontosítás a közös nyilatkozat ügyében. Vigilia (64) 1999/4, 315–316. [A Hivatalos Közös Közlemény fordítása a Függelék nélkül.] – A Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház Közös Közleménye. Augsburg, 1999. október 31. Credo (5) 1999/3–4, 5. Evangélikus Élet (64/44) 1999. október 31. [Mindkét helyen az Annex szövegének fordítása nélkül.]
- <sup>18</sup> Hirschler, Horst: List des Heiligen Geistes. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung” verdient ein differenziertes Ja. Lutherische Monatshefte (37) 1998/3, 26–28.
- <sup>19</sup> Brandt, Reinhard: Wie komme ich in den Himmel? Die Grundfrage der Rechtfertigung. Lutherische Monatshefte (36) 1997/8, 28–31.
- <sup>20</sup> Ecclesia de Eucharistia, \*44.
- <sup>21</sup> Egységmodellként a következőket szokták említeni: a szervezeti egységet (organic unity), az egységet a különbözőségben (unity in diversity), a megbékélt különbözőséget (unity in reconciled diversity), a megkülönböztető egyetértést (differentiated consensus) az egységet a szervezetlen egységben (unity in unstructured diversity), az egymást kiegészítő egyetértést (complementary consensus), a zsinati vagy konciliáris közösséget (conciliar fellowship) és mindezek foglalatát a teljes látható egységet (full visible unity).
- <sup>22</sup> Hafenscher Károly: A Közös nyilatkozatról. Mérleg (36) 2000/2, 177–178.
- <sup>23</sup> Reinhard Frieling: Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungsllehre gekommen? epd-Dokumentation 32/1998, 29–35.
- <sup>24</sup> II. János Pál a kifejezést arra használta, hogy minden keresztyének otthonosnak kell lennie a nagy nyugati egyház és a nagy keleti egyház hagyományában. Vö. Nemeshegyi Péter: Mérföldkő a keresztyének egysége felé vezető úton. Az evangélikus és a katolikus egyház közös nyilatkozata a megigazulásról. Távlatok 1999/4, 554.

## A Közös Nyilatkozat története és római katolikus értékelése – breviter, sed bene

### Amit értékelnem kell...

Az evangélikus – római katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról (röv. Közös Nyilatkozat) című dokumentum eredetére vonatkozóan jó tudnunk, hogy az

evangélikus-katolikus ökumenikus vegyesbizottság már 1993-ban elkészített egy közös szövegtervezetet, amely összefoglalta a II. vatikáni zsinatot követően (1967-től) elindult bilaterális párbeszédben elért eredményeket a megigazulás kérdésében. Számot vetve mindkét fél egyházi



vezetőinek és teológusainak kritikájával, 1997 februárjában elkészült a Közös Nyilatkozat végleges szövege. Az ökumenikus párbeszéd során viszont azt keresték, ami összeköt, ami alapvetően azonos tanítás a két egyházban. Igaz, a Lutheránus Világszövetség és a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács nyilatkozattervezetét a Hittani Kongregáció 1998 júniusában némi fenntartással fogadta, hangsúlyozva, hogy a megigazulásra vonatkozó széleskörű egyetértés még nem jelenti azt, hogy valamennyi jelenlegi különbözőség már ki van küszöbölve. A Hittani Kongregáció kételyeire válaszolva a Közös Nyilatkozat végső szövegéhez egy hét pontból álló függeléket csatoltak. A Lutheránus Világszövetség és a Katolikus Egyház ezt a szöveget hagyták jóvá 1999. június 11-én. Csak ezután kerülhetett sor az aláírására.

A Közös Nyilatkozat aláírását, 1999. október 31-ét, megelőző több mint három évtized evangélikus-katolikus ökumenikus tárgyalásainak eredményeit tartalmazó jelentésekben foglaltak mérlegét megvonja megigazulás tanításáról (vö. Közös Nyilatkozat 3.). A megnevezett dokumentumok közül jelentőségében kiemelkedik a németországi evangélikus és római katolikus teológusok Ökumenikus Munkaközösségének tanulmánya: „Tanbeli elítélések – szétválasztják az egyházakat?” (1986) címmel.<sup>1</sup> E párbeszéd eredményeit rögzítő jelentések közül néhányat hivatalosan is elfogadtak, és megfogalmazásuk kihallható a Közös Nyilatkozat szövegezéséből. A Közös Nyilatkozat összeállításánál felhasznált dokumentumokat tételesen ismerteti a dokumentum Források című függeléke.

Nincs szó tehát a katolikus és evangélikus ökumenikus párbeszéd egy újabb eredményének jelentéséről, hanem sokkal inkább egy olyan hivatalos konszenzusnyilatkozatról, amely „meg akarja mutatni, hogy az aláíró evangélikus egyházak és a katolikus egyház a párbeszéd alapján most már képesek kifejezni az Isten kegyelméből, Krisztusba vetett hit által való megigazulásunk közös értelmezését. Nem tartalmaz mindent, amit az egyházak mindegyikében a megigazulásról tanítanak; felöleli azonban a megigazulástan alapigazságaiban való konszenzust és megmutatja, hogy a továbbra is különböző kifejtések többé már nem adnak okot tanbeli elítélésre” (Közös Nyilatkozat 5).

A megigazulás tanát maga Luther is olyan alapvető hitágazatnak tartotta, amelyen „stantis et cadentis ecclesiae (áll vagy bukik az egyház)”. Közismert, hogy a megigazulással függ össze a hit és a jócselekedetek, ill. a szabadság és a kegyelem viszonyának kérdésköre (sola fide, sola gratia), sőt az eleve elrendelés értelmezése is.

A megigazulásról szóló tanítás a keresztény hit számára *mérték és próbakő*. Semmiféle tanítás ennek ellene nem mondhat. „Lényegi kapcsolatban áll minden hitigazsággal, amelyeket egymással belső összefüggésben kell látni. Ez olyan elengedhetetlen kritérium, amely egyházaink egész tanítását és gyakorlatát szüntelenül Krisztusra irányítja” (Közös Nyilatkozat 18).

Ilyen módon van különleges jelentősége az egyház alapvető szentháromságos hitvallásának összefüggésében. Evangélikusok és katolikusok közös küldetése, hogy „mindenben Krisztust vallják meg, Benne mindenkifölött kell bízni mint az egyetlen közvetítőben” (1Tim 2,5k), aki által Isten önmagát ajándékozza a Szentlélekben, és megújító ajándékait árasztja ki” (Közös Nyilatkozat 18).

## Milyen célkitűzést váltott valóra a Közös Nyilatkozat?

A Közös Nyilatkozat autentikus interpretációja érdekében mindig figyelembe kell venni a témában addig elért, kiküzdött konszenzus eredményeit. A Közös Nyilatkozat két célkitűzése: *egyrészt* a mindkét egyházat kötelező állásfoglalás kinyilvánítása arról, hogy „evangélikusok és katolikusok között konszenzus van a megigazulástan alapigazságait illetően. Ennek a konszenzusnak a fényében már *elfogadhatóak* a 18-39. pontban leírt, a megigazulás értelmezésének nyelvében, teológiai megformálásában és hangsúlyaiban megmaradó különbségek. Ezért a megigazuláshit evangélikus és római katolikus kifejtése eltérő voltában is nyitott egymásfelé, és nem szünteti meg a konszenzust az alapvető igazságokban” (Közös Nyilatkozat 40). Több más pontban még elég jelentős különbségek állnak fenn.

*Másrészt* megvallja, hogy „az evangélikus egyházaknak e nyilatkozatban előadott tanítása nem esik a Trienti Zsinat elítélései alá. Az evangélikus hitvallási iratok elítélései nem alkalmazhatóak a római katolikus egyháznak e nyilatkozatban előadott tanítására” (Közös Nyilatkozat 41.). Igen fontos ökumenikus eredménynek tartjuk, hogy *a két egyház visszavonta az egymás megigazulástanára vonatkozó elítéléseket*.

A megigazulástanra vonatkozó elítélések közül „számos nem volt egyszerűen indokolatlan: megmaradnak számunkra üdvös figyelmeztetéseknek, melyeket figyelembe kell vennünk a tanításban és a gyakorlatban” (Közös Nyilatkozat 42).

A felekezetsajátos különbözőségeket a felek nem kerülik ki, nem hallgatják el, hanem – kölcsönös nyitottságban egymásra – szóba hozzák. A Közös Nyilatkozat „abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy az eddigi vitakérdések és tanbeli elítélések leküzdése sem a szakadásokat és elítéléseket nem veszi könnyen, sem pedig saját egyházi múltunkat nem hazudtolja meg. Mégis az a meggyőződés határozza meg, hogy a történelem során egyházaink új felismerésekre jutnak, és hogy olyan fejlődések mennek végbe, amelyek nem csupán megengedik számukra, hanem egyúttal meg is követelik tőlük, hogy az elválasztó kérdéseket felülvizsgálják és új megvilágításban lássák” (7).

## A Közös Nyilatkozat fogadtatása

A Közös Nyilatkozat nem minősíthető sem dogmának, sem reformatori értelemben vett hitvallási iratnak. A Közös Nyilatkozat elfogadásával az történt meg, amire addig még soha nem volt precedens: az ökumenikus párbeszédben résztvevő felek reprezentatív szervei hivatalosan magukénak vallották egy ökumenikus szakvéleményezés pozitív eredményét – minden korábbi meghíúsítási kísérletek ellenében<sup>2</sup> és a nyitott kérdések ellenére. Hogyan fogadták?

### 1998-ban

Az 1997 februárjában elkészült és 1998 júniusában a Lutheránus Világszövetség felelős vezetői és a Katolikus Egyház által jóváhagyott Közös Nyilatkozat végleges szövege *messzemenően több igenlő* (pozitív), mint tartózkodó (neutrális) vagy elutasító (negatív) reakciót váltott ki világszerte.

– Maguk a felek a megigazulás tanításának alapigazságában elért konszenzust a további katolikus-evangélikus ökumenikus párbeszéd *teherbíró* alapjaként értékelik. Mindkét fél arra kapott felszólítást, hogy mélyítsék el ezt a közös értelmezést, és segítsék elő, hogy minél több gyümölcsöt teremjen a keresztyény hit orthodoxiájában és orthopraxisában.

– Az egységtörekvésen belül minden megszorítás nélkül kopernikuszi fordulatnak minősíthető.

– „Hónapok óta várt történelmi jelentőségű ökumenikus dokumentum” (Békés Gellért).<sup>3</sup>

– A Katolikus egyház 1998. jún. 25-én keltezett Közös Nyilatkozat-ra adott válaszában megerősítette a benne kimondott konszenzust a megigazulástan alapigazságaiban. Sőt *nagyfokú egyetértésről* esik szó benne (a Közös Nyilatkozat 4. pontjában is megtalálható kifejezést használva).

– A Közös Nyilatkozat-nak oly nagy a történelmi és teológiai jelentősége, hogy Cassidy bíboros az 1998. június 25-én megtartott vatikáni sajtókonferencián úgy nyilatkozott, hogy az elért konszenzust az elmélyült bilaterális ökumenikus párbeszéd „különleges eredményének kell tekinteni, és az egyetlen Úr és Üdvözítő tanítványai közötti *látható teljes egység visszaállítása útjelzőjének*”. Ez a dokumentum „körülhatároltsága ellenére is megold egy hosszú idő óta tartó vitás kérdést a huszadik század végén.”

– A konszezusra jutás következtében előállt új állapotot a keresztyény egységtörekvésben Cassidy bíboros *különleges kairosként* interpretálta: „Mindnyájan érezzük, hogy a nyilatkozattal valami fontosat, valami egészen jelentőset értünk el az ökumenikus törekvésekben. Főleg az Ön (I. Noko) és az én felelősségem, hogy semmit el ne veszítsünk e történelmi pillanat nagy jelentőségéből.”<sup>4</sup>

– II. János Pál pápa 1998. június 28-án, a Közös Nyilatkozat Katolikus Egyház által történt elvi jóváhagyása után úgy kommentálta az eseményt mint „Isten Lelkének, a Bölcsesség Lelkének a második évezred végére adott ajándéka”. Megköszönte mindkét fél szakembereinek eredményes munkáját, és biztosította őket, hogy imádságával továbbra is támogatja fáradozásait.

### 1999-ben

A közös megegyezéssel kijelölt napon, 1999. október 31-én az augsburgi evangélikus Szent Anna-templomban a Katolikus Egyház és a Lutheranus Világszövetség Hivatalos Közös Állásfoglalását aláírta E. I. Cassidy bíboros, a Keresztyény Egységét Előmozdító Pápai Tanács akkori elnöke és Christian Krause akkori braunschweigi püspök, a Lutheranus Világszövetség elnöke. Ezzel teljes egészében megerősítették a katolikus egyház és a Lutheranus Világszövetség 44 pontban megfogalmazott Közös Nyilatkozatát a megigazulás tanításáról.

A Hivatalos Közös Állásfoglalás rögzíti, hogy a Közös Nyilatkozat-ban és a Hivatalos Közös Állásfoglalást kísérő Függelékben található *pontosításokkal ismertetett megigazulástan* alapvető igazságaiban konszenzust ért el a katolikus egyház és a Lutheranus Világszövetség.

Idézzük fel Cassidy bíboros az 1Kor 3,9–15 versei felhasználásával közvetlenül az aláírást megelőző istentiszteleten elmondott homíliájának egy bekezdését: „Más fundamentumot senki sem vethet, mint ami, Aki vettetett Jézus Krisztus. Ez nemcsak az építőknek, hanem az újjáépítőknek is szól ... Nagy viharok, áradások és földrengések után va-

gyunk ... A károkat, a pusztulásokat, a földrengés és árvíz sújtotta épületet nekünk kell újjáépíteni ... de a fundamentum most is ugyanaz. Gondosan kell dolgoznunk az előttünk álló időben ... az út még hosszú és sok nehézséggel teljes, de amint II. János Pál pápa írta enciklikájában, telve van örömmel is.”

Miután Cassidy und Krause elérték aláírásukkal a dokumentumot, aláírták az akkori titkárok is: katolikus részről W. Kasper, evangélikus részről pedig Ishmael Noko. A titkárok egymás nyakába borultak és megölelték egymást. Ekkor zúgó tapsvihár tört ki a templomban, amely mindaddig tartott, amíg a LVSz világ minden tájáról jelen volt képviselője kézjegyével el nem látta a konszenzus-dokumentumot.<sup>5</sup>

A dokumentumaláíró istentisztelet 10 órakor vette kezdetét Augsburgban. Rómában pedig déli 12 órakor II. János Pál pápa az Úrangyala elimádkozását megelőzően a dokumentum aláírását a kegyelem órájának nevezte. „*Mérföldkőről* van szó a keresztyények közötti teljes egység visszaállításának útján.” Péter akkori utódának a Közös Nyilatkozat jelentőségét felismerő megállapítása meghatározta a hivatalos visszhangok többségét a katolikusok körében.

*Nemeshegyi Péter* a Közös Nyilatkozat aláírásának jelentőségét ezekkel a szavakkal fejezte ki: „Adjunk hálát az Istennek. Legyen egy hit, és virágozzanak a teológiák. Ahogy mi katolikusok elviseljük a nem kielégítőnek tűnő lutheránus teológiai magyarázatokat, úgy kérjük kedves evangélikus testvéreinket, hogy viseljék el a mi, számukra elégtelennek tűnő teológiai magyarázatainkat. És bízzunk a Szentlélekben, hogy elvezet minden igazságra (vö. Jn 16,12), és hogy a két egyház között még fennálló többi vitás kérdésben is (szentségek, egyházi rend, tanítóhivatal, a pápaság szerepe, máriatan stb.) sikerül majd az alapigazságokban egyezségekre jutnunk. Közben pedig - kerülvén a mérges vitákat - cselekedjünk az Isten akaratát.”<sup>6</sup>

Ehhez nagyon hasonlóan értékelte a Közös Nyilatkozatot Horst Georg Pöhlmann evangélikus szisztematikus: „Az egység kézzelfoghatóan közeli. A Közös Nyilatkozat szenzáció. A Közös Nyilatkozat megér egy Te Deumot. A keresztyények még soha nem voltak olyan közel az egységhez...”<sup>7</sup>

## Az elért konszenzus mértékének meghatározására irányuló kísérlet<sup>8</sup>

*A konszenzus nem egyenlő a konszenzussal.* Szükséges megkülönböztetni a totális konszenzust attól a konszenzustól, amely megtűr bizonyos eltéréseket. Az utóbbit – K. Lehmann bíboros terminológiájára támaszkodva – *differenciált konszenzusnak* minősíthetjük. Totális konszenzus esetén tartalmi és nyelvi szempontból egyaránt adott a kijelentések azonossága.

A totális konszenzustól eltérően a differenciált konszenzus megenged bizonyos eltéréseket, amelyek semmi esetre sem vetnek alapot az egyházak elkülönülésének egymástól, vagy az elkülönülés további fenntartásának. A megigazulástan a 16. században Luther Márton és az egyház vezetői közötti *feszültségőcnak* számított, hosszú időn keresztül a botránkozás követ jelentette, és de facto egyházszakadáshoz vezetett. Ezért oly fontos, hogy feltegyük a kérdést, vajon a kölcsönösen kimondott elítélések érvényesek továbbra is

(ill. tulajdonképpen csak az egykori párbeszéd partnereire vontakoztak), vagy ezeket azokra az eltérő kijelentésekre és értelmezésekre kell visszavezetni, amelyek a teherbíró konszenzust nem számolták fel. Azok a különbözőségek, amelyek az alapvető egyetértés, ill. alapkonszenzus ellenére még fennállnak, nem automatikusan szüntetik meg az elért alapkonszenzust.<sup>9</sup>

A differenciált konszenzusnak nem csupán a különböző nyelvi kifejezésmódok vetnek alapot; megengedetten tudja magába fogadni a tartalmilag reálisan különböző aspektusokat. A megigazulástan vonatkozásában nem minden kérdés egyszerűen hangsúlyozás vagy nyelvi kifejezésmód függvénye. Ezért oly fontos annak tisztázása, vajon a tartalmilag eltérő aspektusok kizárják egymást, vagy komplementári-sak egymással.

A differenciált konszenzus fogalmának tartalmát *O. H. Pesch* eképpen magyarázza: „A párbeszéd résztvevői megállapítják, hogy mit vallhatnak meg közösen, mi elegendő ahhoz, hogy egységre jussanak az illető kérdéskörben, és emellett mi enged teret a téma egymástól eltérő kidolgozásának, hangsúlyozásoknak mindannak interpretálásában, amit nem lehet és nem is kell harmonizálni egymással. Ezt a módszert már alkalmazták a Nemzetközi Katolikus-Lutheránus Bizottság 1994-ben publikált *Egyház és megigazulás* c. dokumentumában. A résztvevők akkor még nem jutottak el annak tisztázására, hogy a megigazulás tanítása többé már nem ad okot elkülönülésre egyházaink között.”<sup>10</sup>

A kiküzdött differenciált konszenzus mértéke nagy jelentőségű az egyházak hitelességének perspektívájából. A Krisztus-követő vallási közösségek hitelessége azon a kérdésen áll vagy bukik, hogy milyen mértékben képesek fundamentális konszenzust elérni és felmutatni a krisztusi hit lényegi cikkelyeiben. A római katolikus és a LVSz közötti ökumenikus párbeszéd folyamatában vízváltó jelentőségű a megigazulás tanításáról tett közös nyilatkozat.

### **A megigazulás tanításában elért differenciált konszenzus és az egyház egységéről alkotott célelképzelés összetartozása**

Az elért konszenzus mértékére vonatkozó kérdéskörrel szorosan függ össze a Krisztus-hívők vágyott egysége eléréséről alkotott célelképzelés. Mind a II. Vatikáni Zsinat ökumenizmusról szóló dekrétumában (vö. UR 3, 4), mind a zsinatot követő ökumenikus közeledés közösen megfogalmazott dokumentumaiban a katolikus egyház és minden Krisztus-hívő, keresztény közösség között ténylegesen fennálló, noha még korántsem teljes *communio* célja a teljes és látható *communio* elérése és kinyilvánítása az egy Eucharishtiában való közös részesedés által.<sup>11</sup> A II. Vatikáni Zsinat leszögezte: „Ezért az egységért nem kell fölázdozni a lelkiség, az egyházfegyelem, a liturgikus szertartások és a kinyilatkoztatott igazság feldolgozásának gazdag különbségeit, melyek a keresztények között fejlődtek ki, amennyiben ez a különbözőség nem tagadja meg az apostoli hagyományt.”

Mely egységfelfogás bizonyul az ökumenikus törekvések motorjának? A totális konszenzusnak megfelelne az egyformájú egység. Ha különbözőségekből a hitbeli identitásvesztés veszélyét vélik felismerni, akkor az egységről alkotott célelképzelés: mindent elkövetni annak érdekében,

hogy a nem katolikus keresztényeket visszavezesse saját egyháza kebelébe.

*A differenciált konszenzus természetének megfelel az egyház egységéről alkotott célelképzelés: látható egység a megbékélt/kiengesztelődött különbségek megengedésében.* Ez az egységmodell először vált valóra a Közös Nyilatkozat aláírásával a megigazulás kérdéskörében a nyugati kereszténység és iránymutató jelentőségét felkínálhatjuk elsajátításra a többi ökumenikus párbeszéd résztvevőinek.

Ebben az egység-konceptióban kiállunk az egység olyan természete mellett, amelyben a megmaradó különbségek kiengeszteltek egymással, és többé nem adnak okot az elkülönülésre. Sem a nyelvi, sem a tartalmi különbözőségeknél nem kell eleve megkérdőjelezniük az egységet, mert ezek kiegészíthetik egymást, amennyiben azokat a *keresztény hit középpontja felé konvergáló irányvonalaként* értelmezzük az adott felekezetben. Ennek szemléltetésére alkalmasnak bizonyul a *kerék küllőinek hasonlata*: minél inkább közelednek a küllők a tengely irányába, annál közelebb kerülnek egymáshoz.<sup>12</sup> *L. Lies jezsuita szisztematikus ebben az összefüggésben alkalmazza a perichorétikus egységmodell szükségességét.* Ennek az egységmodellnek az eredete a szentháromságban és a dogmatikai krisztológiában gyökerezik. Jelentése: egymás kölcsönös áthatása anélkül, hogy egymással versengenének és egymást legyőznék. „A katolikus egyház megtalálja önmagában az egység alapját az evangélikus egyházzal: Az evangélikus egyház önmagában ismeri fel a katolikus principiumot.”<sup>13</sup>

### **A Közös Nyilatkozat szabadon választott kötelező haladási irány az egyházak egységötörekvésében**

A Közös Nyilatkozat aláírása döntő következményekkel jár a további ökumenikus párbeszéd szempontjából. Hiteles konszenzus ugyanis csak akkor jön létre, ha azt eredményezi és hordozza a megigazulástanban elért valódi konszenzus. „Minden más konszenzus homokra épített, ha nem hordozza azt autentikus konszenzus a megigazulás tanításában”, amint ez vallomásként olvasható a Lehrverurteilungen – kirchentrennenden c. tanulmány I. kötetében. A megigazulásról szóló tanítás éppenséggel a „kritikus mércét” jelenti. Mindenkor azon megvizsgálható, lemérhető és felülvizsgálható, hogy „Istenhez viszonyulásunk konkrét interpretációja kereszténynek nevezhető-e”<sup>14</sup>

Katolikus részről a Közös Nyilatkozat igen jelentős erőfeszítés, lépés az egység elérése érdekében, de még számos kérdés nyitott marad. A 18–39. pontig terjedő részben „főképpen két pont kényes: az egyik a *simul iustus et peccator* (egyszerre igaz és bűnös) kifejezés értelmezése, a másik pedig az ember szabadakaratú közreműködésének kérdése.”<sup>15</sup> A Közös Nyilatkozat és a Függelék erre vonatkozó részeiben található teológiai magyarázat megfogalmazása nagyobb alapot igényelt volna.

„Isten önközlő lehajlása nélkül az ember semmit sem tehet, de az, hogy mindent Isten tesz (*Allwirksamkeit*), semmiképpen sem jelenti azt, hogy csak az Isten cselekszik (*Alleinwirksamkeit*). Csak a Szentlélek által lehetővé tett *szünergeia* (együttműködés) megvalósítása vagy meg nem valósítása teszi az üdvtörténetet valóban az isteni és az emberi szabad akarat között lefolyó drámává.”<sup>16</sup>



„A megigazulástan alapvető igazságaiban elért konszenzusunknak hatnia kell egyházaink életére és tanítására, és itt kell igazolódnia. E tekintetben vannak még különböző súlyú kérdések, amelyek további tisztázást igényelnek. Ezek többek között Isten ígéje és az egyház tanítása viszonyára, valamint az ekkleziológiára, az egyházi tekintélyre, az egyház egységére, a papi szolgálatra és a szentségekre, végül pedig a megigazulás és a szociáletika kapcsolatára vonatkoznak. Meggyőződésünk, hogy az elért konszenzus szilárd alap az ilyen tisztázáshoz. Az evangélikus egyházak és a római katolikus Egyház továbbra is fáradozik, hogy a megigazulásnak ez a közös értelmezése elmélyüljön és az egyházi tanításban és életben gyümölcsöt hozzon” (Közös Nyilatkozat 43).

A megigazulástan alapvető igazságaiban elért konszenzus még nem vezet teljes communióra a Közös Nyilatkozatot aláíró egyházakkal és a szentségek vételében. Éppen itt még sok a tennivalónk. Azt a figyelemreméltó szóhasználatot, hogy a lutheranus egyházak egyházaknak nevezetnek, reményteljes kezdetként értékelem. Azgyház elnevezés jelentőségét még az az utalás sem korlátozza, amelyet a Közös Nyilatkozat 4. pontjához fűzött lábjegyzetben így olvashatunk „ebben a nyilatkozatban az „egyház” szó a résztvevő egyházak mindenkor öntelmezését jelenti anélkül, hogy el akarnának dönteni minden ezzel kapcsolatos ekkleziológiai kérdést” (9. lábjegyzet)

Meggyőződésem, a 3. évezredben az üdvözítő Jézus Krisztusra hivatkozó és őt követő vallási közösségek csak akkor bizonyulhatnak hiteleseknek, ha mindig újból a közös középpontjukon orientálódnak. Ebből az orientálódásból támasztható az egyházak katolicitásának új plauzibilitására támasztott követelmény. A katolicitás ebben a kontextusban nem felekezeti megjelölés, hanem sokkal inkább kifejezi Jézus Krisztus egyházának teljességét, amelynek egyre hatékonyabban kell érvényre jutnia az ember üdvössége érdekében, azaz a cselekedeteinkkel ki nem érdemelhető megigazulásért Jézus Krisztus által, a konkrét egyházakban és kommunióinkban.

Biztosra veszem azt, hogy a megigazulásban mint keresztény hitünk oly jelentős tartalmi elemében kiküzdött konszenzus módszere és eredménye a teherbíró bázisát kínálja fel „az egymástól még eltérő doktrinális álláspontok vizsgálatának, egymáshoz közelítésének és a bennük rejlő konszenzuslehetőség feltárásának – Isten Jézus Krisztusban adott totális és radikális önközlésének fényében, amelyről tanúságot tesz a benne hívők közössége kétezer éve az apostoli hagyomány és a Szentírás iránymutatásánál.

A katolikus egyház visszafordíthatatlanul elkötelezte magát az ökumenizmusban, a II. vatikáni zsinat által kijelölt egységtörekvés és megújulás útján. A párbeszéd során tisztázni kell a még vitás kérdéseket: a párbeszéd feltételezi az önazonosság megőrzését, az egység nem jelent uniformizálást, mert az igazi kommunió differenciál. A hit egysége lehetővé teszi, a teológiai pluralizmust, de az irénizmus (a minden áron való békülékenység),<sup>17</sup> tehát az álláspontok összerosása nem segíti elő az igazi egységkeresést.

Előadásomat hadd fejezzem be az 1991. aug. 18-án ökumenikus istentiszteletre Debrecenbe érkezett és a protestáns gályarabok emlékművét megkoszorúzó II. János pápa víziójával:

„Annak ismerete, amit egymással már megosztunk (megvallunk), sarkall minket a további közeledésre, az imára és a munkára a Krisztustól kapott küldetésünk teljesítéséért, hogy „legyenek mindnyájan egy”. Egyszer majd lesznek

abban a helyzetben a Krisztus-hívők, hogy minden népnek hirdessék az evangéliumot a elkülönülésük botránja nélkül”.

*Krakomperger Zoltán*

#### JEGYZETEK:

- 1 Vö. Leherurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg i. Br. 1986.
- 2 Sokan vérszjósólán óva intettek a felekezeti önazonosság fellazulásától és a ködösítéstől. Ingolf U. Dalferth (evangélikus szisztematikus és vallásfilozófus) erről így írt: „A Közös Nyilatkozat teológiaiilag minden egyéb csak nem az ökumené csillagának felragyogása ... Csak remélhetjük, hogy az ev.-lutheránus egyházak megőrzik józan-ságukat és a LVSZ hozzájuk intézett kérdésére, hogy alá akarják-e írni a Közös Nyilatkozatot, félreérthetetlen nemmel válaszolnak.”
- 3 Békés G., Lutheránus-Katolikus Közös Nyilatkozat a Megigazulásról, in: Vigilia 4/1999.
- 4 E. Cassidy bíboros 1998. júl. 30-án dr. Ishmael Nokohoz, LVSZ főtitkárához intézett leveléből. In: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?, Bonn 1998, 79. „Dr. Ismael Noko, a Világszövetség főtitkára, és Cassidy bíboros, a Pápai Tanács elnöke közti *levélváltásra* azért volt szükség, hogy tisztázzák a Nyilatkozattal kapcsolatos időközben tapasztalt félreértési lehetőségeket. Levelében a főtitkár hangsúlyozza, hogy a még tisztázatlan kérdések ellenére a LVSZ kitart a szöveg jóváhagyására vonatkozó döntése mellett, de az eltérő értelmezések további megvitatása és tisztázása érdekében szükségesnek tartja a párbeszéd folytatását. Cassidy bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa, Ratzinger bíborosra hivatkozva, maga sem kételkedik a Nyilatkozat tanításának ortodoxiája felől, és úgy értékeli, mint „alapvető egyetértést a megigazulásról szóló tanítás kérdésében”, de szintén szükségesnek tartja a félreérthető pontok értelmezésének tisztázását” (Békés G., Lutheránus-Katolikus Közös Nyilatkozat a Megigazulásról).
- 5 A dokumentum végén olvasható két katolikus és hét lutheránus aláírás, amely az aláíráshoz szükséges döntéshozatal eltérő folyamatának objektív tükröződése.
- 6 Nemeshegyi P., Mérföldkő a keresztények egysége felé vezető úton, in: Távlatok, 46, 1999/4, 559.
- 7 Pöhlmann, H.G., Die Einheit ist zum Greifen nahe. Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist eine Sensation, in: Evangelische Kommentare (1997), 480.
- 8 Vö. Hell, S., Einig im Verständnis der rechtfertigung. Auf der Suche nach einem tragfähigen Konsens, in: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Festschrift für Lothar Lies SJ, Tyrolia, Innsbruck 2000, 87–89.
- 9 Vö. Leherurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg i. Br. 1986.
- 10 Pesch, O.H., Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben. Gehalten am Ökum. Forum Heidelberg 21. 07. 2007.
- 11 Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács, II. Ökumenikus Direktorium. Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról, SzIT, Budapest 1993). 20.
- 12 Hell, S., (Hg), Einig im Verständnis der rechtfertigung. Auf der Suche nach einem tragfähigen Konsens, in: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen, 89.
- 13 Lies, L., Koinonia und Perichorese. Erwägungen zu ‘Einheit vor uns’, in: CommunioSanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche, Festschrift für Bischof Paul Werner Scheele. J. Schreiner u. K. Wittstadt (Hg). Würzburg 1988, 338. Würzburg 1988, 338.
- 14 Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Leherurteilungen – kirchentrennend?, Bd.1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg, Herder, 1986, 75.
- 15 Nemeshegyi Péter, Mérföldkő a keresztények egysége felé vezető úton, 555.
- 16 Uő., 559.
- 17 UR 11.

## A Közös Nyilatkozat: előzmények és ami még hátra van

### 1. A Szentlélek sugallata volt az egységkeresés

Fél évezred telt el a reformáció óta, és a tavalyi év megfelelő módon állított emléket az 500 évvel ezelőtti eseményeknek, melyek nem csupán a protestáns egyházakra szorítkoztak, hanem immár a testvéri megemlékezés gesztusával a katolikus egyház is kivette részét az évforduló feladataiból. Nem mellékes ugyanis, hogy a teológia, az egyháztörténet, a pasztorális és liturgikus élet miképpen alakult az összeresztyénység vonatkozásában. Mint katolikusok igazán büszkék lehetünk arra, hogy mind református, mind evangélikus részről sok meghívás érkezett konferenciákon vagy pedig helyi közösségek szintjén való megemlékezés részvételre. Ez egyfajta „szent kötelesség” volt, mivel „Jézus ügyét” nem egyénileg, és még csak nem is külön egyházanként, hanem épp a Megváltó szándéka szerint együtt, közösen kell képviselnünk. Az elmúlt századok időszaka, mely nem volt mentes a parázs vitáktól és sokszor a háborúságtól sem, a Szentlélek munkája révén lassan és folyamatosan alakult át egységkereséssé, és a XX. század folyamán meghatározó módon, látványosan felgyorsulva a kapcsolatok kialakításáig. Ennek a „rövid századnak” a során olyan események, történések és gesztusok mentek végbe, melyek még a legjobb esetben is néha évszázadokat vesznek igénybe. A nemzetközi és világegyház szintjén hatalmas lépések történtek a kiengesztelődés, a megbocsátás és a testvéri közeledés területén. Az 1999. október 31-ig vezető út sem volt véletlen folyamat, hanem ismételten is a Szentlélek segítségével, nagyon sok imádsággal és a Szentírásra való összpontosítással alkotta meg a kétoldalú tanácskozás a *Közös Nyilatkozat* dokumentumát.

### 2. Magyar eredmények az ökumenében

Magyar viszonylatban azonban kevésbé szoktuk felidézni a mi „kis lépéseinket”, ám ezek amellet, hogy beleilleszkednek az összegyűlt gondolkodásba, a magyar egyháztörténelemben is jelentőséggel bírnak. Maga Debrecen városa büszkélkedhet azzal, hogy mint a kálvinista Róma egy pápát fogadhatott 1991. augusztus 18-án, aki nemcsak a debreceni nagytemplomot kereste fel és tartott ott beszédet, hanem a gályarabok emlékművét is megkoszorúzta, ahol elhelyezte a bocsánatkérés, megbékélés és a kiengesztelődés virágait. Ez egy olyan jelképes „oszlop” a magyarországi keresztény egyházak történetében, amelyre fel kell tekinteni, és amely akár világítótorony is lehet. Ha összeadjuk azok hitét, akik bíztak és reméltek egy ilyen rendkívüli látogatásban, akkor azt tapasztaljuk, amit Jézus épp a hittel kapcsolatban mondja: „Ti vagytok a világ világossága.” (Mt 5,14) A hegyi beszédben elhangzott kijelentés így folytatódik: „A hegyen épült várost nem lehet elrejteni, és a világosságot sem szabad véka alá rejteni, hanem tartóra teszik, hogy mindenkinek világítson.” (Mt 5,15) Ilyen tartóra tett közös hit ragyog itt Debrecenben, melynek hatósugara szinte felmérhetetlen. Az Úr Jézus továbbá így szól: „Ugyanígy a ti világosságotok is világítson az embereknek, hogy jótetteiteket látva

dicsőítsék mennyei Atyátokat.” (Mt 5,16) Elmondhatjuk tehát, hogy nagyon is evangéliumi cselekedet volt mindaz, ami huszonhét évvel ezelőtt ezen a helyen történt, mely a magyar ökumenében, a magyar egyházak egységkeresésében tájékozódási és vonatkozási pont lett.

2014-ben egy új kezdeményezéssel még egy jó példát mutatott fel Debrecen, mely a II. vatikáni zsinat egységirátát, az *Unitatis redintegratio*t helyezte egy konferencia középpontjába, emlékezve annak megjelenése 50. évfordulójára. A rendezvénynek a Debreceni Egyetem adott otthont, ahol a protestáns testvérek mellett görögkatolikus és római katolikus előadók is megjelentek. Három évvel ezelőtt pedig még egy kiemelkedő követendő példát adott Debrecen a magyar egyházak és egyházi közösségek számára az egységről, vagyis a krisztusi szándék teljesítéséről gondolkodva. Egy egész megemlékező év állt az itteni római katolikus testvérek rendelkezésére, hogy felelevenítsék a városba visszatérésük 300. évfordulóját. Az emlékév zárásaként a debreceni Kölcsey Központban egy váratlan kerekasztal-beszélgetésre került sor. Immár nem is annyira a múlt, hanem inkább a jelen foglalkoztatta a résztvevőket és a zsűfólásig megtelt kultúrközpontot. A beszélgetés témája épp II. János Pál pápa látogatásának 25. évfordulója volt, és ennek apropóján ült egymás mellé Fekete Károly református püspök, Palánki Ferenc kinevezett római katolikus püspök, Kocsis Fülöp görögkatolikus metropolita, valamint Borsák Nándor emeritus püspök és Gyulai Endre korábbi Szeged–csanádi megyéspüspök, akinek nem kis része volt a negyed századdal ezelőtti esemény megszervezésében. Az öt püspök „beszélgetése” – mely ilyen címen akár a magyar ökumené történetébe is bevonulhatna – egyedülálló ökumenikus tett volt, mely szintén hozzájárul a mai konferencia sikeréhez is.

### 3. A Közös Nyilatkozat előzményei

Most egy különleges dokumentum, a *Közös Nyilatkozat* megtárgyalása alkalmából jöttünk össze – befejezve e nap tudományos részét –, mely immár mintegy húsz éve mérföldkő a keresztények közötti beszélgetésekben, és meghatározó a jövő egységtörekvése szempontjából is. Néha csak egy kis ösztönzés szükséges ahhoz, hogy valami igazán nagy dolog történjék, és ez végbe is ment a II. vatikáni zsinatot követő évtizedekben. Ez volt az első olyan zsinat, amelyre a testvéregházak részéről is hívtak megfigyelőket, semmi sem folyt rejtetten, hanem teljesen „nyílt lapokkal” zajlottak a megbeszélések és a tárgyalások. Tizenhat nagy zsinati dokumentum született az 1962–1965 között lezajlott négyéves munka során. A nagy ülések, a *sessiók* alkalmával – melyek mindegyike a Szent Péter-bazilikában folyt – ünnepélyesen trónra helyezték az Isten szavát, a Szentírást. Ez a testvéri és baráti légkör eredményezte azokat a dialógusokat, melyek a zsinat lezárásával együtt megkezdődtek, és egy közös gondolkodás irányába vezettek. Szokták mondani, hogy Isten malmal lassan, de biztosan őrölnek, és az teljesen nézőpont kérdése, hogy a zsinat utáni bő öt évtizedet soknak vagy kevésnek tartjuk. Azt is szokták mondani,

hogy „a szeretetnek nincs külön ideje”, nincs külön órája, mert az mindig aktuális. Valahogy így van a Szentlélek munkájával is, mivel ő, ahogy a szél, ott fúj, ahol akar, és szítja fel az egyes hívőkben és közösségekben az egységkeresés szellemét.

Így volt ez 1910-ben Edinburghban, amikor kizárólag protestáns egyházak jöttek össze, hogy egy világmissziós konferencián együtt gondolkodjanak a közös evangelizáció lehetőségéről. Itt hangzott el az ökumenizmus kifejezés, a történészek innen számítják a hivatalos egységkeresést, ezért mindannyiunknak fontos, hogy számoljunk ezzel a dátummal és ennek a konferenciának a szándékával. Csak protestáns egyházak vehettek részt ezen a nagy világtalálkón, melyet a skóciai nagyvárosban 1910. június 14–23. között tartottak. A keleti ortodoxokat és a római katolikusokat ezen alkalommal nem hívták meg. Mondhatjuk tehát, hogy egy belső fórum szintjén zajlott a tanácskozás, melyen egyének és intézmények is képviseltették magukat. Egy nagy ismert nevet hadd emeljek ki a sok közül, aki jelzi ennek a konferenciának a fontosságát, ő pedig a konferencia elnöke: *John Mott* (1865–1955). Ő metodista hívőként a Young Men's Christian Association (YMCA) tagja volt, illetve egy keresztény világszervezetnek, a World Student Christian Federationnek (WSCF) volt az elnöke 1920–1928 között. Nem melleleg 1946-ban Nobel-békedíjban részesült, és nagymértékben hozzájárult az idén alapításának 70. évfordulóját ünneplő Egyházak Világtanácsa létrejöttéhez is. Legismertebb, 1923-ban írt könyvének címe – mely egész életét meghatározta – a mi jelmondatunk is lehetne: „*Evangelization of the World in this Generation.*” (*Evangelizáció ebben a nemzedékben*)

Egy kis időre maradjunk még Edinburghnál, mert itt szeretném megemlíteni, hogy bűvópatakszerűen mégiscsak volt egy római katolikus jelenlét – jóllehet nem személyesen, csak levél útján – a történelmi jelentőségű missziós konferencián. Ez pedig nem volt más, mint az olasz Geremia Bonomelli cremonai püspöknek (1831–1914) a nagygyűléshez írt levele, amelyet barátján, Silas McBee baptistán keresztül juttatott el oda, és ő a rendezvény elnökhelyetteseként azt angol nyelven fel is olvasta.<sup>1</sup> Ez – a ma már teljességgel elfogadott közeledés – első kis lépése volt a katolikus félnek.

XI. Piusz pápa (1857–1939) még tiltotta a részvételt az egységkereső mozgalomban, ám katolikus részről XXIII. János pápa (1881–1963) személyes hozzáállásával minden megváltozott, mert ő az összehívott zsinat egyik céljával a keresztény egység helyreállítását tűzte ki. Számtalan örömteli találkozás, imádság, a Krisztushoz való tartozás felismerése vezetett el a bilaterális tárgyalások megkezdéséhez a zsinatot követő években a római katolikusok és a különböző egyházak között. Valójában az kezdett el megvalósulni, amit egy friss evangélikus–római katolikus dokumentum címe rejti: a szembenállástól a közösségig.<sup>2</sup> Így jutunk el az új évezredbe való belépést megelőző esztendőhöz, amely a századkezdő edinburghi konferencia után meghatározó módon ad egy zárókövet az ökumenikus mozgalom 20. századi történetének, és tekint előre a megvalósítás irányába. A cél ugyanis nem lehet kevesebb, mint a teljes egység elérése. Ez előadásom címe is: „*A Közös Nyilatkozat* alapján lehetséges-e az egység?”.

Most halljuk meg újra és mondjuk ki újra és újra az Úr Jézusnak az utolsó vacsorán elhangzott szavait: „Legyenek

mindnyájan egy.”<sup>3</sup> Ez alkalommal ebből a szempontból próbáljunk tekinteni arra az egységdokumentumra, a *Közös Nyilatkozatra*, amely már nemcsak két tárgyaló fél ügye, hanem egy nagyobb és összegyházi meghívással megnyílik a teljes keresztyénség felé. Most a kerekasztal-beszélgetésnél lehet majd kérdéseket feltenni, de efféle kérdések már tizennyolc évvel ezelőtt is elhangzottak – éppen a *Közös Nyilatkozattal* kapcsolatban. Az 1999. októberi aláírás után ugyanis az történt, hogy Magyarországon 2000 áprilisában Berekfürdőn a Megbékélés Háza Üdülő- és Konferenciaközpontban református lelkészek és teológusok találkoztak, akiknek többnapos együttlétük alatt egy különleges programot is szerveztek. Ez pedig nem volt más, mint a *Közös Nyilatkozaton* való gondolkodás. Megközelítőleg 20–25 református lelképásztor ült egy teremben, ahol a pódiumon egy kerekasztalnál egy református, egy evangélikus és egy katolikus teológus ült. A másfél órás beszélgetés címe a következő volt: *Nekünk is alá kell írni a Közös Nyilatkozatot?* (Mármint reformátusoknak.) A kerekasztal résztvevői: Reuss András evangélikus teológus, Juhász Tamás kolozsvári református teológus és jómagam mint katolikus teológus. Ez azt mutatta, hogy a magyar katolikus egyház kész volt azonnal megtárgyalni más egyházakkal együtt az új ökumenikus, megigazulásról szóló dokumentumot, mely a protestáns teológia meghatározó eleme.

#### 4. Mégis van közös megértés az üdvösség kérdésében protestánsok és katolikusok között?

1999. október 31-én egy megközelítőleg harmincéves párbeszéd gyümölcse került nyilvánosságra immár nemcsak az evangélikus és katolikus fél, hanem az egész kereszténység, sőt mi több, az egész világ számára. A hírek általában a vitákról, veszekedésekről szólnak, de ez alkalommal egy megegyezés, egy konszenzus, egy megbékélt egyetértés látott napvilágot. Senkinek nem kellett megtagadnia saját nézetét, ugyanakkor a két keresztény közösség szinte „patikamérlegesen”, nagy óvatossággal és körültekintéssel fogalmazta meg a mindkét keresztény egyház számára elfogadható nyilatkozatot. A teológiai megegyezésen túlmenően a megbékélés eredményét is megtapasztalhattuk, és azóta is érezzük, hogy a dokumentum nemcsak egy múló kijelentés szövege, hanem valóban két nagy keresztény egyház megbékélésének a lehetősége.

A XV. cikkely tartalmazza azt a mondanivalót, amely mindenki számára egyértelművé teszi, hogy miként is üdvözül az ember. A tételes megfogalmazások mellett azonban, ami a Szentháromság, Jézus Krisztus megtestesülése, valamint megváltó halála és feltámadása, a Szentlélek által ebben való részesedés, és ennek a hit általi befogadása, továbbá a hit szerinti élet nélkülözhetetlen elemei egy Krisztus-követő életének. Nemcsak ez a kulcsbekezdés, hanem a legtöbb pont a következő előremutató szavakkal kezdődik: közös a hitünk; közös a meggyőződésünk; közösen valljuk. Ezen megfogalmazások tartalmi és kijelentéssúlyja azonnal érthető. Mindemellett, ha lehet így fogalmazni, a nüanszokra is figyeltek a szöveg összeállítói, mert számos olyan pontot is megfogalmaztak, amelyek bár eltérést jelentenek egymás felfogásától, azonban alapjaiban nem kérdőjelezik meg azt a közös vallomást, amelyet ünne-



pélyes formában maga a szöveg tesz az üdvösség, vagyis a megigazulás elnyeréséről.

A kijelentés, a kinyilatkoztatás gazdagsága így lehetővé tette, hogy a sajátos hagyományokkal és teológiai szókészlettel rendelkező egyházak mintegy közös vallomást tegyenek Istennek Jézus Krisztusban megvalósuló művéről, és a hívő ember ehhez való kapcsolódásáról.

Maga a módszer volt újszerű és célravezető, ezért csatlakozhattak hozzá a metodisták és most a Református Egyházak Világközössége is. Mindez pedig nagyon beszédesen a reformációra emlékező, 500. jubileumi évben történt, mely gesztus ismételt nagy hangsúlyt helyezett a keresztyének egységére.

Természetesen mind az eredeti, mind a csatlakozó aláírókban maradtak még kérdések, de ezek megoldása most már a megtapasztalt konszenzus következtében még erősebb egységstrebekvést mozdíthat elő.

Az egyik ilyen szempont a múlttal való tudatos szembenézés és a még meglévő kérdések tisztázása. Elvont módon, vagyis pusztán értelmi vagy logikai kérdésekkel nehéz előrehaladni, ezért a közös gondolkodáshoz – úgy, mint minden emberi kapcsolathoz – szív és szeretet is kell. Most már nem pazarolhatunk el éveket arra, hogy kiélezett vitákban lekicsinyelljük a Krisztust tőlünk eltérő módon követő híveket, hanem nézzük az üdvösségnek azt az egységes és biztos alapját, amelyet a Szentírás nyújt nekünk.

Emellett természetesen szükséges az a protestáns testvéreink körében is kialakult hagyomány ismerete. A római katolikus teológiai gondolkodásnak mindig is része volt, hogy a múlt hitvallóival együtt, és nem nélkülük – mintegy kihagyva vagy átugorva századokat – ismerjük fel, mélyítjük el vagy érezzük magunkénak a teológiai igényű megfontolásokat.

## 5. Ami még hátravan az egységig

Maga az evangélium üzenete erősít és bátorít bennünket, hogy legyünk bizakodók az egység kérdésében. Ahogy az első aláíróknak, úgy a többieknek is, és most jelesül a Református Egyházak Világközösségének nem kis bátorságra, *parrésziára* volt szüksége, ahogy az *Apostolok Cselekedeteiben* olvassuk,<sup>4</sup> mert a leírt szó és az aláírt dokumentum immár kötelez. Az egységes felfogás azt a tényt is sugallja a világ felé, hogy „testvérek vagyunk”, és az csak természetes, hogy a testvérek között néha vannak különbségek. Nézzük csak meg alaposan az apostolok közösségét, és azt látjuk, hogy nincs egyenruha, nincs viselkedési szabályrend, hanem mindenki a maga vérmérsékletének megfelelően fejezi ki önmagát. Jézus pedig így szerette őket, amint ezt az utolsó vacsorán ki is nyilvánította: „Szeressétek egymást, amint én szeretlek benneteket.”<sup>5</sup>

Jézus azonban nem csak alkalmilag gyűjtötte össze tanítványait, hanem közösséggé is formálta őket, ahogy ezt a *Márk-evangélium* fejezi ki: *epoiészen tousz dódeka* (Mk 3,14). Jóllehet Jézus belelátott a szívükbe és a lelkükbe, látta a gyengeségeiket, bizonytalanságukat és sokszor kétségeiket is, mégis tudta, hogy az apostolok szeretik őt. Ez volt az a pont, ahol a tanítványok egységre találtak, reformátori kifejezéssel élve a *solus Christus*-elvben.

Örömteli módon kijelenthetjük, hogy bár sok akadály állt a közös aláírás előtt, ezeket együttes gondolkodással,

közös szentírásolvasással, közös imádsággal és közös hitvallással meg lehetett haladni. Bár az eltérő, és sokszor fájdalmas múlt árnya még rá-rávetül kapcsolatainkra, ezért nemcsak lelkünkön, hanem magatartásunkon is igazítani kell, hogy „ne bántsa testvér a testvért”. Nem lehetünk hűtlenek Jézus utolsó vacsorai kéréséhez, aki éppen szentvedésének előestéjén kérte övéitől, hogy „legyenek mindnyájan egy”.<sup>6</sup>

Ha tovább akarunk lépni, márpedig a Szentlélek mindig erre ösztönöz bennünket, és maga az Üdvözítő is azt kéri övéitől, hogy „evezz a mélyre” (*duc in altum*),<sup>7</sup> és a feltámadott Jézusnak szinte legelső szava az, hogy ne egy helyben álljatok, hanem „menjetek”: „menjetek és kereszteseljetek”, „menjetek és tanítsatok”, „menjetek és hirdesétek az evangéliumot”.<sup>8</sup> Most nekünk is mintegy szent köteletségünk, hogy folytassuk ezt a megkezdett utat, és legyen további tanácskozások témája – amint ez már sokszor megvalósult akár kisebb vagy nagyobb közösségekben – a látható *koinónia*, vagyis a látható közösség építése a következő témákban: a Szentírás és a szenthagyomány, az eukarisztia, az ordináció, a pápai tisztség, vagyis a primátus értelmezése, Jézus anyja, Mária szerepének a helyes felfogása, ahogy ezeket II. János Pál pápa az *Ut unum sint* (*Legyenek mindnyájan egy*) kezdetű körlevelében megfogalmazta.<sup>9</sup>

Igen, az egység lehetséges, először is akár a legkisebb dolgokban, mint ami egy *Miatyánk* elimádkozása protestánsok és katolikusok kézfogásával, amint erre példát adott harmincnégy évvel ezelőtt Debrecen jelenlegi református püspöke és ezen gondolatok előadója a zajdai laktanyában a Zala megyei Lenti város közelében. Ezeket a lehetőségeket – és véleményem szerint a mai is egy ilyen az egység megtalálásában – nem lehet kihagyni és mellőzni, mert valószínű, hogy egyszer megkérdezik majd tőlünk, ahogy a Szentírás első lapjain olvassuk: „Hol van a te testvéred?”<sup>10</sup>

Természetesen a hit világossága és az okosság is arra kötelez bennünket, hogy kerüljük a hamis békülékenységet és az egyházi törvények mellőzését, de ne legyünk langyosak az egység iránti elkötelezettségben, mégpedig egy olyan egység iránt, amely tekintetbe veszi a kinyilatkoztatott igazság minden igényét, mert ez biztos, hogy nem fékezi az öku-  
menikus mozgalmat.<sup>11</sup>

A Debrecen is felkereső és kiengesztelő kezét is nyújtó II. János Pál pápa „kéri most tőlünk”, hogy az egység megvalósítása érdekében valóban fogadjuk be a már elért eredményeket, mert ezek nem maradhatnak a kétoldalú bizottság tulajdonában, hanem közkinccsé kell válniuk. Az egység megerősödése pedig úgy jön létre, ha arról is párbeszédet folytatunk, hogy ezek hogyan juthatnak el Isten egész népéhez. Ez a mai konferenciának is az alaphivatása, ebben a szándékban és törekvésben lépett előre a magyar egyházak itt megjelent közössége, mert mindannyian érezzük, hogy a testvéri együttlét nem csupán udvariaskodást jelent, hanem egy olyan kapcsolatot, a testvéri közösség olyan kötelekeit, melyek Isten színe előtt és Jézus Krisztusban jönnek létre.

## 6. Az egység valóban csak utópia?

A már említett egyházak közötti közeledések a 20. és a 21. században reménytelen módon felerősítették az egység iránti elköteleződést. Mára magától értetődő, hogy az öku-

menizmus, amit protestánsok, ortodoxok és katolikusok egyaránt a magukénak vallanak, az egyetlen út, amelyen haladni kell és lehet. A 11. századi, a 16. századi és az ezeket követő szakadások, tanbeli és egyházszervezeti, intézményi megoszlásokat eredményeztek, melyek az egyetlen látható egyházból sokkal szűkebb csoportosulású közösségeket, új egyházakat hoztak létre. Ez a folyamat azonban a 20. századhoz közeledve megfordult. A missziós mozgalom, a gyakorlati kereszténység iránya ugyanúgy, mint a különböző teológiai irányzatok, közelebb hozták egymáshoz az egyházakat.

Elsősorban a fiatalok ösztönözték erre az egyházakat, és az álmok kezdtek valóra válni azzal, hogy egyesülésekbe, közösségekbe és más jellegű szervezeti egységekbe csoportosultak nemzetközi, vagyis világszinten az egyházak. Egyre természetesebbé vált, hogy együtt kell haladni – és nem csak egymás mellett vagy éppenséggel egymással szemben. A protestáns egyházak adtak erre is elsőként jó példát már a 19. századi Németországban, majd 1947-ben Dél-Indiában, ezt követően 1977-ben Ausztráliában, legutóbb Hollandiában, 2006-ban Elzász-Lotharingiában és 2013-ban Franciaországon belül voltak képesek egységre lépni a különböző egyházak.

A szervezeti egységesüléssel együtt járt a reformációból származó egyházak teológiai párbeszéde, nemzeti és kontinentális szinten. Bizottságok pontosították az üdvösségről, az ígírdetésről és a szentségekről szóló felfogást, hogy megvalósuljon a tárgyaló felek által elfogadható teológiai konszenzus. Ezek létrejöttéhez azonban el kellett jutni a különböző egyházak vezetése által kimondott és kölcsönösen elfogadott közösséghez, hogy ez a közösség ne csak egy egyszerű teológiai megegyezés szintjén, hanem az egyházi életben is megvalósuljon. Egyetlen példát érdemes kiemelni, mégpedig a *Leuenbergi konkordiát*, mely 1973-ban egyike volt a közösségvállaló nyilatkozatoknak a protestáns egyházak között.

Katolikus részről is folyamatos az egység iránti vágy, amely már megfogalmazódik a II. vatikáni zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű ökumenikus határozatában 1964-ben, kimondva, hogy „az egyházak közötti együtt munkálkodás közben minden Krisztus-hívő könnyűszerrel megtanulhatja, hogyan lehet egymást jobban megismerni, többre becsülni: így készül a keresztény egység útja.”<sup>12</sup> Ehhez kapcsolódik II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű körlevelének kijelentése, hogy „a katolikus egyház a II. vatikáni zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus – vagyis az egység – útját járja.”<sup>13</sup> Hasonlóképpen erősíti meg ezt a gondolatot a II. János Pál pápa által 2003-ban írt *Ecclesia in Europa* című apostoli buzdítás: „Az evangelizálás feladata magában foglalja az egymáshoz való közeledést és a keresztények együtt haladását, melynek belülről kell fakadnia; az evangelizálás és az egység, az evangelizálás és az ökumenizmus elválaszthatatlanok egymástól.”<sup>14</sup> Maga a *Közös Nyilatkozat* is a végső egységet tartja szem előtt, mely az elért eredményekről kijelenti, hogy „a párbeszéd alapján a két egyház már most képes kifejezni Isten kegyelméből, Krisztusba vetett hit általi megigazulásunk közös – egységes – értelmezését.”<sup>15</sup>

2001-ben Strasbourgban az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) és az Európai Püspökök Konferenciája (CEE) megalkotta az Ökumenikus chartát, melynek kulcsszavai

az egység, a közösség, az együttes evangéliumhirdetés, az egymáshoz való közeledés, az együtt való cselekvés, a közös imádság, a párbeszéd és a közös felelősség Európáért.<sup>16</sup> Ez a dokumentum, mint már a neve is mutatja, egyfajta alkotmány, melyet aláírtak az európai keresztények, beleértve a csaknem valamennyi európai ortodox, anglikán és ókatolikus egyházat, illetve szabad egyházi közösséget, amelyhez természetesen kapcsolódtak az európai római katolikus püspöki konferenciák is. 2005-ben az Európai Unió melletti Püspöki Konferenciák Bizottsága (COMECE) Az *Európai Unió jövője és a katolikus felelőssége* címmel adott ki a *Charta Oecumenicához* hasonló dokumentumot, mely bátran vállalja, hogy az unió vallási jövőjéhez, – tulajdonképpen az egységhez – az európai katolikus közösségek döntő módon járuljanak hozzá az ökumenikus testvéri párbeszéd segítségével.<sup>17</sup>

Fontoljuk meg azt is, amit Ferenc pápa tanít, hogy a keresztények megosztottságának gyógyítására „az egység útjainak keresése nagyon sürgető. Oly sok dolog van, amely egyesít minket! És ha valóban hiszünk a Lélek szabad és nagylelkű tevékenységében, mennyi mindent tanulhatunk egymástól! És ebben az esetben nemcsak információszerezésre gondolok – mondja a pápa –, hogy jobban megismerjük egymást, hanem annak összegyűjtéséről, amit a Lélek bennünk vetett el olyan ajándékként, amely nekünk is szól.”<sup>18</sup> Ferenc pápa egyetlen rövid mondatban foglalja össze az egyházak törekvéseit: „Az ökumenizmus az emberi család egységének tett szolgálat.”<sup>19</sup>

2018. június 21-én Ferenc pápa részt vett Genfben az Egyházak Világtanácsa 70. évfordulójára rendezett ünnepeken, amely az „együtt haladni, együtt imádkozni és az együtt dolgozni” mottó jegyében telt. Ferenc pápa megerősítette, hogy az egységre azért van szükség, hogy higgyen a világ,<sup>20</sup> és csakis akkor lehet a keresztények útja eredményes – fejtette ki a pápa –, ha az egység felé törekszik. Egységes misszióra van tehát szükség, egyfajta „új edinburghi” elkötelezettségre. Kezdetben „az ígírdetés jelentette az egyház tavaszát, ugyanígy a közös evangelizáció elhozza majd az új ökumenikus tavaszt”, ha úgy tetszik, az egyházak egységét. Ha nincs misszió, akkor az ökumenizmus „a jól nevelt párbeszédre” és az elméleti gondolkodásra szorítkozik.<sup>21</sup>

Walter Kasper (1933–), A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács korábbi elnöke, új könyvében, melynek címét így fordíthatnánk le: „Ébresztő! Ökumené”, a *Közös Nyilatkozatról* kijelenti – amint konferenciánk címe is mutatja –, valóban mérföldkő, melyért hálásak lehetünk. Egy mérföldkő bár fontos állomás, de még nem a cél. Ezt érezték meg azok az egyházak, amelyek kiegészítéssel éltek az alapszöveget illetően. A *Közös Nyilatkozat* feladata, foglalja össze Walter Kasper a húsz évvel ezelőtti ökumenikus irat lényegét, hogy „bizonytalan világunkban világos és pontos megállapításokat tegyen a világban való keresztény életéről, mely majd támaszt, vigasztalást, belső békét és biztonságot ad az embereknek.”<sup>22</sup>

Valójában ezek az ösztönzések szólíthatnak meg bennünket, amikor a *Közös Nyilatkozat* tanításáról és a református csatlakozásról gondolkodunk, amelynek katolikus részről is nagyon kedvező a fogadtatása, pontosan abban a szellemenben, amiről Kálvin János a *Tanítás a keresztény vallásra* című művében írt 1559-ben: „Vannak olyan tantételek, amelyek vita tárgyát képezik az egyházak között, a hitbéli

egységet azonban nem rontják meg... Az egyház minden tagja köteles felelősséget vállalni – a kapott kegyelem mértéke szerint – az egyház nyilvános építésében, de mindig illendő módon és a jó rendnek megfelelően. Azaz úgy, hogy se az egyház egységét meg ne tagadjuk, se pedig – benne maradva – békességét és jól szabályozott fegyelmét meg ne zavarjuk.”<sup>23</sup>

Kránitz Mihály

#### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> *Lettre de Mgr. Geremia Bonomelli évêque de Crémone (Italie) à Mr. Silas McBee vice-président de la commission VIII, in Histoire & Missions Chrétiennes, no. 13 (Mars 2010), 169–172.*
- <sup>2</sup> *From Conflict to Communion. Lutheran–Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, Evangelische-Verlaganstalt–Bonifatius, Leipzig–Paderborn 2013.*
- <sup>3</sup> Jn 17,21.
- <sup>4</sup> ApCsel 4,29.31.
- <sup>5</sup> Jn 15,12.
- <sup>6</sup> Jn 17,21.
- <sup>7</sup> Lk 5,4.
- <sup>8</sup> Vö. Mt 28,19–20; Mk 16,15.

- <sup>9</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* (1995; *Legyenek mindnyájan egy, 79.*), SZIT, Budapest 1996, 69.
- <sup>10</sup> Ter 4,9.
- <sup>11</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 79.
- <sup>12</sup> *Unitatis redintegratio*, 12.
- <sup>13</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 3.
- <sup>14</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 54.
- <sup>15</sup> *Közös Nyilatkozat*, 5.
- <sup>16</sup> Vö. *Charta Oecumenica*, Strasbourg, 2001. április 22.
- <sup>17</sup> AZ EURÓPAI UNIÓ PÜSPÖKI KONFERENCIÁINAK BIZOTTSÁGA (COMECE), *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, 12.
- <sup>18</sup> FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 246 (2013), SZIT, Budapest 2014, 139.
- <sup>19</sup> FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 245.
- <sup>20</sup> Jn 17,21.
- <sup>21</sup> SPADARO, A., *Ecumenismo e „governance” globale. Il viaggio di Papa Francesco a Ginevra, in La Civiltà Cattolica (7/21 luglio 2018)*, 81. *Weckruf Ökumene. Was die Einheit die Christen voranbringt*, Herder, Freiburg 2017.
- <sup>22</sup> KASPER, W. – WILCKENS, U., *Svegliati, ecumene! Come far avanzare l’unità dei cristiani*, Queriniana, Brescia 2017, 37.
- <sup>23</sup> *Kálvin János tanítása a keresztyén vallásra (1559) rövidített formában*, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1991, 224–225.

## A Közös Nyilatkozat és a Református Egyházak Világközösségének csatlakozása

### Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról

A Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház 1999. október 31-én Augsburgban aláírt egy Hivatalos Közös Közleményt, s ez hivatkozik szövegében a Közös Nyilatkozatra. A Közös Nyilatkozat<sup>1</sup> az aláíró evangélikus egyházak és a Római Katolikus Egyház között a megigazulás tanításával kapcsolatosan létrejött konszenzus dokumentuma, amely megmutatja a még megmaradó különbségeket is. Azonban a megigazulástan értelmezésében megmaradó különbségek már nem indokolnak tanbeli elítélést. Az aláírást követően egészen napjainkig a létrejött konszenzus alapdokumentumának a Közös Nyilatkozatot tekintik és mindig erre történik hivatkozás.

A dokumentum a bevezetés első mondatától a záró rész utolsó mondatáig 44 bekezdésből áll. Nem célozom a részletes tartalmi ismertetést, mivel a Közös Nyilatkozat mindenki számára könnyen elérhető. Itt csupán emlékeztetek arra, hogy a dokumentum tartalmi fő részének a megigazulás közös értelmezésének részletes kifejtése tekinthető (19–39 bekezdések). Hét pontban fejt ki a nyilatkozat a konszenzus tartalmát. Ezek: Az ember tehetetlensége és bűne a megigazulással kapcsolatban, A megigazulás: bűnbocsánat és igazgató tétel, Megigazulás hit által és kegyelemből, A megigazított ember – bűnös ember, Törvény és evangélium, Üdvbizonyosság és végül: A megigazított ember jó cselekedetei.

A Közös Nyilatkozatban a tartalmi kifejtés mind a hét pontjára jellemző, hogy előbb közli azt, amiben az aláíró felek egyet értenek, amit közösen tudnak kinyilvánítani. Ezt

követően pedig mind a hét pontban ott találjuk a még megmaradó különbségek mindkét részről történő kifejtését.

### A Közös Nyilatkozat fogadtatása

Mielőtt a Közös Nyilatkozathoz történt csatlakozások kérdését vizsgálánk, hasznos lehet néhány szót ejteni a dokumentum fogadtatásáról. Az együtt munkálkodó felek képviselői alapvetően pozitívan nyilatkoztak már az aláírásához vezető úton, s később is. A lelkesültség hangjai mellett természetesen megszólaltak az óvatosabb, mérsékelt hangok is.

Csalódást keltett a Vatikánnak a tervezetre adott válasza, amelyet 1998. június 25-én mutattak be. A válasz második része hat szakaszban sorolja fel a Római Katolikus Egyház fenntartásait az evangélikus egyházak tanításával kapcsolatban. A korábbi lelkes állásfoglalások után ez hideg zuhanyként hatott: a fenntartások kétségbe látszottak vonni az elfogadást. Végül mindkét részről erőfeszítéseket tettek, hogy az elfogadás létrejöhessen.<sup>2</sup>

A végül is 1999. október 31-én aláírt Hivatalos Közös Közlemény<sup>3</sup> leszögezi: „Hivatkozással a Lutheránus Világszövetség Tanácsának határozatára a Közös Nyilatkozattal kapcsolatban, amely 1998. június 16-án kelt, és arra a válasza, amelyet a Katolikus Egyház 1998. június 25-én a Közös Nyilatkozatra adott, valamint azokra a kérdésekre, amelyek mindkét oldalról felvetődtek, a Közös Közlemény tovább pontosítja azt a konszenzust, amelyet elértek a Közös Nyilatkozatban, és világossá teszi, hogy a korábbi közös tanításbéli elítélések már nem érvényesek a párbeszéd résztvevőinek tanítására, úgy, amint az a Közös Nyilatkozatban kifejezésre jutott.”



A konszenzus értékelésénél valójában három iratot is figyelembe kell venni: a Közös Nyilatkozatot, a Hivatalos Közös Közleményt és ez utóbbi függelékét. Mindez nem változtat azon a tényen, hogy a későbbi hivatkozások és csatlakozási dokumentumok egyszerűen csak a nyilatkozatot említik akkor is, amikor az elért egyetértésre utalnak.

Ami a hazai fogadtatást illeti, Reuss András már említett írása (lásd a 2. számú hivatkozást) alapos, elemző összefoglalást ad evangélikus részről. Elhárítja az eltúlzott értékeléseket, s arra a következtetésre jut, hogy „valójában csak az állítható, hogy bizonyos pontokon sikerült egyetértő kijelentéseket tenni, a fennálló különbségeket pedig igyekeztek konvergensen módon értelmezni”.<sup>4</sup> Értékeli mindkét fél nyitottságát, ugyanakkor megállapítja, hogy egyik részről sem vonják vissza az egykori állításokat. Ezek megmaradnak mintegy figyelmeztetésként.

Hol történt előremozdulás? – kérdezi, s így adja meg a választ: „Az előremozdulást abban látom, hogy a két fél újabb elszánt erőfeszítést tett hitének közös kifejezésére. Nem szabad az elért eredményt arra a leegyszerűsített nevezőre hozni, hogy eddig nem értettek egyet, de most egyet értenek. Nagyfokú egyetértés, már-már megegyezés korábban is volt a megigazulás kérdésében, akár 1530-ban az Augustana felolvasását követő tárgyalásokon, akár az 1541-es Regensburgban folytatott tanácskozáson. Az inkvizíciótól kezdve azonban inkább az volt jellemző, hogy ha mindenben nem értettek egyet, akkor a különbséget tartották a meghatározónak és döntőnek. Az ökumenikus korszak jellemzője és szándéka, hogy a meglévő különbségek ellenére is hangoztatjuk a fennálló egyetértést. Nem két ellenség áll egymással szemben, hanem családon belüli ellentét van. A vita így is lehet éles, de a vita az összetartozók vitája.”<sup>5</sup>

Református részről karakteres megnyilatkozás Bogárdi Szabó István írása.<sup>6</sup> Megállapítja, hogy jelentős előrelépés történt a megigazulás-tan kérdésében, de túlzás lenne végleges egyezség kezdetéről beszélni. Már csak azért is, mert fontos dolgokat nem érint a dokumentum. Az egyháztan sokkal fogósabb és nehezebb kérdés. Mivel „a 27. és 30. tételben Krisztus kegyelmének közlése kapcsán a keresztség és a bűnök eltörlésének kérdése is előtérbe kerül, a szentségek értelmezése és ebből fakadóan az egyháztan olyan értelmezési feladatnak bizonyul, amelynek erősebb jelzésekre lett volna szüksége ebben a dokumentumban is.”

A református püspök megállapítja, hogy az eltérő vélemények párhuzamos bemutatása függőben hagyja azt a kérdést, hogy a hagyományosan fennálló ellentétek oldódtak-e, s ha igen, mennyire. Nyitott kérdésként említi, hogy mivel Isten kegyelmes hozzánk-érkezésének, az Isten és ember kapcsolatának döntő belátásáról van szó, beszélnünk kell a Deus Justificatorról is. További felvethető kérdések: Valóban a keresztségben kapja-e a megigazító hitet Isten gyermeke? Vállalhat-e a protestantizmus egy olyan diskurzust, melynek itt fölállított szabályai szerint a megigazulástant átutaljuk a múltba? Harminchárom tridenti kánonból tizenötöt vetek számba, mi van a többivel, például a megigazulás-tan református értelmezését érintőkkel?

## **A Református Egyházak Világközösségének csatlakozása a nyilatkozathoz**

2017. nyarán a Református Egyházak Világközössége eleget téve a korábbi meghívásnak, csatlakozott a meg-

igazulásról szóló Közös Nyilatkozathoz. A csatlakozási dokumentumhoz tartozó „Hivatalos közös megállapodás” leszögezi: „A jelen nyilatkozatban a Református Egyházak Világközössége megerősíti alapvető tanbeli egyetértését a megigazulás tanának a Közös Nyilatkozatban megfogalmazott tanítása kapcsán, amelyet a Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház képviselői 1999. október 31-én aláírtak. 2006. július 23-án a Metodista Világtanács is megerősítette alapvető tanbeli egyetértését.”<sup>7</sup> A továbbiakban az eredeti aláírók üdvözlik a reformátusok egyetértését a konszenzussal. Az immár négy aláíró fél „elkötelezi magát arra, hogy közösen törekszik a megigazulás tana közös értelmezésének elmélyítésén a teológiai munkában, a tanításban, valamint az ígéhirdetésben”.

A Református Egyházak Világközösségének csatlakozási dokumentuma<sup>8</sup> a bevezetés után négy részből áll. Az első kinyilvánítja, hogy „halljuk a konszenzust, és egyetértünk azzal”. A második részben kiemeli a dokumentum a Közös Nyilatkozat egyes megállapításait, amelyeket a reformátusok különösen is értékelnek. Ezek között találjuk Isten kegyelmi munkájának hangsúlyozását, valamint a megigazulás és megszentelődés folyamatának a Közös Nyilatkozatban kifejezésre jutó megfogalmazását. A harmadik részben részletesen kifejti a dokumentum a sajátos református hangsúlyokat és kiegészítő megállapításokat. A törvény kapcsán leszögezi, hogy „Isten parancsolatai érvényesek maradnak a hívő ember életében is. Ez a törvény iránymutató szerepe, amelyet a ‘törvény harmadik hasznának’ is neveznek. A református felfogás szerint ez a törvény elsődleges szerepe, amely fontosabb a másik kettőnél: a törvény politikai hasznánál (a társadalmi élet színterén jelentkező bűnök visszaszorításánál), illetve a pedagógiai hasznánál, amely bűnünket leleplezi.”<sup>9</sup> A továbbiakban hangsúlyos még az üdvbizonyosság, és ennek szoros összefüggése a kiválasztás tanával, valamint annak kifejtése, hogy a jó cselekedetekre Isten iránti hálnak bizonyítása és felebarátunk haszna kötelez minket.

A csatlakozási dokumentum negyedik részében hangsúlyozza a megigazulás és az igazságosság között fennálló szoros kapcsolatot. Ebben a részben több hivatkozást is találunk korábbi nyilatkozatokra, állásfoglalásokra, mintegy azt bizonyítandó, hogy ez a szoros kapcsolat nem csupán a református megközelítésben jut kifejezésre. A dokumentum 19. pontja megállapítja: „Bizonyos értelemben a megigazulás és a megszentelődés rendelete az, hogy igazságosságra vezessen. Isten megváltó munkálkodásában ‘igazságot tesz’ az életünkben, a dolgok a helyükre kerülnek. Igaz kapcsolatba von Istennel, és Isten valódi dicsőítésére hív (Soli Deo Gloria). Isten valódi imádása konkrétan megmutatkozik a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelemben. Ily módon tehát bevon bennünket az igazságért való munkálkodásba a tágabb értelemben vett társadalomban.”<sup>10</sup>

## **A csatlakozás és a Magyarországi Református Egyház**

A Református Egyházak Világközösségének csatlakozását követően hazai fórumokon többször is szóba került, hogy egyházunk csatlakozott-e, illetve, hogy mi egyházunk álláspontja a csatlakozással kapcsolatban. A reformáció 500. jubileumi évében tartott felekezeti disputákon is szóba került a reformátusok csatlakozásának kérdése. Egyértelmű

volt bizonyos fenntartások megfogalmazása a csatlakozási folyamatot és tartalmi kérdéseket illetően is.<sup>11</sup>

A csatlakozás előtt a világgözösség tagegyházaihoz eljuttatták a javasolt csatlakozási nyilatkozatot megfontolásra. Ugyanakkor nagyon rövid időt hagytak a tagegyházak vélemény nyilvánítására. A javasolt csatlakozási nyilatkozatot a Magyarországi Református Egyház Zsinata Teológiai és Ökumenikus Bizottságának, valamint Ökumenikus Tanácsadó Testületének tagjai kapták kézhez, és néhány teológiai professzor. Véleményeik alapján állt össze az a dokumentum,<sup>12</sup> amelyet egyházunk eljuttatott a Református Egyházak Világgözösségéhez.

Ebben kifejezésre jut a csatlakozási folyamattal kapcsolatos néhány észrevétel: bizonytalanság a folyamat egészét illetően, valamint a kísérő levél tisztázásra szoruló mondatai. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a csatlakozás nem kötelezi a tagegyházakat, inkább meghívja az adott témában ökumenikus párbeszéd folytatására regionális szinten.

A továbbiakban a magyar református álláspontot megfogalmazó dokumentum tartalmi állításait ismertetem: Az általános észrevételeket és értékelést tartalmazó rész egyértelműen pozitív kicsengésű. Nincs ellenvetés, hogy a református világgözösség csatlakozzon a konszenzushoz. A csatlakozási dokumentum adottságnak veszi, hogy a Közös Nyilatkozat az aláíró egyházaknak a megigazulás tanítása lényegét illető hivatalos álláspontját tükrözi. Így a csatlakozási nyilatkozat sem szándékozik a vizsgált kérdésben a teljes református tanítást megjeleníteni. A konszenzus tehát nem terjed ki a részletekre. A megmaradó különbségek viszont már nem teszik szükségessé a korábbi elhatárolódásokat. Az eredmény semmiképpen sem végállomás, hanem egy olyan lépés előre, amely további tisztázásokra, párbeszédre buzdít.

A magyar református álláspont kritikai megjegyzéseit és javaslatait összegzem: A sajátos református hangsúly kifejtésében az evangélium szociális és politikai következményeivel és hatásával kapcsolatos hivatkozásban ezek túlságosan nagy hangsúlyt kapnak a megigazítás személyes hatásával szemben.

Ebben a vonatkozásban a Heidelbergi Káté 32. kérdés-feleletében a keresztyén identitással kapcsolatban kifejezésre jutó látás útmutató lenne: „Mért neveznek téged Krisztusról keresztyénnek? – Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésében is részes vagyok, azért, hogy nevéből vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul neki átadom, és hogy ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak, ez élet után pedig veled együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam.”<sup>13</sup>

Ez kiegyensúlyozottabbá tenné a szöveget és a dokumentum egy, a magyar reformátusok által azonosított további hiányosságát is kijavítaná, nevezetesen az Isten eljövendő Országára való hivatkozás csaknem teljes hiányát. Az eszkatológikus dimenzió hiánya a keresztyén aktivizmusban rejlő veszélyként jelenik meg, amely az igazságosságot emberi erőfeszítések által elérhető céllá teszi, s nem Isten ajándékává, amely teljességre az ő Országában jut. Amit a keresztyének tesznek, azok „gyümölcsök”, „jelek” – sohasem tökéletesek. A társadalmi valóságot illetően az igazságosság sem lehet tökéletes.

Egybevetve a fenntartásokat és a kritikai megjegyzéseket az alapvetően pozitív közösségi értékeléssel, a következő megállapítások tűnnek indokoltak:

A Református Egyházak Világgözössége döntése volt, hogy csatlakozzon a Közös Nyilatkozathoz. Bár kérte a tagegyházak véleményét, állásfoglalását a csatlakozási nyilatkozattal kapcsolatban, ezeket nem kívánta beleépíteni a közös református álláspontba. Ugyanakkor nyilvánvalóan tudatában van a hangoztatott kritikáknak, fenntartásoknak.

A Magyarországi Református Egyház fenntartásai megfogalmazásával támogatja a konszenzushoz való csatlakozást. Remélve, hogy a nyitott kérdésekre választ kap, és a további tisztázó, finomító, álláspontokat közelítő folyamat részese lesz.

Maga a Közös Nyilatkozat, az elfogadás folyamatában született állásfoglalások és a csatlakozási dokumentumok is nemcsak lehetővé teszik, hanem kifejezetten igényelt, a közös úton tovább segítő lépéseként jelölik meg a különböző szinteken folytatandó további párbeszédet, disputát, a még nyitva maradt kérdések tisztázását.

„A megigazulástan alapvető igazságaiban elért konszenzusunknak hatnia kell egyházaink életére és tanítására és itt kell igazolódnia. E tekintetben vannak még különböző súlyú kérdések, amelyek további tisztázást igényelnek. Ezek többek között Isten ígéje és az egyház tanítása viszonyára, valamint az ekléziológiára, az egyházi tekintélyre, az egyház egységére, a papi szolgálatra és a szentségekre, végül pedig a megigazulás és a szociáletika kapcsolatára vonatkoznak. Meggyőződésünk, hogy az elért konszenzus szilárd alap az ilyen tisztázáshoz.”<sup>14</sup> Ebben a folyamatban a meghívás alapján a református egyházaknak is helyük, szerepük van.

*Pál László*

#### JEGYZETEK:

- 1 In: Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai. Fordította Hafenscher Károly, Kránitz Mihály, Puskás Attila, Reuss András (Vincze Katalin) Evangélikus Sajtóosztály / Szent István Társulat: Budapest, 2000. 7–29. <http://www.lutheran.hu/nyilatkozat>
- 2 Lásd: Dr. Reuss András: Tanulmányozzuk a római katolikus-evangélikus közös nyilatkozatot a megigazulásról! Megjelent: Lelkipásztor (75) 2000/3, 96–101.; KÉK Kultúra és Közösség (III. folyam, V–VI. Évf.) 2001/4 –2002/1, 13–21. 1–6. oldal
- 3 Hivatalos Közös Közlemény In: Hafenscher Károly: Pontosítás a Közös Nyilatkozat Ügyében 2. pont forrás: <http://vigilia.hu/regihonlap/1999/4/9904bek.html>
- 4 Dr. Reuss András: Tanulmányozzuk a római katolikus-evangélikus közös nyilatkozatot a megigazulásról! 8. oldal
- 5 Dr. Reuss András: Tanulmányozzuk a római katolikus-evangélikus közös nyilatkozatot a megigazulásról! 10. oldal
- 6 „Megjegyzések a római katolikus egyház és az evangélikus egyházak által a megigazulás-tanról kiadott közös nyilatkozatról” (Acta Theologica Papensia 10) Bogárdi Szabó István: Mondolat (Egyház és teológia – teológia és egyház) 2006., 209. skv. o.
- 7 Hivatalos Közös Megállapodás Official Common Affirmation In: Association of the World Communion of Reformed Churches with the Joint Declaration on the Doctrine of Justification p. 07 – Magyarul: A Református Egyházak Világgözösségének csatlakozása a megigazulásról szóló közös nyilatkozathoz Theologiai Szemle 2017/4, 328. oldal
- 8 A Református Egyházak Világgözösségének csatlakozása a megigazulásról szóló közös nyilatkozathoz (Association of WCRC with JDDJ) Fordította: Bölcskei Erzsébet, Megjelent: Theologiai Szemle 2017/4, 325–328. oldal
- 9 Csatlakozási dokumentum 12. pont Theologiai Szemle 2017/4, 326. oldal

- <sup>10</sup> Csatlakozási dokumentum 19. pont Theologiai Szemle 2017/4, 328. oldal
- <sup>11</sup> Lásd: Reformátusok Lapja LXI. évfolyam, 44. szám, 2017. október 29. 6. és 7. oldal
- <sup>12</sup> Comments on WCRC's Association with JDDJ A letter to Rev. Dr. Hanns Lessing, WCRC General Council Coordinator by Balázs

- Ódor Ecumenical Officer (on behalf of the General Synod of the Reformed Church in Hungary)
- <sup>13</sup> HK 32. kérdés-felelet A Heidelbergi Káté – Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2013. 23. oldal
- <sup>14</sup> Közös Nyilatkozat 43. bekezdés (lásd az I. számú hivatkozást)

## 70 éves az Egyházak Világtanácsa

### 1.

A keresztyén egységtörekvés legutóbbi hét évtizedének története szoros pályán együtt halad a legújabkori eszmetörténettel, teológia történettel, egyháztörténettel, politika- és világtörténettel. A huszadik századi ökumenizmus – áldásokkal, kihívásokkal, értelmezési gyötrelemekkel, akarással és nem akarással, stagnálással és újjáéledéssel, a gyarlóság sokoldalúságával és a kegyelem kifogyhatatlanságával jellemezhető valóságával olyan gazdag mondanivalót és szerteágazó tematikát hordoz, melyről interdiszciplináris elaborátumok végtelen sora emlékezhetne meg, felidézve a fent említett háttereket, kortörténeti kontextusokat, történelmi tényeket.

Örvendetes, hogy az EVT megalakulását öt évvel megelőzően hazánkban már létrejött, a mostani Ökumenikus Tanács néven ismert szervezet. Ennek ötven éves fennállása kapcsán impozáns és tartalmas tanulmánykötet jelent meg negyedszázada, (50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon Bp. 1993) mely egyik fejezetében részletesen kitért az előzményeket felvázolva az EVT megalakulásának akkor esedékes 45. évfordulójára is. Az EVT és a hazai ökumené történetének kutatásához alapvető forrásanyagokat, visszaemlékezéseket közlő összefoglaló munka, sok esetben az aktuálpolitikai kontextus adta lehetőség szerint a korábbiakhoz képest reálisabb és a történelmi távlatból adódóan objektív, néhol kritikai megközelítést prezentálja a témának.

A jubileumra készült könyv átfogó ismertetést ad közre – egyebek mellett a világyűlés protestáns talajú előzményeiről, előkészületeiről, üléseiről, határozatairól melyet az ismétléseket kerülendő itt most csak per tangens említünk. Fontos adaléka e tanulmánykötetnek a világyűlésen résztvevők személyes beszámolója, mely kitér az egyes szekciókban folyó munkára, rávilágítva komoly teológiai és egyházszerkezeti döntések hátterére. Jelzésértékű, az 1948-as hazai közállapotainkat minősíti, az akkori hatalom egyházpolitikájának diktatórikus megnyilvánulása. Tény, hogy az amszterdami világyűlésre csak református küldöttség mehetett, az evangélikusok politikai okok miatt kizárattak illetve kizárták magukat a részvételtől.

Számunkra fontos, hogy a világyűlésen résztvevők, többek között Ravasz László, Nagy Barna, Victor János, Papp László, Pákozdi László Márton, Szabó Éva részletes elemző tanulmányaiból, jelentéseiből kirajzolódik az a hiteles kép, mely az EVT elindulását és célkitűzéseit némi szubjektummal is árnyalva adja eléink. Értékes beszámolóit közölt volna az evangélikus Benczúr László aki akkoriban ifjú lelkészként, az Ökumenikus Bizottság tanulmányi titká-

raként, számos nemzetközi találkozó, konferencia résztvevője volt. Gazdag anyaga, a témához kapcsolódó kéziratai csak később került elő és kevesekhez juthatott el.

A Ráday könyvtárban viszont fellelhető az EVT megalakulásával kapcsolatos angol nyelvű vaskos négy kötet, mely minden további kutatás értelemszerű alapját jelentik. A magyar protestantizmus 5 éve című egészen puritán külsejű kötet mely az 1945–50 közötti időszak nagyarányú egyházi fellendülését igyekszik propagandisztikus stílusú jegyekről sem visszariadva elemezni alig foglalkozik az EVT arra az időszakra eső megalakulásával. Sokkal inkább a politikai nyomásból adódóan méltatja az ország akkori vezetésének valamint a velünk szövetséges nagyhatalomnak már-már hibátlan egyházpolitikáját. A szerzők: Bereczky Albert, Péter János határozottan kiállnak a szovjet típusú rendszer mellett, míg a másik két püspök Enyedi Andor és Győri Elemér a hangsúlyokat a belső gyülekezeti szintű lelki ébredésre teszik. Az EVT-t említő tanulmány részlet kioktatólag szól az EVT nyugat barát politikai elkötelezettségéről, valamint arról, hogy még nem találta meg a békepolitika támogatásának helyes útját, amit viszont mi már felfedeztünk, megtaláltunk és református népiünk helyesléssel a leghelyesebben művelünk...

Amíg léteztek önálló ökumenikai tanszékek teológiáinkon, addig komoly felületet kapott az EVT-vel kapcsolatos ismeretek oktatása és számonkérése. Bár ezek az előadások és stencilezett kompendiumok erősen átítatódttak az akkori egyházvezetés kényszerű politikai megfelelni akarásának teológiai, főképp exegetikai alátámasztásával. Így sok esetben a nyugati liberális kultúra és ehhez kapcsolható politikai gondolkodás és agressziós szándék kiszolgálójának állították be az EVT-t, szemben a keleti blokk evangéliumának álcázott propagandisztikus béketörekvéseivel.

Mindenestre az EVT vezetőinek magyarországi látogatása olyan hazai egyházi és bizonyos tekintetben politikai esemény volt mely megmozgatta és átjárta a szocialista szürkeség termelékenynek és szabadnak titulált mindennapjait. Philip Potter EVT főtitkár hetvenes évekbeli látogatásának természetesen egészen más, pozitív visszhangja volt, mint az EVT Központi Bizottsága emlékeztető galyatetői ülésének, mely egyesek szerint provokatívnak minősített kihívást jelentett a hazai protestantizmus számára. Pedig nem volt szó másról mintsem a szocialista, tehát diktatórikus viszonyok között élő hazai egyházak szervilizmusának elemzéséről és nyílt elutasításáról..

Napjainkban nincs tudomásunk arról, hogy a 70. évforduló kapcsán bármilyen rangos megemlékezés, konferencia szerveződött volna a hazai egyházak körében. Mindössze a Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága által májusban összehívott mini-konferencián hangzott el egy előadás „Az egységtörekvés globális megjelenése Amszterdam 1948”



címmel. Az Ökumenikus Tanács dús programjában nem kapott helyet ez az esemény. Így duplán örvendetes, hogy a DC szekciójában van alkalmunk az emlékező visszatekintésre, netán gondolatokat ébresztő, tettekre serkentő előzetekintésre, kritikai észrevételekre, szakmai dialógusra.

Mindenestre a formális ünneplés napirendre vételének hiánya önmagában is jelzi, hogy mennyire és mennyiben tekinthető meghatározónak az EVT mai létezése az egyházak, felekezetek, gyülekezetek életében. Úgy tűnik, legalábbis Magyarországról nézve, az EVT jelentősége, egyházakra, gyülekezetekre gyakorolt hatása egyre inkább marginálissá válik. Ennek sokféle oka között megemlíthetjük a teológia erős antropocentrizmusát, avagy a nem keresztyén népek küzdelmét a keresztyén misszió imperializmusa ellen, a vallási türelem csődjét a kegyetlen, terrorisztikus vallási türelmetlenséggel szemben.

Mindemellett itt is tetten érhető az európai egyházakat sújtó általános szekularizmus, az egyházak identitásválsága, missziói elerőtlenedése, az egyház további, szinte követhetetlen szakadása, valamint az egyház és annak szolgálói hitelességének megkérdőjelezése. Bizonyos országokban az állam és egyház politikai és pénzügyi egybefonódása ugyancsak riasztólag hat az evangéliumi kegyesség rétegeire. Külön mély problémát hordoz az a szituáció, amikor politikai akarat dönt belső egyházi ügyekben, el egészen addig, hogy a szekuláris törvényalkotás magának vindikálja a jogot, eldöntve, hogy mi is az egyház. „De reméljük, hogy a történelem Ura éppen most akar megtanítani valamire, amit az elmúlt keserves évtizedek alatt nem tudtunk megtanulni.” (Czeglédy S.)

## 2.

Az EVT hetven évvel ezelőtti megalakulása kapcsán fontos megállapításokat tehetünk Krisztus egyetemes egyháza egységstörékvésének, ezzel együtt küldetésének, missziójának teológiai értelmezésének és praxisának egyezőségeiről és különbözőségeiről. Nem kétséges, hogy az amszterdami alakuló nagygyűlés a második világháború utáni katasztrofális helyzetben több tekintetben adott példát arra, hogy felelős keresztyénként egy borzalmas szituációban mit lehet mondani és tenni, annak érdekében, hogy a megmaradtak ajándékkul kapott élete folytatódjon, tartalmában és minőségében másként és jobban folytatódjon.

A kora keresztyénség nagy szisztematikai vitáit eldöntő és azokat lezáró, hitvallásokat adó korszakos nagy ökumenikus zsinatainak után, a szkizmák, szakadások, felekezetekre szóródások évszázadait, sőt évezredét követően 1948-ban jöhetett létre egy olyan egyházi világgyűlés mely bizonyos vonatkozásban hozzásorolható a kezdeti ökumenikus zsinatokhoz, mintegy azok késői folytatásaként értelmezve.

Jóllehet a római katolikus egyházrész a maga globalitása és tömegbázisa révén igyekezett volna kisajátítani a világ-egyház problémáira adandó válaszait által az egyetemeség hordozásának és megvalósításának igényét, de éppen Amszterdam mutatott példát arra, hogy mit jelent valójában az az egyházfogalom, mely nem ismeri a felekezeti dominanciát, hanem az Igéből vezeti le az egyház létének alapvetését, a Krisztusban beteljesülő, megbonthatatlan egységet. Ebbe beletartoznak természetesen a rómaiak is, ha akarnak, ha elismerik az Ige mindenek felett való voltát a katolikus érdekek és szempontok mindenekfeletti valóságá-

val szemben. Ennek verbális artikulációja egyre többször és egyre hangsúlyozottabban jelenik meg római katolikus részről a II. vatikáni zsinat óta. A megvalósulás tekintetében azonban még igencsak mély árkokkal – gap – találkozunk. Sőt egyes enciklikák több esetben ellentmondanak a populáris ökumenével kapcsolatos megszólalásoknak. De sok esetben a katolikus és minden más kezdeményezésű ökumenétől egyre hevesebben zárkoznak el a fundamentalista, individualista, neoprotestáns kegyességű egyházon belüli vagy azon kívüli közösségek. Így aztán elég nehézkes a világméretű ökumené víziójának hirdetése és téglát téglára rakó munkálása. Viszont szemünk előtt zajlik a legmodernebb világ a technicizált emberiség új bábeli torony építése.

Ismeretes, hogy Amszterdamnak milyen előzményei voltak, elsősorban a protestáns egyházak egymáshoz közeledésének viszonylataiban. A keresztyén misszió hitelessége és eredményessége kikövetelte az egyházak és felekezetek, valamint a nem egyházi missziói egyesületek, kegyességi csoportosulások tartalmi és gyakorlati együttműködését. Az EVT megalakulásakor ezek a teológiai és lelki értékek jelentették a tartóoszlopokat, netán a kitaposott utat mindahhoz, amit az ökumenicitás és egyetemes küldetés igénye jelentett. Egyértelmű volt az egységstörékvés munkálásában az a spiritualitás, mely jelezte, hogy az emberi komoly szándék motivációját Isten inspirálja és vezeti.

Alapvető és mindmáig hangsúlyozottan fontos megnyilvánulása volt az amszterdami ökumenikus világzsinatnak az a lelki hozzáállás, mely kimondta, hogy a huszadik századi világégésért az egyházak, a keresztyének is felelősek. Bűnbánat nélkül nincs bocsánat, hamis bármilyen újrakezés. De a hamis, felszínes, pózoló bűnbánattartás, mely sajnálatosan megjelenik a keresztyénség, beleértve hazai keresztyén egyházaink szolgálat történetében szintén nem vezet a szó igazi jelentése szerinti felszabaduláshoz, megszabaduláshoz.

Amszterdam hitelességének alapját jelentette ez a közös és mély bűnbánat, mely ki merete mondani, hogy Isten teremtett rendjét az ember megbontotta, olyan káoszt idézett elő, melyben cinkosok voltak, vagy aktív közreműködők az egyházak is. A keresztyénség is felelős, a világkeresztyénség is elbukott, hűtlenné, nyomorultul félrevezetetté és megalkuvóvá vált. Zűrzavar alakult ki az emberi társadalmakban, az Isten iránti elkötelezettséget felülírta az emberi gyarlóság sziporkázó sokszínűsége. Az egyházak vallási alapon szentesítették az uralkodó osztályok, fajok és csoportok előjogait. A bibliai ígét a kontextusból kiragadva közvetítették, az üzenetet redukálva lelki-túlvilági-individualista módon értelmezték. Erre nincs mentség, ezt nem lehet kimagyarázni, itt olyan bűnről van szó, melynek eredménye lett a disorder, a mindent átható rendezetlenség. Ebben a világvégi helyzetben csak az Isten bűnbánatot elfogadó kegyelme az, ami rendet tehet. Erre a közös álláspontra, bűnvallásra, bűnbánattartásra jutottak az EVT megalakítói akik között a protestánsok mellett ott voltak az ortodoxia képviselői is néhány görög és keleti autokefál egyház reprezentánsai.

Önmagában véve az EVT megalakítása, az újkori világzsinat összehívása egy olyan folyamat részeként értékelhető, mely a keresztyénség megmaradásának első századaiban indult, amikor megalkották a szisztematikai bázist a keresztyénség fennmaradásához és továbbéléséhez, s mely folya-

mat az egység értelmezésének kompromisszumai után eljutott a modern kor szisztematikai, ezzel együtt ekleziasztikai zűrzavaráig.

Az egységtörekvések felemelkedése és ellehetetlenülése periódusait szemlélve megállapítható, hogy napjainkban belépett a világkeresztyénség egy olyan időszakba melyhez ismételtén szükséges a Mennyei Atya gyermekei iránti mérhetetlen irgalma, a tolerancia isteni ismérve és a Lélek mindent átható aktivitása. A jelen általános krízisében csak a kegyelem, s nem valamiféle emberi, politikai akarat mentheti meg a keresztyénséget.

Ez vezethet el újra annak felismeréséhez, mely épp hetven esztendeje felrázta az akkori keresztyénséget. Igen tanulságos volna ismételtén rá irányítani tekintetünket az amszterdami nagygyűlés számtalan munkacsoportban még számtalanabb témát érintő felelősségteljes, igei megnyilatkozásaira, amikor egy totális válságot átélő emberiség túlélőként számot vetnek, bünt vallanak, megbocsátanak egymásnak, stratégiát dolgoznak ki és megfogalmazzák az emberiség felemelésének, felébresztésének, a káoszból a rend felé vezető útjának irányát és állomásait.

### 3.

Így érkezünk el a 70. évhez, Genfben, ahol az EVT Központi Bizottsága rendkívüli ülésen emlékezett meg a világszervezet megalakulásáról, a július 15–21 közötti ünnepeken. Ennek legnagyobb eseménye az, hogy Genfben látogatott és két alkalommal beszédet is mondott Ferenc pápa a katolikus egyház feje, valamint Bartholomaiosz a konstantinápolyi ökumenikus patriarka. Bár nem Ferenc volt ez első pápa, aki felkereste a genfi központot, 1969-ben VI Pál majd 1994-ben II János Pál zárandokolt a svájci központba. Ezek a látogatások aláhúzták azt a katolikus álláspontot, mely szerint katolikus részről az ökumenikus elkötelezettség visszavonhatatlan, visszafordíthatatlan, nyilvánvalóvá téve azt a magatartást mely szerint az egyháznak bűnbánattal és irgalommal kell közeledniük egymáshoz, az Úr Lelkének szavára figyelve, aki segít megérteni az idők jeleit.

Fontos adat, hogy az EVT mára 350 protestáns, ortodox, anglikán és más felekezeti egyházat tömörít, 120 országból több mint félmilliárd keresztyént képviselve. Ez a világ katolikusságának kb. felét jelenti, vagyis a világ népességének nem jelentős, mindössze 7,2%-át. Tehát Mt 28 parancsát aligha teljesítette a tanítványi sereg a kétezer esztendő alatt, jóllehet eljutottunk az online perselyezés technikai csodájához...

Ferenc pápa, akit mint megosztó, ellentmondásos, nem kívánatos sőt egyenesen leváltandó, lemondásra kényszerítendő egyházvezetőként tartanak számon bizonyos pápánál is pápább nemzeti keresztyén, konzervatív politikai és kegyességi érdekkörök beleértve a római katolikusok egy részét – számos jelét adta a megbékélés és kiengesztelődés igei útmutatása szerinti felfogásnak. A tiszta evangélium minden időben kihívást jelentett, zavarónak hatott, irritálta a magukat legvallásosabbnak mondó csoportosulásokat, dühítette a hatalom aktuális nagyjait, az imitátorokat és a belőlük élni próbálókat. A mostani katolikus egyházfő tevékenységének és megnyilatkozásainak ilyen olvasataival is találkozunk.

Kétségtelen, hogy Ferenc evangéliumi puritánsága mögött rendkívüli lelki erők rejtőznek, melyek az ökumené munkálása terén is felbukkannak. Havannában 2016-ban Kirill pátriarkával találkozott, majd elment Lundba a reformáció ötszáz éves ünnepségsorozatának megnyitására. Olav Fykse Tveit főtítkárs szerint ez a látogatás hatalmas ösztönzést jelentett a világméretű ökumenikus szolidaritás, együttgondolkodás és a Lélekben való közös előrehaladás terén. Jelzést adott arról, hogy a legmélyebb konfliktusok is megoldhatóak a párbeszéd útján.

Itthon Ferenc pápa genfi látogatásáról a katolikus hírcsatornákon kívül mindössze egy-egy rövid anyagban számolt be a református és az evangélikus sajtó, közleményt adott ki az MTI és világi részről egyedül a Mandiner portál foglalkozott a témával, kevés és a portál beállítottságából következő vegyes és sok esetben szélsőséges, avagy primitív visszhang által kísérve.

A mélyebb teológiai elemzést feltételezve fontos lehet számunkra a pápa genfi megnyilatkozásának idézése. Többek között arról szövegezt, hogy a mai világ problémáinak gyökere az önzésben keresendő, mivel az anyagi javak utáni szomjúság elvakítja az embereket, így nem ismerik fel a másik ember szükségét, s érdektelenné válnak. Az egység felé vezető zárandokút a pápa szerint komoly veszélyekkel van tele. Jóllehet az egységre törekvés és a misszió már nem kapcsolódnak olyan szorosan egymáshoz, mint kezdetben. Pedig Krisztus egyháza a vonzás által növekszik.

Ez a vonzás nem stratégiák, gondolatok vagy programok függvénye. Isten népe nem fokozható le egy nem kormányzati szervezet rangjára. A vonzás abban áll, amiről Pál beszél: Megismerni Krisztust, feltámadásának erejét, a szenvedéseiben való közösséget (Fil 3,10). Ezt a kincset kell felajánlanunk a meggyötört világnak, a szenvedő emberiségnek. Ez a kincs nem valami pillanatnyi humanizmust jelent. Olyan népnek kell lennünk, mely megéli és megosztja az evangélium örömét, továbbadja az evangélium gyógyító kegyelmét.

Nekünk keresztyénként az, hogy közös úton járunk nem csupán egy trükk, hogy saját pozícióinkat megerősítsük, hanem az Úrral szembeni engedelmisségből és a világ iránti szolidaritásból fakad. Az imádságot nevezte a pápa az ökumenizmus oxigénjének, mert valamennyiszert elmondjuk az Úr imádságát visszhangzik bennünk az érzés, hogy fiak és lányok vagyunk, az Úr gyermekei, egymásnak testvérei. Utánoznunk kell az Urat, aki azért imádkozott, hogy mi egyek legyünk. A felebaráti szeretetről az Úr, az emberiség irgalmas szamaritánusa meg fog majd kérdezni bennünket. Tegyük fel tehát a kérdést, hogy mit tudunk tenni együtt? Segítsük egymást együtt járni, imádkozni és cselekedni, hogy Isten segítségével az egység növekedjen és a világ higgyen.

Az EVT jubileumi megemlékezése során elhangzott a pápa beszédében a következő: „Ha azt választjuk, hogy Jézusé vagyunk, hogy az Úré vagyunk, mielőtt zsidók vagy görögök lennénk, mielőtt jobb vagy baloldaliak lennénk, ha az evangélium nevében a testvért választjuk magunk helyett, az gyakran jelenti – a világ szemében – hogy veszteségesen dolgozunk. Az ökumenizmus egy veszteségesen működő nagyvállalat, veszteséges vállalkozás! Csakhogy evangéliumi veszteségről van szó., a Jézus által kijelölt út szerint” Aki meg akarja menteni életét, az elveszti, de aki elveszti életét én értem az megmenti azt” (Lk 9,24). Nem a harárcso-

lók hoznak gyümölcsöt az Úr szőlőjében, hanem azok akik szolgálva Isten logikáját követik, aki folytonosan ad és adja önmagát (Mt 21,33–42).

2013-ban az EVT dél-koreai (Puszan) nagygyűlésén arról született döntés, hogy az ökumenikus mozgalomnak a béke és igazságosság zarándoklata címmel adnak új keretet. Ennek fényében a távlatokra tekintve az EVT 70. évében a diakónia közös teológiai értékelése és az egyházak stratégiai összefogása került a középpontba.

Isten egységet kíván tőlünk és egységet munkál köztünk. Egy megtépázott világban egy érték és identitásválsággal küzdő egyházban, a globális morális süllyedés állapotában, a megosztottság és a legalattomosabb terror mostani napjaiban is diadalt arat az a szeretet melynek határa túlmutat a mindennapi önzésen, a vallásos komfortérzet védelmén. Ez a szeretet Krisztusban a miénk, csak ki kell érte nyújtani karunkat, hogy továbbadjuk azt másoknak.

Kádár Zsolt

---

## KÖNYVSZEMLE

---

TOM WRIGHT

### Az én evangéliumom – Mit mondott Pál apostol valójában?

Kálvin Kiadó, Budapest 2018. – 216 o.

Tom Wright (szül. 1948) Nagy-Britannia egyik vezető újszövetségi teológusa, a páli teológia szakértője és volt anglikán püspök. Sok műve jelent meg N. T. Wright néven, de Tom Wrightként is ismeri a keresztyén olvasóközönség. 2003-tól 2010-es visszavonulásáig Durham püspöke volt. A skóciai St. Andrews Egyetem St. Mary's College-ban az Újszövetség és a korai keresztyénség kutató professzora lett.

Recenzióink tárgyát képező könyve ebben az évben került a könyvesboltok polcaira magyarul a Kálvin Kiadó gondozásában, de eredetije 1997-ben What St. Paul Really Said címen jelent meg az Egyesült Királyságban. A szerző teológiai témákban igen szenvedélyesen nyilatkozik a médiumokban, de ez a szenvedélyessége a könyv lapjain is átüt, ami könyve előszavában némi iróniával párosulva jelenik meg: Az anglikánok meglehetősen hűvösen és kímérten közelítenek Pálhoz – ahogy illik. Mi nem akarunk túlságosan lelkesek lenni, attól túl „protestánsnak” tűnnénk. De kárhozzatni sem szeretnénk senkit, mert az meg túl „katolikus” lenne.<sup>1</sup>

Könyve megírásához az indítást a szerző bevallása szerint az adta, hogy Pál szövegeit nem akarják túl komolyan venni, mert akkor túl konzervatívnak látszana a kortárs anglikán teológia. Ehelyett, néhány kedvenc páli szakaszt (pl. 1Kor 13) leszámítva, Pál egész teológiájával kapcsolatban a teológiai szakirodalom leginkább csak ködösít annak érdekében, hogy azzal bármilyen teológiai álláspontot alá lehessen támasztani. A hosszú és nehéz páli szakaszokkal, mint pl. az egész 2Kor, a teológusok gyakran nem tudnak, vagy nem akarnak foglalkozni annak ellenére, hogy fontos témákat tárgyalnak a keresztyén teológia és életgyakorlat szempontjából. Wright tudatosan meghaladva ezt a mentalitást, doktori disszertációját is a Római levélből írta, de írt kommentárt a Kolossé- és a Filemon levélhez is, monográfiát Pál Krisztus- és törvényszemléletéről, illetve cikkeket Pál írásainak különböző témáiról.

Wright könyve első fejezetében igyekszik kifejteni, hogy miért is annyira rejtélyes alakja Pál a korai keresztyénség történetének. Már kanonikussá válása is sok problémát vetett fel, mert ezzel több évszázados vita nyílt meg arra vonatko-

zólag, hogy valójában mit is akart Pál közölni leveleiben. A szerző nem tekinti végig Pál recepciójának egész történetét, hanem csak a 20. századdal kezdi. Ebben a században a Pált értékelő teológusok közül Schweitzert, Bultmant, Daviest, Käsemannt és Sanderst emeli ki. *Schweitzer* felteszi a 20. századi Pál-kutatás két alapvető kérdését: Vajon Pál zsidó, vagy inkább görög gondolkodó volt-e? Mi volt Pál teológiájának a középpontja: vajon a „hitből való megigazulás” vagy a „Krisztusban létele”? *Schweitzer* szerint a „Krisztusban lét” alapvetően zsidó gondolat, míg a „hitből való megigazulás” a judaizmus erőteljes kritikáját jelenti. Legalább ennyire fontos *Schweitzer* számára az a kérdés is, hogy mit jelent Pál a mai ember számára? *Bultmann* az újszövetségi teológiájában János mellett Pált teszi fő oszloppá, mivel szerinte Pál kitűnő jellemzést adott arról, hogy mi jellemzi az ember romlott állapotát, és hogy milyen módon szabadulhat meg ebből. Mivel *Bultmann* erőteljesen támaszkodik kora heideggeri filozófiájára, ezért *Wright* számára az is kérdésként merül fel, hogy *Bultmann* teológiája – benne a Pálról alkotott képpel – az egzisztencializmus keresztyén formája-e, vagy a keresztyénség egzisztencialista változata? A második világháború utáni Pál-kutatást *Davies* neve fémjelezte, aki kora újszövetséges kutatóihoz képest is komolyabban tanulmányozta a rabbinikus iratokat, és összevetette azokat Pál irataival. Ebből arra a következtetésre jutott, hogy a *Bultmann* által Pál hellenikus hátterének tulajdonított elemek a zsidóságban is megtalálhatók voltak. *Käsemann* egy nagy Római levél kommentárban új összefoglalást adott a páli teológiával kapcsolatban. Ebben az összefoglalásban igyekszik szintetizálni *Schweitzer* és *Bultmann* álláspontját. *Wright* kifejezetten többre értékeli *Käsemann* munkásságát *Bultmann*énál. *Sanders* hatását szokás „sandersi forradalomnak” is nevezni, mivel Pál és a judaizmus közti kapcsolatot a „részesedés” fogalmán keresztül oly módon értelmezi, hogy azzal egyetlen mozdulattal kirántja a Pállal kapcsolatos protestáns konszenzus alól a szőnyeget. *Wright* a fenti szerzőkkel kapcsolatos összefoglalójában természetesen kritikával is él szemléletmódjukkal kapcsolatban, amit a könyv további fejezeteiben fejt ki.



Wright szerint végigtekintve a Pál-kutatás történetén és mai állásán a „kellemesen zürzavaros” állapotok között is négy fő irány olvasható ki: történelmi jelentőség, teológiai fontosság, exegetikai problémák és alkalmazásbeli nehézségek. Könyve célját tulajdonképpen ennek a fejezetnek a végén fogalmazza meg: *E tanulmány arra tesz kísérletet, hogy Pált a saját feltételei szerint tanulmányozza. Megpróbáljuk megérteni, hogy valójában mit is állított ő.*<sup>2</sup>

A könyv második fejezetében Wright megkísérli felmérni azt, hogy honnan is indult Pál, pontosabban a tarzusi Saul; melyek voltak a céljai, milyen volt a hite és reményisége. Ennek során kiváló és az olvasó számára is jól érthető módszerességgel foglalja össze a farizeusi irányzat két fő vonulatának – a Sammaj-féle (ultra)konzervatív és a Hillél-féle liberálisabb irányzat – jellemzőit, azzal szinte meglepve az olvasót, hogy Saul mintha egyszerre tartozott volna mindkettőhöz. Saul Hillélnél tanult, de valamilyen okból kifolyólag keményvonalas szemléletűvé vált. Saul szemléletének kettősségében Wright a kor és (azóta is mindenkor) zsidóságának az alapvető dilemmáját fedezi fel: Milyen álláspontot foglalunk el a jelenlegi politikai helyzetben? A buzgó és szenvedélyes Saul magas hőfokon lelkesedik az atyák hagyománya iránt, de ezt a buzgóságot – a keresztyéniséggel ellentétben – az ellenség felé hajított kő, vagy a jó éles kard jellemzi.

A fejezet második felében Wright Saul megtérésével és annak közvetlen jelentőségével foglalkozik. Saul akkor látta Jézust a damaszkuszi úton, amikor már senki sem láthatta: a nyelvezet, amelyet használt találkozásuk leírásához, nem a kézzelfogható valóságot nélkülöző misztikus, spirituális vagy vallásos látomások nyelvezete. A Krisztussal való találkozás egy sor konzekvenciát vont maga után a tanult Saul fejében Jézussal kapcsolatban. Jézus nem csak hogy nem egy anti-Messiás, hanem tényleg az, akinek mondják a követői: test szerint Dávid utóda, a Lélek alapján pedig Isten hatalmas Fia. Lényeges szempont az is, hogy Saul számára ez az esemény összekapcsolódik a szövetségi teológiával, mivel Izrael Jézusban éri el létének célját és értelmét. Ettől kezdve tartja Saul/Pál mindent átiró és mindent átható feladatának a megváltás örömhírét elvinni zsidók és pogányok közé.

A harmadik fejezet a királyi hírnök fogalmával, feladattal foglalkozik. Természetesen ez is Pál korának társadalmi, politikai, vallási rendszerében, egyszerűbben kifejezve: a Római Birodalom viszonyaiban gyökerezik. A hírnök általában hírt visz a célállomásra, még hozzá jó hírt. Ebből eredően Wright első feladatának tartja, hogy tisztázza az „evangélium” fogalmát, mivel a modern egyházban alapvetően félreértelmezetten alkalmazzák ezt a terminust. Amikor a keresztyének olvassák az Újszövetséget, fel sem teszik azt az egyébként alapvetően jogos kérdést, hogy mit is jelent ez a szó. Az emberek egyébként is úgy gondolják, hogy ha sokat hallanak egy bizonyos dologról, akkor már tudják is, hogy mi az. Emiatt az evangéliumot sokan sokféle módon értelmezik: a teológusok az üdvösség rendjének lényegi fogalmát látják benne, amelyen keresztül Krisztus mechanisztikus értelemben valamiképpen elveszi a bűneinket, mi pedig átvesszük az ő igazságát. A nem teológus templomlátogató keresztyének valamilyen egyházi tevékenységgel (ld. evangelizáció), vagy keresztyéni lelkülettel („evangéliumi ember”) kötik össze. Wright szerint nincs gond ezekkel az értelmezésekkel, csak nem valószínű, hogy Pál is ezeket értette volna az „evangélium” szó alatt. Ilyen módon Wright ószövetségi és római történeti alapokról elindulva fejti ki a fogalom alapjait. Az ószövetségi alapot az

Ézs 52,7 szolgáltatja, a római vallási-hatalmi háttérrel pedig egy Kis-Ázsiában talált és Kr. e. 9-ből származó Augustusz-szal kapcsolatos felirat adja. Az evangélium fogalmának bibliai és történeti megértése elengedhetetlennek látszik, mert abból ered annak az átgondolása is, hogy az evangélium páli (át)értelmezése a császárkultusszal, illetve mindenféle pogány vallási és világi kultusszal szembeni erőteljes fellépést hordoz magában. A továbbiakban Wright a Jézus életével kapcsolatos négyféle páli evangéliumról ír: a megfeszített Jézus, a feltámadt Jézus, Jézus Király, Jézus az Úr. Az előbbieket kifejtése alapján a szerző szerint már megállapítható Isten evangéliumának a tartalma is, aminek egyik lényegi eleme az örökös léte Gal 4,1–11 alapján.

A következő fejezetben Wright két személy viszonyára szűkíti a vizsgálódást: Pál és Jézus. Tulajdonképpen az egész könyv Pál és Jézus viszonyáról szól, és fel is kell tennünk azt a kérdést, hogy az elsődlegesen páli szerzőségű levelek alapján mit gondolt Pál Jézusról. Ennek fontos kiindulási pontja a Kr. u. 1. századi zsidó monoteizmus, mivel Jézus miatt a későbbiekben a zsidóság a keresztyéneket „kétisten-hittel” vádolta. A zsidóság szerint a radikális monoteizmuson belül is Istennek ötféle cselekvésmódja volt a különböző helyzetekben: Bölcsesség, Tóra, Lélek, Ige és Sekiná. Vagyis a zsidóság nem úgy képzelte el Istenét, mint aki távol van népétől vagy a világtól, és amikor a világban cselekszik, akkor nem a messzeségből lép közbe, hanem mindig jelen van, mindig cselekszik. Amikor azzal foglalkozik a teológia, hogy hol is van Jézus helye a páli teológiában, akkor azt krisztológiának nevezzük. Mivel Pál „szuperlatívuszokban” beszél Jézusról, vagyis a legmagasabb címeket és rangokat tulajdonítja neki, azt is hangsúlyozza Pál, hogy hűséges a monoteizmushoz. Ennek alátámasztásaként Wright megvizsgálja az 1Kor 8,1–6; Kol 1,15–20 és Fil 2,5–11 szakaszokat, utóbbi egyébként a páli szövegek egyik legnehezebbike. Ráadásul az ezekben található kijelentéseket összeveti az 5Móz 6,4-ben található zsidó hitvallási szöveggel. Ezekből Wright arra következtet, hogy Pál Jézust az egyetlen Isten „megnyilvánulásának” tartotta, de az ember Jézus akkor is ember maradt, amikor a világ Ura lett.

Természetesen a Szentlélek helyét is vizsgálja Wright a páli rendszeren belül, amihez szintén három kiemelkedő jelentőségű szakaszt hív segítségül. Azért is szükséges lefolytatni a vizsgálatot, mert ezzel jelenik meg Pálnál az Atya, a Fiú és a Szentlélek hármassága, és mivel ezáltal megjelenik Isten valódi kijelentése önmagáról. A Lélek nem más, mint maga az egyedül igaz Isten: ha a Lélek által cselekvő Istenről beszélünk, akkor magáról Istenről beszélünk. Természetesen nem marad ki a kegyelmi ajándékok és az isteni erőmegnyilvánulások témája sem, de ez csakis a gyülekezet egységének fő témáján belül történhet. Wright hangsúlyozza, hogy bár Pál eltér a hagyományos kifejezőmódoktól, de a három isteni személy kezelése semmilyen módon sem mutat triteizmust, hanem tisztán trinitárius szemléletű az apostol. A Róm 8,1–11 szerint, bár a judaizmusban a Tóra az élő Isten élő lehelete, a Bölcsesség, a Fiú és a Lélek együtt teszi meg azt, amire a Tóra nem volt képes. Isten a Fiát küldte, majd a Lelkét azért, hogy immár különleges módon cselekedjék a világban. A szakasz egész elemzésének a logikája kifejezetten izgalmas elemeket tartogat majd az olvasó számára. Az elemzés során eljut oda, hogy mit is jelent mindez a keresztyén ember és a gyülekezet tekintetében: az ember és a gyülekezet nem más, mint az új Templom.

Mivel Pál a jeruzsálemi tekintélyesekkel született megálapodás szerint a pogányok apostola ezért az örömhír a pogányokhoz is el kell jusson. Ennek fényében viszont egyből előkerül az a régóta tartó vita is, hogy Pál milyen mértékben volt rabbinikus farizeus, és mennyire volt hellenista gondolkodó. Wright szerint Pál a pogányok apostolaként írja le magát, akinek viszont a zsidók számára is van üzenete, ahogy ezt a Róm 11 is ékesen bizonyítja. Amikor az Újszövetség-tudományban Pál pogány kontextusát vizsgálják, akkor a legtöbbször a pogány honnan is veszi az alapvető fogalmakat. Legtöbbször a Mithrász-kultusz kerül elő példaként. Wright szerint viszont nem az a fontos, hogy honnan kerül elő egy bizonyos kép, allegória, vagy példa, hanem hogy hová tart, mi a célja az alkalmazásának. Az irányultság tehát ugyanolyan fontos, ha nem fontosabb, mint az eredet. Pál üzenete a pogánysággal való konfrontáció. A pogányság számára hozott örömhír alapvetően szemben áll a pogány világnézettel, és egy Jézus személyét középpontba állító zsidó világnézettel akarja azt felváltani.

A páli levelek lényeges tulajdonsága a polemikus hangvétel. Különösen a Római levélben szembeötlő, ahol is Pál elképzelt vitapartnerrel polemizálva fejt ki nézeteit. Pál a „mindenkinek mindenné lettem” elv alapján annak érdekében, hogy minél több embert nyerjen meg a Krisztus ügyének, igyekszik kulturálisan is alkalmazkodni vitapartneréhez, és az illető paradigmái alapján akarja üzenetét megfogalmazni. A másik igen jó példa erre az Areopágoszon elmondott beszéde, amelyben nem fél kimondani, hogy ő az ismeretlen istent hirdeti. A más kultúrával folytatott vitájában Pált nem a győzelem vagy az önmagáért való vita motiválja, hanem a küldetés teljesítésének sürgető jellege, mert az örömhírnek hirdettetnie kell a föld (a Római Birodalom) végső határáig.

Pált farizeusi neveltetése, műveltsége még egy nagyon fontos misszióra alkalmassá teszi: a zsidó teológia és életmód belülről elvégzett kritikájára. A kritikát nem végezhetné el Pál pogány nézőpontból, hanem Krisztus-követő zsidóként láthatja csak megfelelően az atyák hagyományának és a szadduceusi rendszernek az Isten akaratával szembenálló lényegét. Keresztyénként megvan az az előnye, hogy zsidó társaival – talán még némely apostollal is – ellentétben ő már látja a törvény Krisztusban teljesülő voltát és Izráel Istentől rendelt feladatát.

Pál nem pusztán meggyőzni akarja a pogányokat arról, hogy tulajdonképpen az ő rendszerük vallási, mitológiai és hatalomgyakorlási mintáinak a segítségével is alkalmazható a keresztyénség, hanem hogy a pogány gondolkodási minták az általa hirdetett igazságnak csupán paródiáját adják. Wright az élet hat területén mutatja ki ezt a paródia-jelleget: Isten és a teremtés, kultusz és vallás, hatalom és birodalom, igaz emberség, a világ igaz története, filozófia és metafizika. Pál a pogányságot nem saját fegyvereivel, verbális erőszakkal akarja legyőzni, hanem azt igyekszik minél érthetőbben közölni, hogy az igaz Isten megfeszített és feltámadt Fiában a pogány világ számára is kijelentette magát, és ezáltal az egész világot bűnbánatra és szövetségre hívja. A pogány világot be kell oltani a zsidóság olajfájába, ami magával hozhatja a pogányoknak az Ábrahám családjába való belépést és a zsidóság törői szigorának a feloldódását; a Krisztuson keresztyéni istenhit váltja fel a csillagvilág sorsdöntő jellegét és a Tórából literálisan eredeztetett, de önjáróvá vált atyai hagyományokat.

Ha van Pálnak, mint a Király küldöttének örömhíre a pogányok számára, akkor van örömhíre a zsidóság számára

is. Ehhez azonban először meg kell érteni Pál nyelvezetét, ami az Ószövetség szövetségi, bírósági és eszkatológiai nyelvezetéből indul ki, de ugyanakkor lényegi pontokon változtatja meg azokat. A zsidó szent iratok világában Isten a bíró, a zsidóság a panaszos (felperes) és a többi pogány nép pedig a vádlott (alperes). Ebben a rendszerben a zsidóság – Istennel kötött szerződése alapján – mindennél jobban vágyik arra, hogy az igazságos bíró őt igaznak nyilvánítsa, a pogányokat pedig gonoszoknak. Pálnál ez a minta megváltozik, és Isten előtt, mind a zsidó, mind a pogány bűnei miatt megítéltként jelenik meg, akiknek a büntetését Krisztus viselte el a kereszten. A Krisztus engesztelő áldozatának elfogadása folytán bárki az „igazság” státuszába kerülhet nemtől, fajtól függetlenül. Wright szerint a páli rendszer értelmezésében a kulcsot és egyben a nehézséget az „Isten igazsága” kifejezés értelmezése jelenti. Az értelmezés során bináris választások sorával legalább nyolcféle igazságfogalmat lehet kialakítani, ami a könyv 113. oldalán egy táblázatban is megjelenik. Wright Pál „Isten igazsága” elképzelését közelebbről, azaz az exegézis eszközével is megvizsgálja, görcső alá véve legalább négy páli szakaszt – dominánsan a Római levélből véve a legtöbbjükét.

Ha Isten igaz, akkor követőinek, az egyháznak is az igazság állapotában kell lennie. Wright tehát megvizsgálja, hogy miként képzei el Pál a „megigazulást”. Ennek két fő szövegedékét a zsidó kontextus, illetve Pál keresztyén teológiája képezi. A zsidó igazsággal kapcsolatban Wright megállapítja, hogy az „igaznak nyilvánítás” nem erkölcsi fogalom, mivel az nem morális minőség, amellyel az ember a bíróság elé járul, hanem jogi státusz, amellyel a bíró elől távozik. Az ember nem a bíró „igaz státuszát” kapja meg a felmentéssel. Ezeket a fogalomzavarokat a teológusok hozzák létre és a szerző szerint Wredetől Schweitzeren át a mai teológiáig tart ez a bíróság kontra Krisztus-misztika karakterrel bíró dichotómia. A keresztyén megigazulás fontosságát jól mutatja, hogy annak vizsgálatát Wright a négy elsődlegesen páli szerzőségűnek tartott levél teljes egészének összefoglaló exegézisével végzi el. Ezen belül is kiemelkedő a Római levél alapján adott leírás.

Az eszkatológiával kapcsolatban Pál teológiájának összefoglalásaként Wright leírja, hogy az ítélet majd az idők végén lesz kihirdetve, de Jézus által Isten már a történelem közepén megtette azt, amit népe a történelem végére várt. Ennél fogva az ítélet már megelőlegezve, a jelenben érvényesül. Wright szerint tehát Pál „utolsó napok” kifejezése inkább a Krisztus megjelenése és keresztyéni utáni „hátralévő napok”-nak értelmezendő.

Tom Wright könyvének utolsó előtti fejezete adja a könyv összefoglalását, a végkövetkeztetések kifejtését. A 9. fejezetben megkísérli az összefoglalással áthidalni a kétezer évvel ezelőtti páli evangélium és a ma Pál alapján hirdetendő evangélium közti távolságot. Ennek során mérlegre teszi korunk domináns Pállal kapcsolatos elméleti vitáit is, különösen is kiemelve az amerikai kommentár-irodalomba beszűrődő „apokaliptikus” vonulatokat, amelyek a szövetségek közti viszony olvasatából és továbbgondolásából erednek. A szerző szerint a következő fő témák kristályosodnak ki evangéliumként:

- a király meghirdetése – Jézus Krisztus Úr voltának megvallása;
- a megigazulás egykor és ma – megigazulás és közönség, önkéntelen megigazulás, megigazulás és szentség, a megigazulás és a hatalmasságok;
- Istennek és Isten igazságának újradefiniálása.

A 10. fejezet mintegy utólag került a könyvbe, miután a szerző elolvasta az A. N. Wilson tollából származó munkáját. Oly mértékben félrevezetőnek tartotta Wilson megállapításait, hogy szükségét érezte e fejezet megírását. Az utolsó fejezetben tehát Wright Pál, Jézus és a keresztyénség eredetére vonatkozó állításait foglalja össze Wilson ellenében, ami arra a minduntalan előkerülő kérdésre akarja a választ megadni, hogy nem Pál volt-e a keresztyénség igazi megalapítója? Valóban ő fejlesztett ki olyan teológiát és alapított olyan mozgalmat a keresztyénségben, amit még maga Jézus sem ismert volna fel? Sokan sokat írtak már erről a témáról. Az első fejezetekben Wright már foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy hogy milyen is volt Saul háttere. Ezzel kapcsolatban arra következtetésre jutott, hogy bár radikális gondolkodású volt a Krisztus-követő zsidókkal kapcsolatban, de nem nevezhető a főpap szolgájának, és pláne nem nevezhető római kollaboránsnak. Ez a történelmi helyzet és a történelmi szereplők teljes félreértéséből fakad. Sőt a Gal 1 és a Fil 3 szerzője nevetett is volna ezeken a vádakon. A judaizmus és hellenizmus kapcsán Wilsonnál előkerül a már rég megcáfolt Mithrász-kultusz elmélete is, amiről Wright angolosan vitriolos humorával csak annyit mond, hogy *Wilson megpróbálja a döglött lovat felnyergelni és még arra is kísérletet tesz, hogy ezen a lovon vágjon át a fél országon.*<sup>3</sup>

Wrightnak a páli üzenettel kapcsolatos meggyőződésére jellemző a következő mondata: *hiszem, hogy Pál evangéliumának és az abból egyértelműen következő megigazulástanának éppúgy van hatalma arra, hogy megvál-*

*toztassa a ma egyházát, mint az apostol idejében. Természetesen ehhez olyan emberek kellene, akik felvállalják Pál követésének a kockázatát: hajlandók bolond bölcseknek, erős gyengéknek, emberi szempontból kudarcot vallóknak bizonyulni.*<sup>4</sup>

A könyv elolvasása után meggyőződésem, hogy az minden teológus és lelkész számára kötelező olvasmány, legyen katolikus vagy protestáns. Szükséges Pál újragondolása korunk újpogányságával, szélsőséges materializmusával, konzumerizmusával és a New Age-filozófiák térhódításával szemben, de ugyanígy az exegézis eszközével tarthatjuk távol magunkat a keresztyénségen belül egyre újabb hullámokat vető esetlen és bugyuta konzervatívizmustól, fundamentalizmustól is. Ajánlom viszont a könyvet a teológiai képzettséggel nem rendelkező érdeklődők számára is, mert sok tévhitet oszlat el Pál személyével és teológiájával kapcsolatban. Néha – különösen a 6., 7. és 8. fejezetek – nem könnyű olvasmány, de a feldolgozást különösen segíti a fordítás nyelvezetének színvonalas jellege és a fogalomhasználat teológiai konzisztenciája.

Jó olvasást kívánok!

Halász Zsolt

#### JEGYZETEK:

- 1 7. oldal
- 2 26. oldal
- 3 191. oldal
- 4 184. oldal

## Protestáns hősök

*Szerkesztette: Faggyas Sándor. 2. és 3. kötet*

*Protestáns hősök 2. Kiadó: Press-Pannonica-Média, AmfipressZ, Budapest, 2017. 392 o.*

*Protestáns hősök 3. Kiadó: Press-Pannonica-Média, Euro Press Media, Budapest, 2018. 392 o.*

Amikor több mint egy évvel ezelőtt recenziót írtam a Protestáns hősök című könyv megjelenése alkalmából – kifejezvéen örömet a reformáció 500. évfordulója alkalmából megjelent kötet felett –, nem tudhattam, hogy a későbbiekben még két másik kötet követi. Ily módon szívbeli kötelességem legelső jele az, hogy a három kötet szerkesztőjét megkövesssem. Ugyanis korábbi recenziómban kifogásoltam a személyek kiválasztását, főként azokat sajnáltam, akik kimaradtak a kötetből. De a második és harmadik kötetben mindazok helyet kaptak, akiknek hiányát korábban megindokoltam. Ily módon illesse köszönet mindazok fáradozását, akik e három kötetes munkát letették az 500 éves reformációi jubileum asztalára. Nemcsak nagy munkát végeztek, hanem hiányt pótló az alkotásuk. Az utánunk jövő nemzedék a háromkötetes műben megismerheti a magyar protestantizmus fénylő csillagait, akik akár tudósok, prédikátorok vagy közéleti személyiségek voltak, életükkel és szolgálatukkal a nagy Isten személyiséget boldogító munkáját, család és nemzet megtartó szándékát kívánták megjeleníteni.

Érdemes e rövid könyvismertető keretében is megemlíteni néhány irodalmárt, akik tevékenységükkel hozzájárultak a magyarhoni protestáns gondolkodás terjesztéséhez: Rimay János, akit a protestáns humanizmus legnagyobb költőjeként emlegetnek; Besssényei György, aki egyszerre filozófus és

író; Dukai Takách Judit költőnő; Ráday Gedeon, az önzetlen mecénás és verselő; Veres Pálné a nők jogos megbecsüléséért harcoló tudós iskolaalapító; Tompa Mihály, a „virágregélő” pap és költő; Áprily Lajos és Reményik Sándor, Weöres Sándor és Szabó Magda, Wass Albert és Sütő András, Csoóri Sándor és Lázár Ervin. A 3. kötetben olvashatunk – többek között – Tinódi Lantos Sebestyénről, Kármán Józsefről, Döbrentei Gáborról a tudós irodalmárról, Vajda Péterről, Gyulai Pálról, Horváth Jánosról az irodalomtörténészről, Túrmezei Erzsébet költőnőről, Kiss Tamás költőről, Fodor Andrásról az irodalmár költőről, Jékely Zoltán költőről.

Nem kevésbé fontos azoknak a teológus-lelkészeknek a megemlézése, akik akár igehirdetéseikkel, akár nyomdai úton megjelent munkáikkal segítették a reformáció felismeréseinek megvalósulását egyházainkban és a magyar társadalomban. Dévai Bíró Mátyás – a magyar Luther és hídpítő a protestantizmus két ága között; Szász Károly – a költő és teológus, püspök és irodalomtudós; Sztehló Gábor, a gyermekek életét mentő lelkipázsztor; id. Fabiny Tibor múzeumalapító, professzor.

A 3. kötetben találjuk Kis János szuperintendenst – Berzsényi Dániel felfedezőjét –, a tudós soproni papot; Brassai Sámul unitárius püspököt, Török Pál református tudós esperest, Raffay Sándor evangélikus püspököt, Keken András



evangélikus lelkészt, Bódás János református lelképásztort, Gulyás Lajos református mártírt, 1956-s áldozatot, akikről megrendítő írások emlékeznek életútjuk ismertetésével.

Erdemes azon tudósok számbavétele is, akik saját kutatási területükön értek el maradandó eredményt, adtak tovább új ismereteket a felnövekvő nemzedékeknek. Herman Ottó, a biológus és Kossuth-párti képviselő, Kánya Emília az első magyar szerkesztőnő; Teleki Sámuel könyvtáralapító kancellár, Kiss Ferenc református professzor, szociális apostol, Bartók Béla zeneszerző, Szentágotai János agykutató, Szokolai Sándor, zeneszerző és zenetudós, Bölöni Farkas Sándor utazó, Benda Kálmán történész, református egyetemi rektor, Andorka Rudolf szociológus.

Nem maradhatnak ki e sorozatból azok a magyar protestáns politikusok, akik áldozatkész és felelős szolgálattal a magyar honért, népünkért és az egyházért tevékenykedtek. Példákat hadd említsünk: Tisza Kálmán, a református kormányfő, Horthy Miklós, a sokat vitatott kormányzó, Bánffy Miklós külügyminister, Podmaniczky Frigyes, Bajcsy Zsilinszky Endre a mártír és Nagy Ferenc miniszterelnök, Balogh Jenő jogász-politikus.

A névsor korántsem teljes, inkább azt célozza, hogy akiknek kedve támad bepillantani múltunk nagyjainak életébe és felkelti érdeklődését tevékenységük, az gyönyörködhesse a protestáns kultúra nemzetet, hazát és személyiséget megtartó szépségében, eleink példaértékű szolgálatában.

Illesse köszönet az életműveket ismertető szerzők kutató munkáját, elkötelezettségét, amely egy-egy történelmi nagyság életútjának és tevékenységének ismertetéséből kicsendül. Legyen az elismerés szava a hálás szeretet különleges megnyilvánulása a sorozatot szerkesztő Faggyas Sándor iránt a köszönet jegyében megszólaló tisztelet hangján.

E két, illetve egészében három kötetes munkát a szerkesztő, Faggyas Sándor szavaival ajánlom olvasásra és terjesztésre: „Abban a hitben és reményben, szeretettel ajánlom a Kedves Olvasó figyelmébe a Protestáns hősök második, ill. harmadik kötetét, hogy a szorongó ’tájékoztatlanság’ óceánján hajótörötteket révkalauzként segíti partra szállni és (megint) felfedezni az igaz magyarság kincsekben gazdag földjét.”

Szebik Imre

## A ház emlékezete

*Bokodi Blanka: Tatai Mozaikok, Tóvárosi imaház (1948–2018),  
Kiadó: Tatai Református Egyházközség, 2018.*

Nem tévedés az emlékezet szó. Ha csak emléke lenne, már nem lenne a ház. De a ház van, megújul és megújulásra vár. A ház, amiről egy kötet\* vall, a tatai reformátusoké. Pontosítsunk: a tóvárosiaké, akik tataiak lettek. 1938-ban egyesítették a két települést, Tatát és Tóvárost, levették az összeérő határon levő helységnev táblákat, a felejtés pedig maga alá temette az egykor kettő, sőt három településből „összeterelt” várost. Mindezekről bővebben olvashat, aki kezébe veszi a kötetet. De ez nem várostörténet, még csak nem is egy ház emlékének megidézése, hanem sajátos református közösségi történet a Dunántúlról.

Tata az egyik legnagyobb lélekszámú és hagyományában is legerősebbek közé tartozó református közösség. Ennek igazságát emlékeimből idézem meg. De ezt erősítik azoknak emlékei is, akik valamikor innen indultak el, vagy itt maradván, megidézik nemzedékekre visszamenően vagy előre a tóvárosi imaházat és az ahhoz kötődő történeteket. A közel kétszáz oldalas kötet szerzője Bokodi Blanka, kiadója a Tatai Református Egyházközség. Három nagy egységbe tömöríti a szerző azokat a súlypontokat, amikből kirajzolódik a tóvárosi imaház közössége úgy, ahogyan különböző nemzedékek látják.

A kötet ereje az élő emlékezet. Nem kérhető rajta számon a tudományos igényesség, noha sietve teszem hozzá, a szerző alaposan utána jár az egykori várostörténetnek, településfejlődésnek, telekkönyvi bejegyzéseknek, illetve azok változásainak. Sőt az azóta eltűnt zsidó közösségre különösen kitér, mivel nemcsak a város iparosodásában és fejlődésében játszott különleges szerepet, hanem az imaház is – egykori tisztí kaszinó – egy a holokausztban részben odamaradt család tulajdonából került adás-vétellel a tatai reformátusok birtokába. Ennek volt is kálváriája, amelynek dokumentumait olvashatjuk. Mi több, ez a kál-

vária a huszadik század magyar történelmének lenyomata. Az örökösök egyike az újra Csehszlovákiához tartozó Felvidékre került, aki nem vér szerint, hanem házasság révén kapcsolódott a családhoz, s mint nevet, Jánosból Jan és köpönyeget váltó jogász ugyancsak megnehezítette a református egyház ügyletét. Ennek előzménye az 1956-ban Svédországba távozó eladó története, s mindaz a jóhiszeműség, amivel 1948-ban a tóvárosi reformátusok megvásárolták istentiszteleti célra azt a házat, amely jelképpé és lelki otthonává lett sokaknak. A vásárlási időpont huszadik századi történelmi sorsforduló is ezen a tájon. Ugyanakkor jelzi egy akkor tudatában is erős közösség történelmen fölé emelkedését. Néhány család a motorja és anyagi támogatója ennek a lelki és anyagi vállalkozásnak. Ez az áldozat a későbbi években érik közösséggé, amikor is a ház sajátos lelkiséget hordozva a tatai reformátusság színfoltjává lesz, a nagy közösségen belül presbiterekkel is képviseltetve magát. Akik, mint jómagam is emlékeznek a tóvárosi közösségre, amelynek jelentős személyiségeit név szerint is megidézi a kötet, tudják, hogy szellemileg és lelkileg is jelentősen hozzájárult az egészhez az a „részközösség”, amelyik sosem akart más lenni, mint a „nagytemplomiak.” Ezt támogatják azok a vallomások, melyek a kötet legerjedelmesebb egységét képezik, s amelyek a személyességen túl azt az érzelmi töltetet is hordozzák, hogy milyen erős jelent a ki- vagy elbocsátó közösség az onnan kirepülők számára. Ez az interjú-halmaz a kötet egyik erőssége a maga esetlenségével, bizonytalanságával. Őszinte, személyes, emberi és hitbéli vallomások sorakoznak egymás után, amelyekből hitelesebben megidézhető a hely szelleme, mint a fennmaradt hivatalos iratokból. Ugyanakkor fontos adalékok olvashatók az imaház előtörténetéről, a már említett adás-vétel kálváriájáról,

a mindenkori hívő ember naivitásáról, az egykor még biztosítéknak tekinthető adott szó hiteléről, illetve hitelatlenségéről. És nem utolsó sorban Isten kegyelméről és jelenvalóságáról, hogy minden kacskaringó kiegyenesedik egyszer, hogy Isten népe önmaga lehessen a hűségben, amelyre vállalkozott nemzedékeken keresztül.

A kötet középső része azoknak állít emléket, akiknek orozslánrésze volt a tóvárosi imaház életében: dr. Márkus Jenő lelképásztornak, aki a szerződés aláírója, dr. Virágh Jenő főgondnoknak, aki egy régi világ embereként haláláig hűséges volt az anyaszentegyházhoz és jogi ismereteivel és összeköttetéseivel végül is elérte, hogy 1960-ban a tatai egyházközség nevére kerüljön a telekkönyvi bejegyzés, és Fodor András esperes-lelképásztornak, akire a legtöbben emlékeznek a még élők közül. A szubjektivitás eme elhajlását nem lehet felróni, hisz a kötet szerzője, akárcsak az emlékezők többsége a személyesség történéseiben próbál emléket állítani.

A gyülekezet történetírásban nem szokványos kötet felébreszti azt a kíváncsiságot, hogy mi lenne, ha minden református gyülekezet összeállítana a még élő emlékezetből egy az épületeire, lelkiségére, közösségi alkalmaira vonatkozó és az onnan kirepülőket „lelki munícióval” ellátó

szubjektív vallomások leírásával? A történetírás ismeri ezt a forrás lehetőséget is. Oral history, a szóbeli emlékezés.

Dicséretes a szerző vállalkozása és méltánylandó a tatai református gyülekezet támogatása a kötet létrejöttében. Ahogy fentebb jeleztem, követendő példa is lehet számba venni értékeinket. Ma hajlandó a teológia az egyháztörténelmet nem teológiának tekinteni. S az egyházra vonatkozó tudományokat hasznosságuk szerint súlyozni. De aki nem tudja, hogy honnan jön, honnan tudná, hogy hova tart? És aki nem ismeri az elődök példáját, a jót vagy rosszat, hogyan tanulhatna azokból?

Nagyon téved, aki azt gondolja, hogy vele kezdődött a történelem és vele be is fog fejeződni. Az egyházé is. Ezért nem hagy lelki örökséget utódaira.

A tataiak, tóvárosiak öröksége megvillan ebben a kötetben.

Legvégül hadd említsem meg azt az igényességet, ami a kötetet jellemzi, s ami az utóbbi években elmarad nagyon sok egyházi kiadású könyvnél, a lektorálás, nyelvi lektorálás, profi szerkesztés meglétét. S hogy ezzel együtt is csúszott hiba a kötetbe, legyen elnéző vele az olvasó.

*Jakab Bálint Mihály*

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN: Üldözik Krisztus követőit! ... 2

### SZÓLJ, URAM!

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:

Az Istennek tetsző bűjt ..... 3

### TANÍTS MINKET, URUNK!

LEGÉNDY KRISTÓF: A valóságos ember ..... 4

SITKU TIBOR:

A kételkedés, mint lehetőség a hit számára ..... 9

CSŰRÖS ANDRÁS:

A Vallásügyi Likvidáló Hivatal ..... 14

BÉKÉSI SÁNDOR: Mátyás király sírja ..... 20

### KITEKINTÉS

REUSS ANDRÁS:

A Theologiai Szemle 1958-ban indult új folyamának első évtizedei ..... 28

PETŐ BALÁZS ZSOLT:

Prédikációelemzés és -ismertetés ..... 30

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

*Tízéves az Augsburgi Közös Nyilatkozat*

SZABADI ISTVÁN:

Both Antal (1875–1963) ..... 36

REUSS ANDRÁS:

A Közös Nyilatkozat története és evangélikus értékelése ..... 40

KRAKOMPERGER ZOLTÁN:

A Közös Nyilatkozat története és római katolikus értékelése – breviter, sed bene ..... 44

KRÁNITZ MIHÁLY:

A Közös Nyilatkozat: előzmények és ami még hátra van ..... 49

PÁL LÁSZLÓ:

A Közös Nyilatkozat és a Református Egyházak Világközösségének csatlakozása ..... 53

KÁDÁR ZSOLT:

70 éves az Egyházak Világtanácsa ..... 56

### KÖNYVSZEMLE

HALÁSZ ZSOLT:

Tom Wright:

Az én evangéliumom – Mit mondott Pál apostol valójában? ..... 59

SZEBIK IMRE:

Protestáns hősök ..... 62

JAKAB BÁLINT MIHÁLY:

A ház emlékezete ..... 63

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**Európa – Keresztény kultúra**

\* \* \*

**Politikai kultúrák Európában**

\* \* \*

**A homoszexualitás megítélése**

**Kálvin Jánosnál**

\* \* \*

**A gender és a homoszexuális ember**

\* \* \*

**A Theologiai Szemle utóbbi évtizedei**

\* \* \*

**A reformáció debreceni emlékműve**

ÚJ FOLYAM (LXII)

**2019**

**2**



# THEOLOGIAI SZEMLE

2019. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

## Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

## Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft  
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### Európai választás – Keresztény kultúra

E kettőről, e két fogalom összefüggéséről sokat hallottunk az elmúlt hónapokban és bizonyára számunkra beláthatatlan távlatokig ez így lesz a jövőben is. Nagy a tét nem vitás és az összefüggés is nyilvánvaló. Az európai kultúra alapja a biblikus, zsidó-keresztény tanítás és főleg annak, hitgyakorlata, pietása, spiritualitása, etikája, művészete. A teológia/tanítás, a hitélet, a kegyesség és az emberi együttélés szabályait meghatározó biblikus moralitás együtt képezték/képezik azt a gyökeret, amelyből az európai kultúra maga megfoghatóságában és megfoghatatlanságában kinőtt és az európai társadalmaknak – bizonyos mértékig a gazdasági és politikai berendezésektől függetlenül viszonylag stabil értékrendet, ha úgy tetszik kultúrát adott. Persze ez sosem volt homogén éppen az említett politikai/ideológiai miliő, vagy éppen a felekezeti dominancia kapcsán. Az első esetben ezt az alapot a direkt egyházi és indirekt kulturális fölépítménnyel együtt Nyugaton a szekularizáció praktikus/ateista/liberális fajtája, Keleten pedig a szekularizáció ideológiai/ateista/diktatórikus fajtája tépázta. És persze az adott európai kultúra azt is világosan jelezte, hogy az adott országban római, protestáns, vagy ortodox a felekezeti többség. Ezzel együtt Európa keresztény identitása megérte az ezredfordulót.

Az elmúlt két évtizedben erősödtek föl, teljesen érthető módon, a defenzívén aggódó hangok a keresztény oldalon, és az offenzívén diadalmas hangok a liberális oldalon. De ekkor még sokak számára egyfajta tisztos biztatást jelenthetett a habermas-i értelemben vett posztmodern kultúra, amelyben az egyházak – lehetőleg ökumenikus összefogásban – egyenrangú félként, a premoderni szuperioritásukat bár elvesztve, de a modernkori inferioritásuktól szintén megszabadulva, mindenkivel egyenrangú partnerként vívhatták volna szép harcukat. Ezt a „nemes versenyt” megítélem szerint három jelenség zavarta meg. Az első, hogy a liberalizmus az önkényesen értelmezett és brutális arroganciával bevezetett „PC” fogalmával fölülírta a posztmodern „sportszerűségét”. A második, hogy az iszlám létszámbeli előretörése naiv ábránddá minősített mindenfajta integrációs reménységet. A harmadik a legszomorúbb, hogy a (nyugat)európai *ecclesia militans* szinte minden támadást megelőzően letette a fegyvert.

Ebben a helyzetben teljesen érthető és üdvözlendő, ha politikai programként jelenik meg a keresztény kultúra/moralitás iránti ragaszkodás. A probléma viszont abban van, hogy a keresztény kultúrának és moralitásnak, tehát a keresztény értékeknek a tápláló, életető gyökérzete, amint fentebb írtuk, a keresztény teológia és pietás/spiritualitás. A hit, a kegyesség, a lelkiesség azonban primer módon nem lehet a politikai kommunikáció tartalma. Ha pedig ezek nem erősödnek, akkor a kultúra és moralitás, mint eddig, tovább gyöngül hasonlóan egy generátor nélküli akkumulátorhoz és egy gyökerétől megfosztott fához.

Úgy tűnik tehát, hogy az egyházak ébredésére és ébresztésére is nagy szükség volna. A letett „fegyvert” föl lehet venni. Ahol még nem tették le, marokra lehet fogni. A kultúrát tápláló élő hitet az egyházak hivatottak munkálni. Vegyük komolyan az Európai Unió jogelődjét alapító atyák vízióját, amely szerint: „Európa vagy keresztény lesz, vagy nem lesz!” De még jobb, ha Krisztus Urunk megbízatását vesszük (újra) napi feladatként magunkra: „Menjete el tehát, tegyetek tanítvánná minden népet...” (Mt 28,18b). Kezdjük, új elkötelezettséggel, a magyar néppel és folytassuk Európa szerte. Az európai keresztény kultúra csak ezen a megújult gyökéren tud gyümölcsözően megerősödni.

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:

2019. 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 kenyrészöveg 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](mailto: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.

## Felemeltetett

*Az Úr Jézus pedig miután ezeket mondta nekik,  
felemeltetett a mennybe, és az Isten jobbjára ült.  
(Márk 16,9–20)*

A mai Ige Jézus Krisztus mennybemenetelének leírása: röviden, tömören, Márk evangéliuma szerint. Egy szócska foglalkoztatott, izgatott erre az ígéhirdetésre készülve: „felemeltetett”. Márk így adja vissza a mennybemenetel tényét. Márk a kifejezhetetlent próbálja kifejezni ezzel a szócskával: „felemeltetett”. Most ez a kifejezés a lényegi üzenet forrása: „felemeltetett”.

„Az Úr Jézus pedig miután ezeket mondta nekik, felemeltetett a mennybe, és az Isten jobbjára ült.” (19) Hova emeltetett fel az Úr Jézus Krisztus? Mi az a menny, és hol van? Mi történik ott? Hogyan tudom elképzelni az Isten lakóhelyét? Lokálisan kell gondolkoznunk erről, vagy valahogy máshogy? Helyesen értjük ezt a kifejezést: „felemeltetett”? Arról van szó, hogy mi itt élünk lenn, és Isten mennyei világa pedig ott van valahol fenn? Sokszor beszélünk a mennyről: Jézus Krisztus a mennyből jött, alászállott a földre, halálunk után reménységünk van fent a mennyben... Ez a bevett szóhasználat: a menny fönt van, a föld pedig lent van.

Amikor Márk így fogalmazza meg ezt a csodát, Jézus mennybemenetelét, hogy Ő „felemeltetett”, akkor a bibliai kor kozmológiájával próbálja érzékeltetni ezt a titkot. De itt nem arról van szó, hogy a föld az valahol „lent” és a menny valahol „fent” van. Az apostolok cselekedeteiről írott könyv eligazíthat bennünket a mennybemenetel kapcsán. Lukács nem felemeltetésről ír, vagyis nem arról, mintha az történt volna, hogy Jézus Krisztus egyszer csak elkezdett emelkedni, a lába felemelkedett a földről, és egyre magasabbra jutott, egyre „kisebbé” lett, így a tanítványok felemelték a tekintetüket. Bár első olvasatra mintha Lukács is ilyenről írna a Cselekedetek könyvének elején.

De olvassuk pontosan a szöveget! Az Apostolok Cselekedeteiben Lukács leírja, hogy Jézus, miután ezeket mondta, egy felhő takarta el (ApCsel 1,9). Amíg beszélt hozzájuk, addig látták, és egyszerre csak megjelent a felhő, eltakarta Jézust, és Ő eltűnt a szemeik elől. Egy felhő takarta el Jézust a tanítványok elől. Ez, vagyis az történt, hogy Jézus egyszerre csak a látható világból átlépett a láthatatlan világba. Ez a mennybemenetel!

Van egy látható világ, amiben mi élünk, amit az érzékeinkkel tapasztalunk, amit látunk, amiben hallunk, amit megfoghatunk, ízlelhetünk... De van egy ennél „több”, van egy láthatatlan világ is! Ez a láthatatlan világ körbeveszi a látható világot. Őbenne, Istenben élünk, mozgunk és vagyunk (ApCsel 17,28). Filozofikusabban fogalmazva: a látható világ a láthatatlan világ ölelésében egzisztál. Isten ölelésében élünk, mozgunk és vagyunk.

Így fejezhetnénk ki tehát helyesen a mennybemenetelkor történeteket: A mi Urunk Jézus Krisztus jött a láthatatlan világból, a mennyből – a látható világba. Miután elvégezte a küldetését, visszament a mennybe – újból átlépett a látható világból a láthatatlan világba, oda, ahonnan jött.

Jó ezt tudni! A látható világot körülöleli a mennyei, áldott, láthatatlan világ. A mi Urunk Jézus Krisztus azért jött el a mennyből a földre, hogy a mennyei, láthatatlan világ erői – annak öröme, békessége, szeretete, teljessége, gazdagsága –, újból betöltsék a látható világot, a mi életünket. Valamint azért jött el, hogy a mennyei világban helyet készítsen nekünk (János 14,3). Ez tulajdonképpen a megváltás. Döbbenjünk rá újra arra, mi modern, felvilágosult emberek, hogy van egy mennyei, áldott, láthatatlan világ is. Jézus Krisztus azért jött, hogy nekünk újra utat készítsen az Isten mennyei, láthatatlan világába. „Több az élet!” (Lk 12,23), mint a látható világ, tehát nem kell mindent itt, ebben a világban megélni, nem kell mindent itt megvalósítani. Nem kell itt végigrohanni az életen, rettegve, hogy valamit örökre elmulasztok, valamiről végérvényesen lemaradok. Ha itt valamiről lemaradtam, az Isten oltalmazó kegyelmének jele volt. De jó ezt tudni: az ember megállhat, pihenhet, imádkozhat; és így indulhat a dolgára. Itt, a földi világban rácsodálkozhatunk az életre, nem kell folyton úgy rohanni, ahogy egyébként ebben a „tébolyult” világban rohanunk végig az életen! A ma embere azért rohan, mert nem hiszi a láthatatlan világot, ezért csak a látható világban él, a jelennek él, a mának él! Most, itt, azonnal, nekem, ide mindent! Ettől merülünk ki, ettől fáradunk el, ettől keseredünk bele az életbe, majd ezzel a megkeseredettséggel múltunk ki a világból – megijedve, hogy hova megyünk. „Több az élet!” Kapaszkodjunk bele, ebbe a bizonyosságba! Tehát nem elsősorban felemeltetésről van szó, hanem átlépésről: a látható világból a láthatatlan, mennyei világba.

A Szentlélek által megnyitott szív és fül „veszi” a láthatatlan, mennyei világ szépséges jelzéseit. Ez a mennyei, láthatatlan világ megtapasztalható; Isten „láthatóvá” teszi azt a hívó ember számára. Néhány általános példa ezekre... Ha valami szépet látunk, valamit, ami eszünkbe juttatja az élet egészét, teljességét, ebben a töredékes világban, akkor az a láthatatlan, mennyei világgal való találkozás... Ha egy finom illatot érzünk, az a láthatatlan, mennyei világra utal (2Kor 2,15). Ha egy pazar virágban gyönyörködhetünk, az a láthatatlan világ szépségét ígéri. Ha egy Bach kantáta, vagy egy Mozart zongoraverseny megérint, az Úr érint meg. Amikor Mozart C-dúr zongoraversenyét hallhattam a Művészetek Palotájában, a „mennyben” éreztem magam: ez a láthatatlan, de megtapasztalható, mennyei világ „előíze”.

Ezt a teljességet, a láthatatlan, mennyei világnak emaradéktalan, édeni teljességét megtapasztalni, Isten eredeti teremtői gondolata szerint – ez a menny. Az evangélium szerint a menny az Isten jobbjá, ahová Jézus Krisztus ült. A lokalitáson túl a „jobb” ezt az üdvösséges minőséget jelenti. Igen, ez a menny, ahová Jézus Krisztus átlépett a látható világból.

*Steinbach József*

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## Jézus születésének ígérete és az isteni uralkodó képének alakulása a hellén-római nagypolitikába

---

Ebben a tanulmányban megpróbáljuk bemutatni a Kr. u. első századi császárkultusz elterjedt gyakorlatát, és láthatóvá tenni annak a lukácsi szöveggel kimutatható kapcsolódási pontjait. Lukács ugyanis azáltal, hogy a keresztyénséget „Krisztus-kultuszként” mutatja be, szándékosan szembehelyezkedni látszik az isteni tulajdonságokkal felruházott császárok-ról kialakult képpel. Bár igyekszünk árnyaltan fogalmazni, elkerülve a császárkultusszal kapcsolatos leegyszerűsítő elképzeléseket, abban a formájában, ahogy a kultuszt gyakorolták – legalábbis a keleti provinciák területén – az uralkodókat már életük folyamán megistenült mennyei lényeknek tartották, és akként is tisztelték. Bizonyos szerepek és szimbólumok standard részeivé váltak ennek az idealizált képnek (pl. „Megmentő”, „Úr”, „Jötevő”, „Isten fia”, stb.) Lukács, aki a Jézusról és ősegyházi szülői kétkötetes írását Theofilusznak és körének ajánlotta, azt akarta kimutatni Jézus „igazi” tanításait megismertette, hogy a valódi „Magasztos”, „Isten fia”, „Megmentő” nem az uralkodó, hanem az a zsidó tanító, aki önmagáról azt állította, hogy az igazi pax és salus tőle származik, és az egész kozmoszra kiterjed. Azt is megkíséreljük igazolni, hogy ez a Jézusról alkotott lukácsi portré nem Lukács szerzői invenciója, hanem összhangban áll Jézus saját tanításával. Jézus ugyanis nem morális tanítások aláztos képviselője, sem valamiféle apolitikus „mennyei Ország” vízió meghirdetője. Eppen ellenkezőleg: saját közegében – bár sokszor rejtjelezten, mégis – határozott kritikát fogalmaz meg a Heródes dinasztiával szemben, mégpedig riválisként, magának követelve az általuk betölteni kívánt messiási szerepigényeket.

In this study we tried to sketch the widespread practice of emperor cult in the 1st century CE with broad strokes, and aimed to show the significance of its resemblances to the Lucan description of Jesus. By presenting Christianity as „Christ-Cult”, Luke intentionally seems to counter the transcendent image attributed to Roman rulers. Though we should be careful not to present an oversimplified picture of imperior cult, in its form as it was practiced – at least in the eastern provinces of the Roman Empire –, it made possible the honoring of the rulers as „deified gods” throughout their lifetime. Certain symbols and roles attached to this belief-system („Saviour”, „Lord”, „Benefactor”, „Son of God” etc.) has visible parallels to Luke’s description of Jesus. Luke, who dedicated his two volume account of Jesus and the church to Theophilus and his circle, was eager to show - in accordance with the teachings of Jesus - that the true „sebastos”, „son of god” and „saviour” is not the emperor but the Jewish teacher, who decidedly claimed to have a mission of „pax” and „salus” not only for his fellow men but for the whole cosmos. Further, as we tried to show, the image of Jesus presented by Luke is far from being his invention. As a critic of emperor worship he elaborated and expanded the critic voiced by Jesus himself. Our study showed that Jesus is not to be regarded as a meek proponent of moral teachings, or an apolitical announcer of the spiritual Kingdom of God. In opposition, he sounded a critical voice – albeit somewhat cryptical – against the Herodian king and tetrarchs of his age, obviously as opponent and rival – as somebody who claims for himself their messianic demands.

---

### A császár és az „evangélium” – isteni császárok és csodás tetteik

Az uralkodókhöz fűződő kultusz Nagy Sándorig vezethető vissza, akinek 287/6 körül már jól kiépült imádata figyelhető meg az érméken: az „Isten” és „Megváltó” feliratú nyomatok különösen is elterjedtek. Egy delphoiból származó tábla szövege pedig, melyet néhány évvel a halála után készítettek, „isteni Alexander”-ként beszél róla.<sup>1</sup> A példákat lehetne még szaporítani, de e méltóságnevek eredete érdekesebb: mindez a Kr. e. 324-es olimpiai játékokra vezethető vissza, amikor is Nagy Sándor a Zeus Ammonios sivatagi szentély papjaitól kapott jóslat alapján Zeus és Ré fiának nyilvánította magát, és minden görög város számára előírta ennek törvénybe iktatását és az ehhez kapcsolódó szertartások megrendezését.<sup>2</sup> Bár egyes városok, Athén és Spárta vonakodnak ettől a szokatlan reformtól, néhány évvel később a macedón Demetrios Poliorketes-hez már a Durisz görög történetíró által feljegyzett himnuszt költik:

*„Te vagy a mi egyetlen isteniünk: a többi isten vagy távol van, vagy süket, vagy nem törődik velünk; de téged*

*a saját szemünkkel látunk – nem kőből, ércből, fából vagy, mint a többiek, hanem élő, jelenvaló, valóságos isteniünk: szerezz hát nekünk békét, isteniünk és királyunk.”<sup>3</sup>*

281 körül a Szeleukidákról Iliumban hónapot neveznek el.<sup>4</sup> Ennek jelentősége, hogy az ősi hellén hit szerint minden egyes hónapot egy-egy isten védelmez.<sup>5</sup> Bevett szokás az uralkodóknak városokat ajánlani, melyeknek ők lesznek a védőszentjei haláluk után. Erre példa Heródes építkezése is: Kr. e. 22-től Caesarea Maritima megépítése, Samária felújítása és átnevezése (Sebaste), de utódja, Heródes Agrippa által a Hermón hegy lábánál épített Caesarea Filippi is a császárnak ajánlott városok között van.<sup>6</sup> Ez a sajátos tiszteletadási forma a római korban töretlenül folytatódik: a görögök felszabadítása során Titus Quinctius Flamininus hadvezér tiszteletére oltárt emeltek, dicséreteket énekeltek, és áldozatokat mutattak be, mely szokás még az ezt feljegyző Plutarchos idejében is tartott. A feliratokban szereplő név-párokból kiderül, hogy az istenekkel egyenrangúnak tartották („Titus és Herakles”;

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.



„Titus és Apollo”).<sup>7</sup> Hasonló felajánlásokat élveztek a helytartók, akik Rómát képviselték. Ciceró maga is elutasította istenítését, a neki szánt szobrok, szentélyek és szobrokkal ellátott harci szeke-  
rek állíttatását.<sup>8</sup> A római gondolkodástól persze nem volt idegen az uralkodók megistenítése. Romulusról marad fenn egy legenda, miszerint felragadtatott az egekbe, hogy király helyett jóakarátú, isteni pártfogó legyen; de a Manes (az elköltözött holtak jótékony szellemei, a *Larves* a rosszindulatú lidérc) és *Lares* (patriarchális nagycsalád tagjainak és vagyontárgyainak védelmezői) tisztele-  
te is ilyen előzménynek tekinthető.<sup>9</sup> A mezőgazdasági reformba belebukó Gracchus testvérek halála után alsóbb osztálybeliek a gyilkosság helyszínét megszentelték, szobrokat állítottak nekik, és a gyümölcsök zsengeit hozták felajánlásul, naponta arcra borultak a szobrok előtt, és mint az isteneknek, áldozatot mutattak be nekik. Az persze, hogy valóban istenként tisztelik őket, vagy az ajándékokat és a rituális eseményeket primitív „hála-ado-  
mány”-ként kell felfogni, mely a keleti ember túlzásra való hajlandóságával párosul, nehéz megállapítani.

A kérdés ugyanis jóval összetettebb annál, mint azt a fentebbi példák vagy néhány e tárgyban készült monográfia láttatni enged-  
di.<sup>10</sup> A jó császárokról azt tartották, hogy haláluk után felemel-  
tetnek a csillagokhoz, és az ég isteneihez csatlakoznak. (Cicero: *Somnium Scipionis*).<sup>11</sup> Octavianus például, Julius Caesar halála után üstököszt látott, és ezt annak bizonyítékaként vette, hogy a császár megistenült. Erre a bizonyítékra alapozva a szenátus hi-  
vatalosan is felvette Caesart az istenek névsorába.<sup>12</sup> Az elhunyt császár, ha megérdemelte, halála után az „istenek társaságában lelt helyet.” De még ez a „természetesnek” tűnő apoteózis sem általános érvényű. Tiberius császár például határozottan megtil-  
totta, hogy Augustus császár feleségét, saját anyját, Liviát halála után istenként tiszteljék. Emiatt Dio Cassius rosszallását is feje-  
zi ki, ezzel összefüggésben pedig azt is a császár szemére veti, hogy Liviának hozzá nem méltó, egyszerű temetési szertartást rendeztetett.<sup>13</sup> Persze Tiberius érthető módon cselekedett, mivel szeretete volna a Julius Caesar halála után spontán tömeges rendbontást elkerülni, amikor is a nekibuzdult tömeg megragadva az uralkodó koporsóját, az elhunytat a Jupiter szentélybe akarta átszállítani. Caesar esetét a másik oldalról nézve, a temetését követő szenátusi jóváhagyás azt is jelenti, hogy az „isten Julius” addig a pontig nem volt isten, és életében – legalábbis hivatalosan – pusztán Genius-át (nemzetség vagy család, illetve a családfő gyarapodását biztosító *numen*) tisztelték.<sup>14</sup> Augustus isteni kul-  
tusza is óvatos engedmény révén született meg: a provinciákban kizárólag *dea Roma*-val (Róma városát és az államot reprezentáló istennő) együtt volt tisztelhető.<sup>15</sup> Tertullianus szerint a császár-  
rokat még életükben „úr”-nak szólítani egyenesen rossz-szeren-  
csét hozó ártó ómen, vagyis kifejezetten rosszakarát jele.<sup>16</sup> Ez a megjegyzést egyébként a római intellektuális arisztokrácia is osztotta, általános rosszallásként mindenféle emberekhez fűződő túlzó babonás tisztelettel szemben.<sup>17</sup> Gaius Caligula rövid ural-  
ma és a Miletosban illetve Jeruzsálemben általa elrendelt kul-  
tuszt meghiúsulása mind annak a jele, hogy a császár túllépte azt a határt, melyet egy uralkodó tisztelete neki engedélyezett. Az, hogy ő istennek (*theos*) nevezte magát, és más egyéb in-  
tézmenyt megtestesítő alakok (a szenátus, vagy Róma) nélkül képviselte az uralmat, gyanút keltett, őt türannoszként láttatta, és általános visszatetszést szült.<sup>18</sup> A források szerint a római császárok alapvetően tartózkodnak attól, hogy istenként tisztel-  
jék őket, és ezt el is várják tőlük.<sup>19</sup> Traianus császárnak címzett *Panaegiricus*-ában Plinius szavai határozottan csengenek:

*Sosem szabad őt hízelgésből istennek vagy isteninek ne-  
vezni. Nem egy tyrannoszról, hanem egy állampolgárról  
beszélünk, nem egy úrról, hanem egy szülőről. Ő maga is  
egy közülünk, és az különösen is előkelővé és kimagasló-*

*vá teszi, hogy úgy beszél magáról, mint aki egy közülünk.  
Nem gondolta, hogy emberi lények felett uralkodik, hanem  
emlékszik arra, hogy ő is emberi lény. (Pan. 2.3–4)<sup>20</sup>*

A kultusz azonban másképpen valósul meg Rómában, a provin-  
ciáik által dedikált templomokban, és a városi szinten zajló csá-  
szárkultuszban.<sup>21</sup> Dio Cassius szerint a tiszteletnek három formája  
különböztethető meg: Rómában a haláluk után megistenült csá-  
szároknak állítanak szent helyeket, ezek azonban *heroon*-ok, azaz  
hősi emlékművek, és nem templomok. A provinciális kultuszban  
a helyi érzékenység és a római mértékletesség látszik keveredni:  
a császár tisztelhető, de csak egy másik istenség mellett,<sup>22</sup> vagy a  
császárt óvó numenekkel együtt. Az uralkodó *divus*, azaz isteni,  
általában „isten fia”, vagy „istenektől megajándékozott”, de nem  
deus, azaz nem isten. A helyi, városi szintű kultusz azonban már  
nem ilyen mértéktartó: ezek lehetnek nyíltan istennek deklarált  
császárokhöz intézett rituális alkalmak.<sup>23</sup> A tiszteletadás sok-  
szor az uralkodó isteni tulajdonságait megtestesítő istenségekre  
is kiterjed (Igazságosság, Bőség, Méltányosság, Örökkévalóság,  
Egyetértés, Gondviselés, Biztonság). Persze nem egészen világos,  
hogy a *divus*, és *deus* megkülönböztetés mennyire következetes,  
mivel az nem minden esetben mutatható ki, és maguk a történet-  
írók sem minden esetben következetesek ebben a tekintetben.<sup>24</sup>  
Az is bizonytalan marad, hogy ez az „isten” jelleg a császár isten  
voltának kifejeződése-e, vagy csak természetfeletti voltára utal.

A kérdéskörhöz tartozik a császárkultusz jellegével kapcsolo-  
latos vita is. Egyes álláspontok szerint a kultusz alapvetően poli-  
tikai, és nem vallási jelenség. Ebből a szempontból érdekes a  
keresztyéneket vallató helytartók értetlensége, amikor azt a kér-  
dést teszik fel: „mi károd származik abból, ha a császárt istennek  
mondod, és tömjénezek neki?”<sup>25</sup> A hagyományos nézet szerint –  
és ezt képviseli Hahn István is –, ez annak a jele, hogy a római  
istenek nem követelnek érzelmi kapcsolatot: nem akarják az egész  
embert „teljes szívét, teljes lelkét és teljes erejét”, mint YHWH, a  
zsidók és keresztények istene. Csak annyit, hogy tiszteletben tar-  
tsák őket, és a hívő „megfelelő pontossággal, lelkiismeretességgel  
hajtsa végre ebből eredő szertartási kötelezettségeit.”<sup>26</sup> Az iste-  
nek nagyságának elismerése és az ehhez kapcsolódó rituális tettek  
önmagukban már szavatolják az állam és az egyén boldogulását.  
A religio gyöke a „religere” pontosan ezt fejezi ki: aggályos pon-  
tosságú parancs-követést.<sup>27</sup> Az isten és ember alapvetően üzleti  
viszonyban áll egymással: az isten teljesíti a kérést, az alattvaló  
pedig teljesíti fogadalmát – „mert az (isten) megérdemelte”.<sup>28</sup>  
Példaként említi Hahn István az Kr. e. I. század végén Mucius  
Scaevola által megfogalmazott tipizálást, mely szerint a vallás-  
nak három fajtája van: a „költők” vallása, amiben senkinek nem  
kell hinnie, ha nem akar (ez a mitológia); a „filozófusok vallása”  
– az igaz tanítás –, melyet jobb a néppel nem ismertetni nehogy  
kiábránduljanak az istenekből; és végül a „politikai (állami) val-  
lás” – mely a szertartások rendszerét foglalja magában.<sup>29</sup> Esze-  
rint az uralkodó személye köré épült vallásos tisztelet még csak a  
tudatos „ideológiai” azonosulást sem követeli meg. Nero Görög-  
országi útjáról hazatérve az őt követő *Augustianik* társaságában  
vonul, akik a következőket kiáltják: „Győztes! Üdvöz légy pythiai  
győztes! Dicsőséges (augustus)! Üdv Nérónak, ami Apollónknak!  
A nagy út egyetlen győztese, az idők kezdete óta! Dicsőséges!  
Dicsőséges! Ó, isteni Hang! Áldottak, akik téged hallanak!”<sup>30</sup> Az  
Augustiani-k, mintegy 5000 főnyi csoportként, sajátos öltözetben  
és hajviseléssel, Nero állandó kíséretéhez tartoznak, akik a tapso-  
kat és üdvözléseket vezetik – a propagandaszervezetek megbízot-  
taihoz hasonlóan. Persze kérdéses, hogy vajon a dicsőretnek ez a  
formája része-e a császár-kultusznak, és az is, hogy mennyiben  
függ össze az akklamáció magával az istenné nyilvánítás hivata-  
los formájával.<sup>31</sup> Mégis, a szemlélet szerint, mely a vallásit egy  
mely belső érzelmi elköteleződésként érti, a császár dicsőítése és

istenítése megtehető belső elköteleződés és morális kényszerek nélkül: ezek ugyanis csak a leendő istenre, a még élő császárra nézve kötelezők.<sup>32</sup> Végső soron a császárkultusz mint tiszteletadás, pusztán főhajtás egy hivatalos ideológia előtt, elismerése a közös ellenségnek, a birodalom egységét szavatoló vezetőnek, illetve részvétel az ezt reprezentáló kultikus alkalmakon.

Csakhoggy, visszatérve a helytartók kérdésére, lehet, hogy a keresztény és pogány konfliktus alapvetően a fogalom használatának különbségein múlik. Tertullianus ugyanis egyáltalán nem tartja problémának a császárt úrként megszólítani, feltéve, hogy nem úgy kell használnia ezt a szót, mint ahogyan ő Istent megszólítja. Ezen a ponton talán érdemes elgondolkozni azon, hogy egyáltalán használható-e a „vallásos” és „hitbeli elkötelezett” közti különbségtétel, mivel az ókori ember alig beszél a mai pszichológiai értelemben vett „belsőről”. Nevezzük akár kötelező főhajtásnak, vagy valódi belső odaszánásnak, az „isteni császárok” irányában mutatott túlzott tiszteletadás lojalitási konfliktushoz vezethetett a keresztények számára. A lojalitás és kultusz összefüggését mutatják azok a magán- vagy családi oltárok, melyeket a római polgárok az uralkodóknak szenteltek.<sup>33</sup> A kultusz ugyanis mindig egy függőségi viszonyba ágyazódik, melyben a tisztelet és kötelesség a mérvadó, és nem a személyes „belső meggyőződés”, ha létezett egyáltalán ilyen. A császárok születésnapjára emlékező kultikus ünnepeken a helyi arisztokrácia, érintettségénél fogva (például azáltal, hogy a császártól kedvezményeket vagy pozíciót nyer) aktív szerepet vállalt, akár a bankettek, akár az ehhez kapcsolódó versenyek és játékok szervezésében. Az alsóbb társadalmi rétegekből valók pedig ezeken az alkalmakon fejezheték ki lojalitásukat, és a szervezést lebonyolító patrónusokkal szembeni hálájukat.<sup>34</sup> Ugyanez a logika érvényes a családi vagy házi oltárok esetében is: közvetlen családi vagy pozícióból fakadó érintettségre is visszavezethetők.<sup>35</sup> Miletosban nagy számban találtak házioltárokat, melyeken Hadrianus császár, mint „dicsőséges Zeus Olimpikus, Megváltó és Alapító”, vagy egyszerűen „Megváltó és Jótevő” szerepel. Bár az oltárok lehettek egy egyszeri alkalom tiszteletadásának jelei, annyit jól dokumentálnak, hogy a vallásos érzület nem tűnik elválaszthatónak az ókort átszövő alá- és fölérendeltségi viszonyoktól, melyek az egyéni sorsot alapvetően meghatározzák. Személyes hála vagy az uralkodó családjának egyik tagja iránt érzett kivételes tisztelet mögött sokszor a patrónus iránti kötelező lojalitás kifejeződése áll. Mindez arra utal, hogy anakronisztikus belső elköteleződésről beszélni egy olyan korban, melyben a jótevő iránti hála irratlan szabályok miatt elvárt és megkövetelt. A másik szempont szociális jellegű, és a társadalmi szerepek státuszával áll összefüggésben. A császár felmagasztalása közösségi érdek is: az uralkodó politikai és vallási szerepe ugyanis összefonódik, és egy komplex hatalmi struktúra része: a császárok istenítése a provinciák státuszának megnövekedéséhez is vezet. Minél magasabb rangban van a tisztelt személy, a hozzá hűséges kliensek státusza is annál magasabbra emelkedik.<sup>36</sup>

Ha magukat a császárokra ruházott címeket vizsgáljuk, hasonló körülmétekintésre van szükség. Ugyanakkor érdekesek azok a képzetek, melyekkel egy-egy uralkodót felruháznak, attól függetlenül, hogy ezeket maguk a császárok, vagy a császárok közbenjárásával provinciák, esetleg városok kezdeményezik-e. A képzetek maguk területenként változnak, így egységes képet rajzolni róluk nehezen lehet. Viszont ezeknek a használatban lévő címeknek fontos áthallásai és ellenpontjai vannak az evangéliumokban, ezért ezeket kell közelebbről megvizsgálnunk.

### A császárok mint „isten fiai” (*divi filius*)

A címnek kettős jelentése van: egyfelől az utód méltóságneve, melyet elődje megistenülését követően kap. Ebben az érte-

lemben áll a Galliában talált ritka bronzérme felirata, melyen egy Janus-figura található, Julius Caesar és Augustus arcképpel. A felirat pedig a következő: „az isteni cézár és az isten fia”.<sup>37</sup> Másfelől a cím azt fejezi ki, hogy a császár isteni származása és természetfeletti volta valamilyen isteni csoda révén nyilvánvalóvá válik. Ennek a képzetnek szintén hosszú hagyománya van: Platón-t a tanítványai héroszként kezelik, és mítoszok terjednek róla, melyek azt is tudni vélték róla, hogy valamely istentől született.<sup>38</sup> Augustus császárról jegyezték fel, hogy édesanyját, Atia-t Apollo kígyó formájában meglátogatta. Miután a kígyó letörölhetetlen jelet hagyott a jövő anyja hasán, és ő emiatt visszavonult a közösségi életből, tíz hónapra rá megszülette Augustust, a legenda szerint tehát isteni gyermekként.<sup>39</sup> Később, a Claudius dinasztia helyére lépő Flavius család ismét különleges isteni legitimációra hivatkozik. Vespasianus császárról jegyzi fel Suetonius (*Ves* 7.1–3.) és Tacitus (*Historiae* 4.81.1.), hogy egy béna és egy vak a császár elé vonult, azzal a kéréssel, hogy gyógyítsa meg őket, mivel Serapis isten egy álomban megígérte nekik.<sup>40</sup> A császár szkeptikus, és kikéri az orvosai véleményét, akik „megoszlottak véleményükkel, de megegyeztek abban, hogy ezeknek a nyavalyáknak a meggyógyítása talán az isteni akarat kifejeződése lehet, és a kérés talán azt jelentheti, hogy ő, Vespasianus, az istenek meghatalmazottja (*divino ministerio*).”<sup>41</sup> Ezután a császár a Mk 8,22–26-ban leírtakhoz nagyon hasonló módon, nyállal és a szem érintésével meggyógyítja a vakot, majd a láb megérintésével a bénát. Az esetet több szemtanú is igazolta (Tacitus, *Hist* 4.81.2). A két szerző és az esetet még tanúsító Dio Cassius egybehangzó véleménye szerint ez a gyógyítási esemény egyértelműen igazolja Vespasianus természetfeletti hatalmát, mely őt istenként jelenti ki.<sup>42</sup>

### A császár az „emberi” isten fia

A „Joviánus teológia” – vagyis az „isteni Julius”-szal megjelenő idealizált császár-kép és az ehhez tartozó ideológia – az általánosan elfogadott vélemény szerint Traianus és Hadrianus idején éri el a csúcst. Érdekes ugyanakkor, hogy bár történetírója szerint Traianus adopción keresztül maguk az istenek rendelték el (Plinius *Pan* 1.4), valamint a császárt jelleme és tulajdonságai őt az emberek felé emelik, és természetfelettivé teszik, de mindezt úgy, hogy mégis emberi marad.<sup>43</sup> Traianus főbb erényei közé tartozik például a szerénysége: nagyfokú visszafogottság Nerva mellett társuralkodóként, valamint az a tény, hogy császárként nem lovon, hanem gyalog vonult be a fővárosba.<sup>44</sup> Bár a meghalt császár isteni rangra emelése nem probléma, Plinius magasztalja Traianus-t, amiért ő nem követel magának ilyen pozíciót életében. Domitianus császár érmein az uralkodó villámokkal a kezében, csatára készen páncélban jelenik meg: ez Jupiter szokásos „győztes” jelzőjének szimbolikus átvétele. Plinius azonban nincs jó véleménnyel az ilyen önmagukat isteni tulajdonságokba öltöztető császárokról. Szerinte a Domitianus halála után porrá zúzott és megcsonkított szobrok világos jelei annak, hogy a császárt bemutatott áldozat nem felcserélhető a császárnak bemutatott áldozattal (*Pan* 52.4). Az uralkodó persze közvetítő: mint „Pontifex Maximus” az istenek előtt áll a szenátusért és a népért.<sup>45</sup> A császár „fiú” is, aki az istenek örökbefogottjaként annak kegyét élvezi. Nerva császár tettét, ti., hogy Tarianus-t örökbe fogadja, Plinius a Panegiricus-ban úgy dicséri, mint a legnemesebb tettet, melynek jutalma majd Nerva örökbefogadása lesz – az istenek részéről.<sup>46</sup> De a domitianusi és Nerva-féle út a szerző szerint annak a két végletnek a példája, melyek egyaránt veszélyeztetik az istenek és a nép közti harmóniát. A császár nem lehet isten, de Nerva visszafogottsága arra példa, hogy isteni legitimáció

nélkül az uralom kudarcba fullad.<sup>47</sup> Nyilván a Panaegiricust abban az összefüggésben kell látni, amelyben megszületett: egy a Domitianus rémuralma alatt megromlott egészséges gyakorlatot próbál rehabilitálni, mindezt úgy, hogy elvegye az élet: emiatt rendkívül óvatos. Ha a szöveg mögé hallgatunk, kivehetővé válik, hogy az élő császárnak bemutatott áldozat gyakorlat volt Traianus idejében is, még Rómában is.<sup>48</sup> Ez a korábbi visszafogott gyakorlat kibillenése: maga a Jézus korában uralkodó Tiberius (Tiberius Caesar Divi Augusti filius Augustus) is, hivatalosan elutasítja ugyan az isteni kultuszt, de politikai okokból nem akadályozza meg azt. Mégis, a neki szentelt szmirnai templomban nem pusztán az ő tiszteletére folyt szertartás, hanem a szenátus és az augustusi dinasztiát képviselő Livia tiszteletére is.<sup>49</sup> Ennek a tudatos korlátozásnak az ellenére a határvonal isten és ember volt között igencsak keskenynek bizonyul. Sokszor eldönthetetlen, hogy az uralkodónak vagy az uralkodóért folyt az áldozatbemutatás és a dicsőítés. Friesen szerint a legvalószínűbb, hogy közösségi és egyéni szinten is egy istenségnek, a császárért mutatnak be áldozatot.<sup>50</sup> A különböző kultuszi formák közös nevezője az a gondolat, hogy a császár az istenek kegyeltjeként csatorna az emberek felé, és feladata az isteni adományok közvetítése. Emiatt a császár alázata és felmagasztalása egyaránt szükséges eleme a kultusznak: alázatában az emberekhez hasonló, dicsőségében pedig az istenekhez, és ez a két tulajdonsága egyaránt azt szolgálja, hogy a harmónia és jólét megvalósuljon.

### A császárok mint „*kyrios-ok*”

Érdekes, hogy az LXX kifejezése és a császári cím közt nincs különösebb átfedés, mivel az uralkodókat „úr”-nak szólítani pusztán annak az elismerését jelentette, hogy az alattvalói olyanok előtt, mint a szolgák.<sup>51</sup> Azonban az, hogy ennek a címnek súlya van, mutatja, hogy amikor Augustus császár egy színházi előadás alkalmával az üdvözlő tömeg szájából meghallotta a „jó és kegyelmes úr” címet, Suetonius szerint ott helyben elfojtotta a lelkesedést, majd másnap hivatalos ediktumban tiltotta meg, hogy a címet akár tréfából, akár lelkesedésből rá alkalmazzák, még a saját családja körében is.<sup>52</sup> Tiberius (Kr. u. 14–37) már uralkodása kezdetétől elutasítja ezt a méltóságjelzőt, és azt hangsúlyozza, hogy ő is „egy ember a sok közül”, vagy „a szolgák ura”. Ez pedig arra enged következtetni, hogy ennek a címnek igenis lehetett az isteni tisztelethez némi köze. Caligula és Diocletianus az a két első császár, akik a korábbi tartózkodás után hivatalosan is elfogadják az „úr” és „isten” címet, vagyis a kor történetíróinak szemében szokatlan módon már életükben *kyrios*-ként tiszteltetik magukat. Svetonius idézi Dio Cassius történetíró egyik feljegyzését, mely szerint Domitianus a következőképpen kezdte levelét diktálni: „A mi Urunk és Istenünk a következőt parancsolja...”<sup>53</sup> Nero is használja a „világ ura címet”, melynek vallásos jelentősége van: a császár az istenek kegyeltjeként cselekszik, és az istenektől kapott természetfeletti felhatalmazással uralkodik.

### A császár mint „megváltó” (*sotér*) vagy „szabadító”

A cím talán a leginkább „megtartóként” fordítandó.<sup>54</sup> Antigonos fia Demetriusról jegyzi fel Plutarchos, hogy amikor Athén függetlenségét, és az akkori kormányzat leváltását Kr. e. 307-ben kihirdeti, visszaállítva ezzel a régi rendet, az athéniak számára, legalábbis ahogy azt Plutarchos látja, „utálatos és visszataszító” tisztelet tárgyává lesz. Demetriost és

Antigonost „megváltó-királyokként” kezdik tisztelni, minden évben új papot választva nekik. Oltárt és aranyozott szobrokat szentelnek nekik, és portréik az istenek mellé kerülnek. Az ünnepi játékokon felvonulást tartanak, és áldozatot mutatnak be tiszteletükre.<sup>55</sup> Augustus koráig a helytartóknak és katonai vezetőknak is hasonló helyi imádata alakul ki. Az etruszk város, Falerii ostromakor a római hadvezér, Camillus, amikor a bekerített és ostrom alá vett városból egy tanító fiatal fiúkkal együtt fel akarja adni a várost, nem hajlandó az áruló információit meghallgatni, a tanítót meztelenre vetkőzteti, és a fiúkkal visszaűzeti a városba. Az ifjak, felismerve, hogy saját életüket és a város biztonságát a hadvezérnek köszönhetik, „megváltónak, atyjuknak és istenüknek” nevezik el. De a zsidó háborúból is ismerünk ilyen eseményt: az Antipász által Kr. u. 20 körül alapított város, Tiberias a bevonuló Titus serege előtt megnyitva a kapukat kiözlött a hadvezér fogadására, és megtartójuknak (szotér) és jótévedőjüknek szólítva magasztalták.<sup>56</sup> Ezekből a példákban látszik, hogy a szotér elsősorban anyagi értelemben „megtartó”, azaz egy csoport/nép helyzetét stabilizáló, krízisét megoldó, státuszát megőrző szerepkört takar. Csakhogy nem pusztán katonai és politikai megtartót jelent a cím: a megtartó egyben újjáteremtő is, aki rendet hoz – az istenek és emberek közé is. Ez a képzet, hasonló a zsidó gondolkodás egyik intertestamentális korból ismert irányzatához, melyben a messiás-király szerepe az ellenség legyőzésén túl a jogrend és ezzel együtt a világ harmóniájának és a föld termőképességének helyreállítása, a bőség korának megnyitása – természetesen az őt támogató Isten segítségével.<sup>57</sup>

### Az Isten Országáé és a császárok

Vergilius negyedik eclogájának híres sorai egy szüztől születő gyermek születésének ígéretét éneklilik meg, aki elhozza az áhított aranykort, Saturnus és az igazság istennőjének uralmát. Ennek az új kornak a jellemzői a *pax*, *fortuna* és *salus*. Az isteni béke a Római Birodalomban a jóslatok, áldozatok és imák szövevénye révén valósulhat meg, ami a *pontifex maximus* közvetítése révén juthat az istenekhez. A *pax deorum* (az istenek békéje) ugyanis előfeltétele bármiféle rendnek és egyéni boldogulásnak, de az imák meghallgatásának is. Rómában, a Via Flaminia alatt 1879-ben azonosították az Ara Pacis-t, azt az oltárt, melyen rituális áldozat folyt, hálálul ennek a békének a létrejöttéért, és felajánlásul a béke fennmaradásáért. A szentélyt Kr. e. 9-ben szentelik fel, és az egyik relief tanúbizonysága szerint az oltár mellett Augustus császár, és Agrippa (ebben az időben utódjelöltje) fátyolt hordanak, körülöttük pedig papok és augurok (jósok) állnak, akik segédkeznek a bemutatott áldozatban. Allan Brent értelmezése szerint ez a fátyol a papi öltözet része, és a jelenet nyilvánvalóan Augustus császárt, mint Pontifex Maximust ábrázolja, ebben a szerepben tehát az isteni béke biztosítójaként és az istenek és emberek közti közvetítőként.<sup>58</sup> Az egyetemes béke megteremtőjeként Augustus-t kozmikus helyreállítóként is ünneplik. Az istenek haragja ugyanis természeti rendellenességekkel is jár. Lucanus (*Pharsalia* I, 580–583.) beszámolója szerint a polgárháborúk ideje alatt a Lares szobrok izzadni kezdenek, bestiák hagyják el az erdőket, hogy a városokban embereket vadásszanak le, asszonyok óriás gyermekeket szülnek, Sulla és Marius szemlemeit látják, és az istenek megbékítését célzó áldozatok rendre sikertelenek maradnak, vagy ómenekként újabb pusztulást jövendölnek.<sup>59</sup> Ezzel szemben az Augustus császár által bemutatott sikeres áldozatok az egész világ rendjét állítják helyre, mivel ezek révén megszűnnek a természeti csapások, a betegségek, vagyis a természetben fejét felütő káosz, és a kaotikus



politikai viszonyok is az áhított békének adnak helyet. Martialis egyik művében (Látványosságok könyve) azt olvassuk, hogy az állatok megérezve a csodás isteni erőt, békésekké válnak Titus császár jelenlétében, sőt egy harci elefánt spontán módon meghódol előtte.<sup>60</sup> Ez érdekes párhuzamokat mutat a végidei próféciaik egynémelyikével, és az azokban megjelenő helyreállítás-képzetekkel („*Akkor majd a farkas a báránnyal lakik, a párdúc a gödölyével hever, a borjú, az oroszán és a hízott marha együtt lesznek, és egy kisfiú terelgeti őket*” [Ézs 11,6; 65,25]). A végidő beköszöntével tehát minden visszaáll az eredeti állapotába: a helyreállítás az egész kozmoszt érinti majd, melyben minden visszatér a mitikus *aurea saeculum* áradó bőségébe. A császárkultusz nem számol a világ végével, hanem a fennálló rend tartósságával. Így ennek az aranykornak, és a benne fennálló végső impériumnak a jóslat szerint soha nem lesz vége.<sup>61</sup> A lukácsi szövegben visszhangzó egyik kultikus szimbólum az Augustus által veretett spanyol pénzérme jelképe: a napisten szárnyal rajta napsugarakból álló koronájában és mennyei köpenyében, alatta a bak, középen egyetlen sző: AVGVSTVS. Ahogy Stauffer megfogalmazza, ez nyilvánvaló üzenet: „új nap virrad fel a világra. A megváltó király, aki a csillagok által rendelt időben született, uralomra jutott föld és víz felett, és meghirdette az új üdvkorszakot.”<sup>62</sup> Ez az advent – az „isteni császár” által beköszöntött új kor.

### Jézus Krisztus ígérete és a császárkultusz

A születéstörténet viszont szintén beszél a „könyörülő irgalomról”, „amellyel meglátogat minket a felkelő fény a magasságból.” (Lk 1,78) A „felkelő fény” lukácsi szimbóluma egyértelmű párhuzama az égbe szárnyaló isten által protezsált császárnak, akivel új nap virrad: de az evangélium szerint Jézus lesz az, aki mint a fény bevilágít mindent, és életet hoz. A Lk 1,33 szerint pedig ez az uralom, és egyedül ez az uralom lesz az, amelynek nem lesz vége. Allen Brent izgalmas tézise szerint a Lk-ApCsel kétrészes mű az eszkatológiai szemlélet átalakításával párhuzamosan olyan, a központi római ideológiával szembenálló „ellenkultúráként” képviseli a keresztyéniséget, mely nem pusztán kifelé, a művelt római nyilvánosság felé, hanem a keresztyén egyház számára is meghatározva, mit jelent a „Krisztus-kultusz”. Ebben a lukácsi műben az implikált olvasó, azaz a narrációban megformált ideális olvasó a császárkultusz ellenpontját és korrekcióját képviseli.<sup>63</sup>

Ennek fényében vizsgálva a lukácsi születéstörténetet, érdekes párhuzamokra lehetünk figyelmesek. Lukács nem szalasztja el a lehetőséget, hogy Jézus születését Augustus császár uralmához kösse. Ennek egy cenzus említése ad még súlyt, melynek jelentősége első pillantásra nehezen értelmezhető, ha nem vesszük figyelembe a *censushoz* tapadó alapvetően valóságos jelentést. A cenzus ugyanis amellet, hogy az adófizetés mértékének kiszámításához nyújt alapot, rituális megtisztulási folyamat, a társadalom stabilizálásának fontos eleme. Minden egyes cenzust (Augustus idejében háromról tudunk) hivatalos ünnepség, a *lustrum* követ.<sup>64</sup> A Kr. e. 9-ben Gaius Censorius konzulása idején végrehajtott népszámlálást Kr. e. 8-ban követi a *lustrum*: ez az ünnepség az egész népért felajánlott állatáldozattal (*souetaurilia*) zárul, mely hálaadó kultikus alkalomként egyben a *pax romana* bevezetésének, és megeremítőjének is hódoló emlékező ünnep.<sup>65</sup> Lukács számára ez az esemény annak apropója, hogy felvázolja ennek a *pax romana*-nak az ellentétét, a *pax dei*-t, és nyilvánvalóvá teszi: Jézus és nem Augustus születése az a döntő esemény, mely az Isten békéjét a világba hozza. „Theofilus hite az igazi ειρήνη, mely a *pax dei*-hez vezet, a *sotéria*, *niké* és *saeculum aureum* kíséretében,

melyet az izraeli atyák megígértek, és mely a reform-kultuszban valósult meg, melyben egy új korszak virradt fel az Isteni Gyermek révén, aki Istentől származott egy emberi szülőzlány közvetítésén keresztül.”<sup>66</sup>

A Lk 2,14 szintén sokatmondó. „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön *békesség*, és az emberekhez *jóakarát*.” Az alternatív fordítás még szemléletesebb: „a földön pedig *békesség* azok között, akik Isten tetszésére (*eudokia*) vannak (= akik elnyerték jóindulatát).” Az első mondat két kifejezése (*eiréné* – *pax*, és *homonioia* – *concordia*) két olyan fogalom, melyet az *imperator*-ra alkalmaznak. Ez a két isteni tulajdonság (mely, mint láttuk, önálló istenség is) a császár természetfeletti jellemzői közül való, mely őt isteni rangra emeli. Julius Caesar-ról jegyezték fel, hogy ellenségei így fordultak hozzá: „Cselekedj velünk azzal a szelídséggel és nagylelkűséggel, mely rád jellemző!” Cicero *clementissimus dux*-ként magasztalja Caesart, a legkegyelmesebb uralkodóként, aki nem megsemmisíti ellenségeit, hanem megbocsát nekik, és új esélyt ad.<sup>67</sup> Kr. u. 9-ben Ázsia provincia tanácsa pályázatot ír ki, melyben az Augustust megméltóbb módon dicsőítő címet keresik. A győztes pályázat Paullus Fabius Maximus tollából származik, aki ázsiai prokonzulként naptárreformot javasol: „Augustus (ugyanis) hasznossá formálta és helyreállította (ἀνορθώσεν) az elfajult és csapást szenvedett világot, mely szerencsés állapotba tért születésének jó szerencséje révén. Az egész világnak új megjelenést adott, amely örömmel elfogadta volna a pusztulását, ha a cézár nem születik mindenek jó szerencséjére. Ezért bárki jogosan tarthatja ezt [a napot] az élet és létezés kezdetének, és a születés miatti megbánás végének.”<sup>68</sup> Ez a helyreállítás eredetileg auguri tettet jelenti, mellyel a *pax deorumot* megvalósítja, születésére való utalás pedig a csodás származására utal. Csakhogy az idézett mű igénye nagyobb, mivel kozmikus restaurációt tulajdonít dicsőítése tárgyának. Az idézett Maximustól származó pályamű nem kevesebbet állít, mint hogy a világ új arcot kap Augustus világra jöttével. Születése a világtörténelem, sőt a világmindenség sorsfordító eseménye.<sup>69</sup> Ezért azt javasolja, hogy a provincia naptári éve szeptember 23-ával kezdődjön, minden hónap a római naptár hónapjának 23-ik napjával kezdődjön, és az év új kezdete egyben az állami hivatalnokok beiktató ünnepségének napja is legyen.<sup>70</sup> A konkrét naptárreform a gyakorlatban nem volt ugyan túl sikeres, de szimbolikus értéke annál nagyobb volt. Ez ugyanis új időszámításként a provinciák életének alapjait befolyásolta, és azt fejezte ki, hogy Augustus-sal érkezik el az idő értelme és a rend a káoszba süllyedt világba. A Lk 2,14 mellett az 1,79 ezt a helyreállítást egészen hasonló módon jeleníti meg: Jézus születéstörténete a történelem kulcs-eseménye: ő az, aki a „lábunkat a békesség útjára igazítja.” A párhuzam ezen a ponton szembeötlő, de az elhatárolódás a szöveg előrehaladtával egyre feltűnőbb: az isteni eredetű Augustus-sal szemben, aki a *gens Iulius*-ból származik, és így Aeneas leszármazottjaként, tehát Venus isten utódaként hivatkozhatott saját rangjára, Jézus is „isteni gyermek”, de egyáltalán nem azon az úton érkezik, ahogy azt az augusztiniánus mítoszok megfestik. Egyfelől ő mindenféle antropomorf nász nélkül fogan, pusztán azáltal, hogy a „Lélek beárnyékolja” Máriát. Ő jászolban született, és ezzel az általa helyreállított világ érdekes feje tetejére állítása a római társadalmi hierarchiának, és egyben meghirdetése az isteni világ sajátos rendjének: a vezető rétegek „királyi” kiváltságai a társadalom kivetettjei lesznek („...szétszórta a szívük szándékában felfuvalkodottakat. Hatalmasokat döntött le trónjukról, és megalázottakat emelt fel” Lk 1,51–52).<sup>71</sup> Jézus uralma tehát nem úgy ad felemelkedést, mint az Augustus köré gyűlő új feltörekvő papi réteg (*ordo equester*), mely vagyonos vagy kevésbé módos szabadokból (és akár rabszolgákból) is állhatott, hanem „az alázatosok és szelídek” megbecsültsége,

és a „hatalmasok megalázása” révén.<sup>72</sup> Érdekes, hogy a Pax megeremtésének militáns nyelve a lukácsi szövegekben is jelen van: a béke, harc árán érkezik, melyet az isteni hatalom juttat érvényre,<sup>73</sup> ez azonban mégsem forradalom révén valósul meg, hanem a társadalmi anómiák kiegyenlítése révén, az isteni cselekvés útján.<sup>74</sup> Keresztelő János beszéde ennek markáns példája: bár a prédikáció apokaliptikus színezete megmarad, ugyanakkor Lukács Jánosa a szociális intések révén átrendezi a hangsúlyokat, és a társadalmi igazságtalanságok megszüntetését tűzi ki célul: a vámszedők ne szedjenek jogosulatlan többletet, katonák elégedjenek meg a zsoldjukkal (Lk 3,13–14.) A társadalmi egyenlőtlenségek megszűnésének ígérete szemben áll a császárkultuszban pozíciót nyert kivételesek felemelkedésével, de azzal a hatalmi harccal is, mely során a császár tiszteletére templomot építeni vágyó városok presztízse forog kockán.<sup>75</sup> A kultuszhelyek kiválasztása során a császár személyesen is részt vesz az egyeztetésekben, és általában a stratégiai szempontból legjelentősebb városok kapták meg az építés megtisztelő lehetőségét.<sup>76</sup> Izrael felemelése (Lk 1,54) ezzel szemben Isten szuverén ígéretéből következik, vagyis az ő feltételek nélküli személyes elköteleződéséből, és nem a választott nép hatalmas vagy tekintélyes voltából.

A lukácsi szövegben több ponton himnuszokat találunk, és ennek világos parallelljei azok az aranykort meghirdető énekek, melyek a rég várt beteljesedést zengik. A IV. Ecloga mellett a horatiusi Carmen Saeculare, de a Sybilla jóslatok pátosza is ebben az összefüggésben válik érthetővé.<sup>77</sup> Lukács a születő gyermeket költői betétekben dicséri, mégpedig kultikus keretben, az idős Zakariás szájából, majd a megismételt templomi szín során Simeon révén (2,29–32.). Allen Brent szerint az illatáldozat, a templomi keret, a szóhasználat sajátosságai, mint a megváltás, béke (1,74), eszkatológiai bankett (1,53), mind utalás a császárkultusz „liturgiájára”, mely a pogány olvasók számára érthető allúzióként ott húzódik a szöveg mögött. Ezeknek az áthallásoknak a tudatos alkalmazása azt adja a lukácsi mű ajánlásában megszólított Theofilusznak és körének tudára, hogy a valódi kozmikus béketeremtő Izraelből származik. Az énekek jelentősége ennél azonban árnyaltabb, és társadalmi jelentősége is van. Augustus és a császárok születésére emlékezve ugyanis rendszeresen ünnepi alkalmakat rendeztek, melyeken hivatásos kar dicsőítő énekeket adott elő.<sup>78</sup> Ezek a himnuszok az isteni uralkodó tetteinek örök érvényűségét magasztalják, előadóik pedig – legalábbis a Pergamonban fennmaradt felirat szerint – egy 35–40 tagból álló vagyonos elit-csoport, mely a kultikus alkalmak lebonyolításában együtt vesz részt.<sup>79</sup> Erzsébet, Zakariás, Simeon és Anna párhuzama lehet ennek az „elit-kar”-nak, ugyanakkor Mária egy alacsony származású, akár tudatosan is kontrasztként megformált „megéklője” a születendő Isteni Gyermekek dicsőséges tetteinek: az eljövendő olyan privilégiumokat hoz, hogy aki hozzá tartozik, az a társadalmi hierarchiát felülírva megvetettként is tisztességet és megbecsülést élvez majd. Szemléletes, ahogy a papi családból származó Erzsébet az egyszerű Máriát fogadja: „Hogyan lehetséges az, hogy az én Uram anyja jön el hozzám?” (Lk 1,43) A kultikus párhuzamok azonban még további felismerésekkel szolgálnak. Lukács számára a tizenkettes kör és a *Fratres Alvares* közti párhuzam is szerepet játszik a kompozíciójának összeállításában. A 12-es kör helyreállítása éppen ennek az ősi – egyébként hasonlóan 12 főt számláló – papi közösségnek az ellenpontja, mely egy központi alak köré csoportosul, és pedig az önmagát „új Romulussá” stilizáló Augustus köré.<sup>80</sup> A Lukács által rajzolt párhuzam tehát az intézményi rendszerre is kiterjed: a földön megvalósuló béke a mester követői által alapított gyülekezetekben, majd az egységgé szerveződő egyházban valósul meg, nem pedig a császár körül asszisztáló 12-es kör kultikus tevékenysége révén.

De vajon ennek a Lukács által rajzolt markáns kritikának van-e Jézus munkásságában előzménye? Az adófizetés kérdése sokak szemében kulcsszöveg ennek megértéséhez. Azonban szerintünk a válasz kézenfekvőbb, és ott rejlik azokban az igényekben, melyet Nagy Heródes és utódai építenek maguk köré. Ha a velük szemben megfogalmazott jézusi kritika láthatóvá válik, az is világos lesz, hogy a császárkultusz elleni fellépés a Jézus munkásságában meglévő politikai jellegű bírálat „újrakontextualizálása”, Jézus eredeti szándékának megfelelően.

## Heródes és Jézus – a nagyhatalom és az ígért

Nagy Heródes vazallus-királyként nagy hátránnyal kezdi uralkodását: apja idumeus, anyja nabateus – így idegen. Ez a tény, a dávidi dinasztiahoz fűződő reményekhez oly mértékben kötődő kegyes zsidó rétegek szemében már önmagában kimeríti a trónbitorlás tényét. Mégis, hatalmas ambícióval uralkodik, és grandiózus építkezései is ezt mutatják. Városszervezései is sajátos célt szolgáltak: a császár iránti lojalitást, ugyanakkor a saját hatalmi pozíciójának megerősítését. A városok benépesítése ugyanis politikai döntés: azoknak jut terület, és lakhatás, valamint „polisz-jogkör”, akik hűségesek. Caesarea Maritima-ban komoly harc folyik a görög és zsidó lakosság közt, végül a görögök nyerik el a *polites* rangot. Ebben a római mintára épített poliszban, valamint a Heródes Agrippa által újjáalapított Caesarea Filippiben, és a Heródes Antipász által erődített várossá épített Sepphorisban is Augustus császárnak szentelt templom áll, ahol minden valószínűség szerint császárkultusz folyik.<sup>81</sup> A városalapításokkal együtt járó migrációnak fontos vallási és politikai jelentősége van, melynek radikalitása sok esetben csak Jézus elhívásának radikalitásához hasonlítható. Gerd Theissen jegyzi meg, hogy a Heródes Antipász által építtetett Tiberias egy temető felé húzzák fel, mely a zsidó tisztasági törvények alapján tisztátalanná tette az egész várost. Így a benépesítéskor az oda beköltözők abbéli meggyőződésükről tettek tanúbizonyságot, hogy a tetrarcha és a római uralkodó iránti lojalitásuk nagyobb, mint a zsidó tisztasági törvények iránti elkötelezettségük.<sup>82</sup> És valóban, a zsidó háború idején Tiberias mindvégig császárpárti marad, és csak Josephus Flavius galileai parancsnok hadicselének köszönhetően nyitják meg a kapukat a felkelők előtt. Az sem véletlen, hogy amikor Nagy Heródes a Kr. e. 8 körüli census-alkalmával a császárhoz és személyéhez kötődő hűségessé kiételére akarja kényszeríteni a zsidóságot, 6.000 farizeus megtagadja azt. Nyilván nem pusztán politikai okból tették, hanem annak az ellenérzésüknek a kifejeződésékként, hogy a császár és a király iránti lojalitás valamilyen módon az Istennel szembeni hűségnek mond ellent. Ha a templomépités vallási üzenetére gondolunk, az ellenérzés még érthetőbbé válik: Heródesnek valószínűleg szándékában állt, hogy „új Dávidként Messiással stilizálja magát.”<sup>83</sup> N. T. Wright szerint a Messiással kapcsolatos váradalmakban a templom építése vagy megtisztítása a katonai sikerekkel egyenrangú fontos ismertetőjel.<sup>84</sup> Építkezésének sikeressége nagy elődjéhez intézett kihívás: Dávid ugyanis csak a tervet készíti el, az építkezést majd Salamon végzi el: ő azonban egymaga képes volt megvalósítani mindkettőt.<sup>85</sup> A templom pedig, bár konkrét elhelyezkedéséről és elrendezéséről az ismereteink részben hipotetikusak, valóban az ókori világ egyik csodája volt, méretében legalábbis mindenképpen: az akkori kor legnagyobb alapterületű szent helyeként 14 hektárnyi területet foglalt el, melyhez képest az athéni akropolisz 3 hektárnyi területével igen szerénynek tűnt.<sup>86</sup> Jézus mondatából, hogy „nagyobb van itt a templomnál” (Mt 12,6), és „nagyobb van itt Salamonnál” (12,42; Q 11,31) kihallatszódnak egy, éppen erre

a heródesi messiás-ideológiára vonatkozó, elsöre nem nyilvánvaló kritikai utalás is: hiába grandiózus a templom, és annak építője, az „új Salamon”, mert még annál is nagyobb van jelen! Heródes Antipással szemben pedig ugyancsak lehet ilyen éle a jézusi kritikának:

„Amikor János követői elmentek, elkezdett beszélni a sokaságnak Jánosról: „Miért mentetek ki a pusztába? Szélingatta nádszálat látni? 25 Ugyan miért mentetek ki? Puha ruhákba öltözött embert látni? Hiszen, akik pompás öltözetben és bőségben élnek, azok a királyi palotákban vannak. 26 Akkor miért mentetek ki? Prófétát látni? Azt láttatok, sőt - mondom nektek - profétánál is nagyobbat!” (Lk 7,24–26, Mt 11,7kk, Q 7,24–28.)

Ha igaz, hogy Keresztelő János követői mesterük iránt titkot vagy nyilvános messiási igényt támasztottak, akkor ez a mondat különös érdeklődést kelt. Heródes Antipász ugyanis majdnem 40 éves uralkodásának ideje alatt veretett pénzérméinek első szériáján, melyet Tiberias alapításának apropójára veretett, a zsidó érzékenységeknek megfelelően arckép helyett a Jordán környékén őshonos nád található.<sup>87</sup> A jézusi logion „szélingatta nádszála” így lehet utalás magára Antipászra, a két főváros, a két feleség, a zsidó és római érdekek közt „ingadozó” politikusra.<sup>88</sup> Keresztelő János kompromisszumot nem ismerő kritikája a próféta halálát okozza, csak hogy János talán nem pusztán mint politikai felbujtó hal meg, hanem mint rivális messiási alak is.<sup>89</sup> Theissen szerint a Mk 10,42–45 lehet Antipászra utalás, aki abban tetszeleg, hogy „népek felett uralkodik”,<sup>90</sup> ezzel pedig közvetett módon messiási igényt tart fenn, főleg ha ezt a hagyományos dávidi és később a Hasmonaeus uralom alatti uralkodói ideológia fényében értjük.<sup>91</sup> Talán a Mt 11,12 (Q16,16) rejtélyes mondata is ebbe az összefüggésbe illeszthető: Keresztelő János egy új kor küszöbén áll, azt az országot hirdetve meg, melyet a „szélingatta nádszála” és hatalmaskodók megpróbálnak ugyan kisajátítani („erőszakkal megszerezni” – *biastai arpadzusin autén*), de nem férnek hozzá, mivel az Jézussal tör be ebbe a világba. A hellén színezetű messiási igényre példa lehet az ApCsel 12,22–23, mely szerint Heródes Agrippát Caesarea Filippiben egy görögökből álló csoport „istenként” tiszteli, és ő ezt a dicsőítést elfogadja.<sup>92</sup> Ez a magatartás érthető, ha Nagy Heródesnek és utódainak „szizofréniáját” is tudatosítjuk: egyszerre hellén és egyszerre zsidó uralkodók, akiknek önlegitimációja érthetően összefügghetett az uralkodók természetfeletti voltának igényével.<sup>93</sup> Az építkezések és a messiási hatalom összefüggésének császárkultuszhoz kapcsolódó vetületét Sean Freyne abban látja, hogy az építkezések a messiási korszak elérését, és a status quo fennállásának üdvös voltát hívatnak fémjelezni, mely az augustinusi béke keretén belül áll fenn. Ennek fenntartásában a császár és annak vazallusa egyek: ezt a korszakot védik, és annak dicsőségében osztoznak. A heródesi építkezéseket magasztaló Damaszkuszi Miklós és Josephus erősen augustinianus retorikával köszöntik az új kor új építményeit: szerintük annak a pax-nak a fennállását hirdetik, mely a világba rendet hozott.<sup>94</sup> Tudjuk, hogy Agrippa városában Augustus-templom és Pán szentély épült a Hermón hegy falában lévő természetes, a Jordán által vájt barlang bejárata elé. Ha pedig elfogadjuk, hogy Jézus színváltozása ezen a „magas hegyen” történt,<sup>95</sup> érezhető válik az evangéliumok egyértelmű kritikája: az átváltozások a maga dicsőségében megmutatkozó Jézus az Isten igazi képviselője, az igazi *Sebastos*, és nem az a személy, akinek a völgyben nyugvó szentély a nevét viseli, vagy az, aki a várost alapította és fővárosául használja.<sup>96</sup>

Jézus egy másik oldalról szintén közvetett uralkodói kritikát fejt ki. Amikor Theissen elemzése alapján Jézus „királyi”

tulajdonságokkal ruházta fel a követőit, (irgalmasság, könyörületesség, adakozás), akkor a hatalmasok privilégiumait, és társadalmi státuszának jelölőit tulajdonítja az egyszerű követőknek. Amint láttuk, a császárok isteni tulajdonságait az azokat megszemélyesítő istenségek imádataként illeti kultusz. Ezek az uralkodók számára fenntartott jellemzők Jézus révén mindenki számára elérhetővé válnak, és a követők Istenhez tartozását mutatják meg, anélkül, hogy ezek a morális ideálok önmagukban imádat tárgyává válnának, vagy leválnának Jézus személyéről. Aki Jézust követi, kiemelkedik szociális helyzetéből, mivel megengedheti magának, hogy adósságot engedjen el, hogy megbocsásson, és hogy az ellenségét szeresse. Jézus néhány radikális mondaságában azonban nem pusztán kiegyenlítődség folyik, hanem a hatalmi struktúra feje tetejére állítása is. A Mt 11,25; Q10,21 határozott és radikális: a bölcsek és értelmesek elől elrejtett isteni titkot az egyszerűek kapják meg; a császárt istenivé tévő jellemvonások az Isten követők jellemvonásai lesznek.<sup>97</sup> Így a követők felmagasztalása mellett a császárok és a félig „hellén” Heródes dinasztia uralkodóinak szimbolikus „trónfosztása” is bekövetkezik. De nem a hatalom szerkezetének megkérdőjelezésével, hanem az ahhoz kapcsolódó „messiási” ideológia leleplezésével és átruházásával.

## Összegzés

A császárkultusz, mint a birodalmat összetartó ideológia, és a Heródes dinasztia által használt „messiási” képzetek olyan lojalitást várnak el, mellyel nemcsak a lukácsi mű szerzőjének teológiája, hanem magának Jézusnak az igénye is konkurál. Brant „ellenkultúra” tézise megállni látszik a helyét: Jézus maga, de Lukács is azzal az ideológiai rendszerrel vitáznak, melyben mozognak, képeket, szimbólumokat áttemelve, némelyeket új tartalommal megtöltve, némelyeket pedig felülírva és feje tetejére állítva. Ennek az apologetikus ellenkultúrának a szimbólumvilágában Jézus lesz a valódi béketeremtő és az igazi megváltó, a tanítványi kör és az egyház pedig az a közeg, ahol a társadalmi igazságtalanságok tartósan megváltozhatnak, és ahol a „Krisztus-kultuszban” való részvétel nem egy birodalom sorsához van kötve, hanem egy örök birodaloméhoz, amelyben egy a templomnál, Salamonnál, de még a császárnál is nagyobb szabadító uralkodik. Mindez pedig úgy, hogy a lukácsi képekben és kritikában Jézus saját magára vonatkozó igénye nyújtja az alapot: az a világos kritika, mellyel ő illeti korának uralkodóit és a konkurens messiás-jelöltjeit.

Kustár György

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Allen, Brent: *Imperial Cult and the Development of Church Order*, Brill, Leiden/Boston, 1999.
- Charlesworth, James H., *Jesus and Archeology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2006.
- Crossan, John Dominic: *Jesus and Empire – Jesus against Rome, then and now*, HarperCollins e-book, 2007.
- Cuss, Dominic: *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg University Press, Switzerland, 1974.
- Fitzmyer, Joseph A., *The One Who is to Come*, Eerdmans, Grand Rapids, 2007.
- Flavius Josephus: *A zsidó háború, ??*
- Friesen, Steven J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Freyne, Sean: *The Herodian Period*, in: Boeckmuehl, Marcus, Paget, James Charleton (eds.): *Redemption and Resistance, The Messianic Hopes of Jews and Christian sin Antiquity* (R&R), T&T Clark, London, 2007.



Goldsworthy, Adrian: *August, First Emperor of Rome*, Yale University Press, New Haven, London, 2014.

Hahn, István: *Istenek és népek*, Minerva, Bp., 1980.

Hesemann, Michael: *A názáreti Jézus – Régészek a megváltó nyomában*, Szent István Társulat, Bp., 2010.

Horsley, Richard A.: *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress Press, Philadelphia, 2003.

Kloppenborg, John: *Q, the Earliest Gospel, An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville/London, 2008.

Labahn, Michael és Bert, Jan Lietaert Peerbolte et al.: *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament Therapy Narratives*, T&T Clark, London/New York, 2006.

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok*, online forrás (<http://mek.niif.hu/03800/03892/html/>)

Prize, S. R. F.: *Rituals and Power – The Roman imperial cult in Aisa Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

*Res Gestae Divii Augusti – The Achievements of the Divine Augustus*, with an Introduction and Commentary by P.A. Brunt and J. M. Moore, Oxford University Press, Oxford, 1967.

Roller, Duane W.: *The Building Program of Herod the Great*, University of California Press, Berkeley, 1998.

Showalter, Daniel N.: *The Emperor and the Gods – Images from the Time of Trajan*, Fortress Press, Mineapolis, 1993.

Stauffer, Ethelbert: *Christ and Caesar – Historical Sketches*, Westminster Press, Philadelphia, 1955.

Theissen, Gerd: *A Jézus mozgalom – az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Bp., 2006.

Theissen, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, Siebeck/Mohr, Tübingen, 1989.

Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Rhodes, P. J., Osborne, Robin (szerk.): *Greek historical Inscriptions 404–323*, Oxford University Press, 2003. <sup>2</sup> Hahn István: *Istenek és népek*, Minerva, Bp., 1980, 229, 466–470. <sup>3</sup> Hahn, 1980, 229. <sup>4</sup> Cuss, Dominic: *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (ICH), Fribourg University Press, Switzerland, 1974, 26. <sup>5</sup> Hahn, 1980, 213. <sup>6</sup> Roller, Duane W., *The Building Program of Herod the Great*, University of California Press, Berkeley, 1998. <sup>7</sup> Cuss, 1974, 28. <sup>8</sup> Cuss, 1974, 28. <sup>9</sup> Id. online *Ancient History Encyclopedia*, <http://www.ancient.eu/article/34/>, és Hahn, 1980, 213. <sup>10</sup> Ilyen például John Dominic Crossan (*God and Empire – Jesus against Rome, then and now*, HarperCollins, San Francisco, 2007.), vagy Richard A. Horsley (*Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress Press, Philadelphia, 2003.) munkája, melyek a császárkultuszt monolitikus tömbként látják, és Crossan például költőkre hivatkozva magabiztosan állítja, hogy Augustus császár idejében őt már életében istenként dicsőítik. Az ilyen túlzásokkal azonban óvatosan kell bánni, mivel ezek bevett és megengedett tartozékai a költői szóhasználatnak. Mindebből félrevezető lehet messzemenő következtetéseket levonni. <sup>11</sup> Showalter, Daniel N.: *The Emperor and the Gods – Images from the Time of Trajan*, Fortress Press, Mineapolis, 1993, 62. <sup>12</sup> Showalter, 1993, 62. <sup>13</sup> Cuss, 1974, 33–34. <sup>14</sup> Cuss, 1974, 30. <sup>15</sup> Cuss, 1974, 31. <sup>16</sup> Cuss, 1974, 58. <sup>17</sup> Friesen, Steven J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (ICAJ), Oxford University Press, New York, 2001, 26. <sup>18</sup> Friesen, 2001, 40–41, Cuss, 1974, 32. <sup>19</sup> Cuss, 1974, 77. <sup>20</sup> Showalter, 1993, 71. <sup>21</sup> Cuss, 1974, 32. <sup>22</sup> Friesen, 2001, 75. <sup>23</sup> Friesen, 2001, 26, 76. <sup>24</sup> Friesen, 2001, 28. <sup>25</sup> A Sacerdoc-i felirat például Augustust egyértelműen θεός-nak nevezi, ami kivételesnek számít. A Panaegiricusban pedig az istenek többször divus-ként jelennek meg, és nem deus-ként. Showalter, 1993, 53–54. <sup>26</sup> Cuss, 1974, 61. <sup>27</sup> Hahn, 1980, 211. <sup>28</sup> Hahn, 1980, 212. <sup>29</sup> Hahn, 1980, 223k. <sup>30</sup> Cuss, 1974, 79k. <sup>31</sup> Cuss, 1974, 76. <sup>32</sup> Showalter, 1993, 65. <sup>33</sup> Friesen, 2001, 116kk. <sup>34</sup> Friesen, 2001, 126. <sup>35</sup> Friesen, 2001, 120. <sup>36</sup> Ennek a tézisnek a meggyőző képviselője Prize, S. R. F.: *Rituals and Power – The Roman imperial cult in Aisa Minor*, Cambridge University Press, 1984, 240–248. A már említett versengés a városok közt, hogy a császárkul-

tusz szentélyeinek építési jogát megszerezzék, szintén ezt a státusz-harcot jeleníti meg. (ld. Friesen, 2001. 37.) <sup>37</sup> Stauffer, Ethelbert: *Christ and Caesar – Historical Sketches*, Westminster Press, Philadelphia, 1955, 95. <sup>38</sup> Hahn, 1980, 228k. <sup>39</sup> Labahn, Michael, Peerbolte, Bert Jan Lietaert et al.: *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament Therapy Narratives*, T&T Clark, London/New York, 2006, 40kk; Goldsworthy, Adrian: *August, First Emperor of Rome*, Yale University Press, New Haven, London, 2014, 21. <sup>40</sup> Labahn et. al., 2006. 40. <sup>41</sup> Labahn et. al., 2006. 41. <sup>42</sup> Labahn et. al., 2006. 45, Brent, Allen: *Imperial Cult and the Development of the Church Order*, Brill, Leiden/Boston, 1999, 123. Az ApCsel 14,11–18 is szemlélteti ezt az azonosítást: a gyógyítás után Barnabást és Pált Zeusszal és Hermésszel azonosítják, és áldozatot akarnak nekik bemutatni. <sup>43</sup> Showalter, 1993, 77. <sup>44</sup> Showalter, 1993, 77. <sup>45</sup> Showalter, 1993, 61. <sup>46</sup> Showalter, 1993, 67. <sup>47</sup> Showalter, 1993, 70. Nerva ugyanis éppen Domitianus extrém önlegitimációját próbálja elkerülni azzal, hogy nem hivatkozik isteni eredetre. Plinius Panegiricus-ában éppen arra biztatja Traianust, hogy princeps-ként az istenekkel a kölcsönös felelősség és elszámoltathatóság viszonyában áll, ebben a felelős pozícióban különleges módon áll kapcsolatban az istenekkel! (Showalter, 1993, 71.) <sup>48</sup> Showalter, 1993, 72. <sup>49</sup> Friesen, 2001, 38. <sup>50</sup> Friesen, 2001, 117. <sup>51</sup> Cuss, 1974, 54. <sup>52</sup> Cuss, 1974, 54–55. <sup>53</sup> Cuss, 1974, 57. <sup>54</sup> Cuss, 1974, 64. <sup>55</sup> Cuss, 1974, 65. <sup>56</sup> Cuss, 1974, 68. <sup>57</sup> 4Q521, és Salamon Zsoltárai 17, Sibilla Jóslatok (5: 414–422) egy ilyen helyreállításról beszélnek. vö. Fitzmyer, Joseph A., *The One Who is to Come*, Eerdmans, Grand Rapids, 2007, 115kk. <sup>58</sup> Brent, 1999, 35. Az oltár teljes neve Ara Pacis Augustae. <sup>59</sup> Brent, 1999, 46. <sup>60</sup> Labahn et. al., 2006, 33. <sup>61</sup> Brent, 1999, 99. <sup>62</sup> Stauffer, 1955, 88. <sup>63</sup> Brent, 1999, 77. <sup>64</sup> *Res Gestae Divii Augusti – The Achievements of the Divine Augustus*, with an Introduction and Commentary by P.A. Brunt and J. M. Moore, Oxford University Press, Oxford, 1967, 20–23. <sup>65</sup> Brent, 1999, 87. <sup>66</sup> Brent, 1999, 121. <sup>67</sup> Stauffer, 1955, 45kk. <sup>68</sup> Friesen, 2001, 33 - saját fordítás. A levél, mely egy Augustusnak írandó dicsőítést tartalmaz, és verseny eredményeként születik, az idézett műben teljes terjedelmében olvasható. <sup>69</sup> Friesen, 2001, 124. <sup>70</sup> Friesen, 2001, 53k. <sup>71</sup> Brent, 1999, 102, Theissen, Gerd, *A Jézus mozgalom – az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Bp., 2006, 247–264, 298. <sup>72</sup> Brent, 1999, 102. <sup>73</sup> Brent, 1999, 99. <sup>74</sup> Brent, 1999, 101. <sup>75</sup> Friesen, 2001, 124. <sup>76</sup> Tiberius császár tiszteletére Ázsia provinciában is építtetni kívánnak szentélyt: Hypaipa, Tralleis, Laodikeia, és Magnesia alkalmatlannak bizonyultak, mivel az indoklás szerint túl kevés hatalommal (*parum validi*) rendelkeznek. Friesen, 2001, 37. <sup>77</sup> Brent, 1999, 91. <sup>78</sup> Friesen, 2001, 111. <sup>79</sup> Friesen, 2001, 113. <sup>80</sup> Brent, 1999, 136. <sup>81</sup> Crossan, 2007, 101. <sup>82</sup> Theissen, 2006, 226–227. <sup>83</sup> Theissen, 2006, 212. vö. Horbury és Schalit tézisével. Kritikával ismerteti Freyne, Sean: *The Herodian Period*, in: Boeckmuehl, Marcus, Paget, James Charleton (eds.): *Redemption and Resistance, The Messianic Hopes of Jews and Christian sin Antiquity* (R&R), T&T Clark, London, 2007, 32–33. <sup>84</sup> N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, 483kk. <sup>85</sup> Josephus Flavius: *Antiquitates* 15,380kk, Theissen, 2006, 212. <sup>86</sup> Hesemann, Michael: *A názáreti Jézus – Régészek a megváltó nyomában*, Szent István Társulat, Bp., 2010, 70. <sup>87</sup> A szimbólumot és a szélingatta nádszál értelmezésének lehetséges változatait ld. Theissen, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, Siebeck/Mohr, Tübingen, 1989, 26kk. <sup>88</sup> Theissen, 1989, 38–40. Antipász új fővárost alapít Sepphoris helyett a Galileai tó partján, és Fülöpnek a feleségét úgy veszi el, hogy elváltik a nabateus hercegnőtől, első feleségétől. <sup>89</sup> Theissen, 2006, 196, és Freyne, S.: *Jesus and the Urban Culture*, ?? 199–203. <sup>90</sup> Theissen, 2006, 196. <sup>91</sup> Theissen, 2006, 198. <sup>92</sup> Theissen, 2006, 212, Brent, 1999, 123. (Ant 19,343–351) <sup>93</sup> Boeckmuehl–Paget, 2007, 33. <sup>94</sup> Boeckmuehl–Paget, 2007, 33–34. <sup>95</sup> Mivel R. H. Fuller és J. Lightfoot szerint ez a legmagasabb hegy („egy magas hegy” Mt 17,1; Mk 9,2) és ennek tövében hangzik el Péter vallomása (Mk 8,27), ezért a színváltozás helyeként ezt a hegyet feltételezni sokkal valószínűbb, mint a hagyományosan a Tábor-hegyen beazonosított helyszín. ld. Charlesworth, James H.: *Jesus and Archeology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2006, 176, hasonlóan Stauffer, 1955, 105. <sup>96</sup> Bár, ahogy Allen Brent megjegyzi, az, hogy Lknál nem találunk helymegjelölést (a hitvallás nem Caesarea Filippiben történik), elveszi a szöveg Mk-nál és Mt-nál még meglévő forradalmi élet. Brent, 1999, 99k. <sup>97</sup> Theissen, 2006, 56.

## Az Anya-Lélek a szír ősegyházban

Köztudott,<sup>1</sup> hogy a Lélek (a ruah) héber szövegekben nőnemű. Ez a jellemző vonás megmarad a legősibb (a zsidó és a szír) keresztények körében is. Szír nyelvben a lélek: ruah, és többnyire anya (mether). Kiváló példák erre a tényre: a Tamás Akták, az Őszír evangélium, Salamon ódái, a Didascalia és az Apostoli Konstitúció. A legelső ilyen mű az Őszír evangélium, amely a 2. századra megy vissza, és itt Jn 14,26 következőképp szerepel: ...ám ő (nőnemű személynév-mással), a Lélek, a Vigasztaló, akit Atyám küld nektek nevemben, megtanít benneteket mindenre, és emlékeztet titeket mindarra, amit mondtam nektek. További tanúk: Aphrahat, Ephrém, Makariosz. Mivel a hívők a Lélekből születtek újra (vö. Jn 3,5), a 'Lélek gyermekei', aki nem más, mint 'Anyjuk'. Az efféle kifejezések jellemzőek Makarioszra. Ez kifejezetten utal a Szentlélek anyai szerepére. Úgy tűnik, ez érzékeny szempont Istenben (vö. pl. Iz 66,13), amellyel kifejezhetjük, hogyan van meg benne az anyához való hasonlóság.

It is well known that the Spirit (ruah) in the Hebrew texts is feminine. This characteristic remains in the circle of the earliest Christen (the Jew and Syriac Christen). In the Syriac language the Spirit is ruah, and frequently Mother (mether). Excellent samples of this fact: the Acts of Thomas, Gospels in Old Syriac, the Odes of Solomon, the Didascalia and the Apostolic Constitutions. The first such work is the Old Syriac Version of the Gospels, which reaches back to the second century and transmits Jn 14:26 as follows: ... but that (Syr.: hi = she) Spirit, the Paraclete that my Father will send to you in my name, She (Syr. hi) shall teach you everything, She (hi) shall remind you of all what I say. Further testimonies: Aphrahat, Ephrem, Makarios. For the believers are born anew from the Spirit (e. g. Jn 3), they are 'children of the Spirit', who is their 'Mother'. An expression such as 'children of the Spirit' is typical to Makarios. It explicitly refers to the motherly function of the Holy Spirit. There appears to be a tender aspect in God (see e. g. Is 66:13) which can only be expressed in the simile of the Mother.

A szír ősegyházban három korszakot különböztethetünk meg.<sup>2</sup>

(1) A legősibb keresztény korszakban, Kr. u. 400-ig a Szentlélek (*ruha*) egyértelműen és mindenütt *femininum*. Ez viszi tovább az ószövetségi *Ruah* (Lélek) fogalmát, amely szintén nőnemben szerepelt. Ez érvényes az ó- és újszövetségi fordításokra, emellett három kiemelkedő teológiai emlékre, a Tamás-aktára, Aphrahat és Szent Efrém írásaira is.

(2) Az ötödik század elejétől egyesek már kezdik alkalmazni az Újszövetség, az első nagy egyetemes zsinatok és a nagy latin szentatyák szóhasználatát: a ruha szót *hímneműnek* kezdik értelmezni, ha a Szentlélekre vonatkoztatva kerül szóba.

(3) A 6. századtól már maga a *ruah* (ha a Szentlélekre vonatkozik) hímnemű szóként szerepel a biblia-fordításokban. Ám *liturgikus szövegekben és a költői nyelvben* többnyire megmarad a „női” jelleg.

### Biblia-fordítások

Ez a három fázisú fejlődés jól nyomon követhető a *biblikus szövegek* szír nyelvű fordításaiban. Az első egyetemes zsinatok előtt, a 2. század végén és a 3. században az evangélium-fordításokban a Szentlélek nőnemű szó nyelvtanilag. Az Újszövetség kritikailag elfogadott változatában, amely *Peshitta* (Pesitto) nevet visel, és az 5. században született, néhány fontos helyen megmaradt a femininumos forma, néhol azonban már hímneművé változott a szó. A 7. század elején keletkezett változat, amely *Harklean* néven ismert, és a tükörfordítás mesteri példája, a *ruha* hímneműként kezelt, valahányszor a Szentlélekre vonatkozik. Gyakorlatilag ezt az utat követi a híres szír tudós, *Philoxenian* 507/508-ból származó változata is.

Egyértelmű, hogy ez a kopernikuszi fordulat abban a „logoszophiánus” fordulatban helyezhető el, amelyet az Ószövetségből az Újszövetségbe való átmenet hozott magával. Ennek keretében az eredetileg szintén anyai arcú *Szophia* társteremtői szerepe átkerült a Logoszra, és elveszítette női jellegét; *ruahból pneuma lett*, és többé-kevésbé szintén elveszítette női-anyai jegyeit. De még így is számos kiemelkedő hely maradt, amely őrizte továbbra is ezt a jelleget, így Jézus megkeresztelkedésének története, az anyagálamb (*perisztera*) jelké-

pével, vagy az újjászületés anyjának motívuma (Jn 3,5), ugyanígy az ősi szír teológiában is kimutatható a női arc továbbélése.

Legyen szabad ezt a fejlődési (vagy inkább „eltérülési”) ívet néhány példával is illusztrálnom, kezdve a *szír bibliával*.

Számos fontos töredék maradt fenn e korból. Így ott van az evangélium ősi szír nyelvű változata, az ó-szír evangélium, amely a 2. századra vezethető vissza. Ebben Jn 14,26 így szerepel: „...Ám ő,<sup>3</sup> a Lélek, a Vigasztaló, akit Atyám küld nektek a nevemben, megtanít titeket minden dologra, emlékeztet mindarra, amit mondtam.”<sup>4</sup>

Mint említettem, a Peshittában már jórészt „elférfiasodott” a Szentlélek, még olyan helyeken is, amikor tanító szerepben jelenik meg (Lk 12,12 és Jn 14,26). Számos helyen azonban ez a változat is megőrizte az eredeti „női” *jelleget*. Így két kulcsfontosságú szöveg-összefüggésben: az angyali üdvözlés leírásában (Lk 1,35) és Jézus megkeresztelkedésekor (Mt 3,16, Mk 1,10, Lk 3,17, Jn 1,32). További fontos helyek is megjelennek, amelyekben az ige mutatja a *genust*.<sup>5</sup> A Peshitta fordítás az Apostolok cselekedetei szövegében 13 ízben hímneműnek, de hét helyen nőneműnek értelmezi a ruha szót.<sup>6</sup> Vannak helyek, amelyeken így is, amúgy is értelmezhető a szó.<sup>7</sup>

Bármennyire is uralkodó a nemi szerep megváltoztatása a Peshittában, jónéhány további könyvben is megmaradt a nőnemű változat. Van, ahol az ige fejezi ki a nőnemet: „Isten Lelke lakik (*'amra*) bennetek” (1Kor 3,16). *Philoxenian* († 523) a nőnemű igét hímneműre váltotta (*'amer*) a hely értelmezésében. Hasonlóképp járt el a *Harklean* változat is. Szinte általánossá vált ez a nem-váltás.

### Nem bibliai szövegek

A *nem biblikus irodalomban*, ti. a himnusz-költészetben nem ment végbe ilyen iramban ez a változás. A szerzők nem az szerint követték egyik vagy másik irányzatot, hogy melyik iskolához tartoztak, hanem hogy a kikerekedő vitában melyik oldalt képviselték. *Narsai* például, aki az antióchiai származású tartozott, vagy *Philoxenus*, az alexandriai, egyaránt a „férfiasítás” hívei voltak, *Szymeon* a női vonást részesítette előnyben,

Jakob Serugh († 521) mindkét megoldást alkalmazta. A 6. század végétől általánossá vált a hímnemű forma (*ruho qaddiso*) alkalmazása. A szír költészetben és a liturgikus kiadványokban azonban tovább élt a női jellegű forma.

Jó példa erre a *Fülöp evangéliuma*, amely ugyan csak kopt nyelven maradt fenn, de szír forrásra vezethető vissza. Ennek 17. verse a „Szentlélektől van áldott állapotban” (vö. Mt 1,20) alapige értelmezésében a Szentlelket anyai szerepben látja, annak alapján, hogy Lk 1,35-ben világosan kitűnik az „apai” szerep is: hogy ti. a megtestesülés nemcsak a Lélek alászállása eredménye, hanem az Atya (a Magasságbeli) erejéből (is) történik, ahol a *hajla=erő* hímnemű szó!

A Fülöp evangélium egyértelműen nőneműnek látja a Lelket, és a mögötte álló ősi, szemita, szír hagyomány szerint is a Szentlélek kifejezetten Anya.<sup>8</sup> Az apokrif *Jakab evangélium* Jézust magát „a Szentlélek fiának” nevezi. Ez egyik leghatározottabb vallomás arról, hogy a Szentlélek nemcsak a teremtenyek anyja, hanem a Fiú anyja is.

Számos mű helyezhető el ebben a sorban. Ezek közül a legősibb a *Tamás-akta*, a 3. századból. Eredeti nyelve (ma már elismert módon) a szír. Elég hamar lefordították görögre, de még abban is helyet kapott néhány fohász, amelyet a Szentlélekhez, mint Anyához intéztek.<sup>9</sup>

Néhány fontos részlet erről. A Tamás-akta a *keresztelő szertartásban* imát intéz a Fiúhoz és a Lélekhez: „Jöjj, Krisztus szent neve, amely minden név fölött vagy, jöjj, a Magasságbeli ereje és tökéletes uralom; jöjj, felmagasztalt ajándék (ti. Szentlélek), jöjj, Anya, aki könyörületesen szeretsz bennünket.” NB A későbbi hivatalos görög szövegből ez a „könyörületes Anya”, mint kép, eltűnt.

Az *eucharisztia* szöveg-összefüggésében (vö. *epiklézis*) ez a könyörgés szerepel: „Jöjj, titkos Anya..., jöjj, és részesíts bennünket az eucharishtiában, amelyet a Te nevedben mutatunk be, részesíts bennünket szeretettedben, akik hozzád fohászunk.” A későbbi változatból szintén kikértült az Anya kifejezés. A szentháromságos könyörgésből kimaradt az Anya szó, helyette a Szentlélek szó szerepel. A szír aktában ez a megjelölés is feltűnik: „Atyátok és Anyátok, minden teremtett dolog anyja”, a későbbi szövegből utóbbi már kimaradt. A szír *ősegyháznak ezekből a dokumentumaiból ez a Szentháromság-kép rajzolódik ki: Isten „Atya, Anya és Fiú”*. A kor költészetében a Király és a Királynő alakja sem más, mint az Atya és a Szentlélek.

Mégsem a Tamás-akta az egyetlen példa ebből a korból.

## Tamás evangéliuma

A Tamás-evangéliumot jórészt lefordították kopt nyelvre. 1945 decemberében találták meg a 2. ún. gnosztikus kódexet, kopt nyelven, Felső-Egyiptomban, Nag Hammadihoz közel. Ebben található a Tamás-evangélium. A kutatók úgy vélik, hiányoznak belőle a speciális gnosztikus jegyek, sokkal inkább a korai zsidó és szír kereszténység lecsapódása. Ebben olvasható a következő logion:

„...(Jézus mondta:) Aki nem gyűlöli apját és anyját és úgy követ engem, nem lehet az én tanítványom. És aki nem szereti apját és anyját, és követ engem, nem lehet a tanítványom, mert igazi Anyám adta életemet.” – Az Anya itt: a Szentlélek!<sup>10</sup>

## A Tamás-akta

Ez az irat Judás Tamás apostol missziós útját követi, mintegy az Apostolok Cselekedeteinek folytatása. Tudjuk, milyen jelentős volt ez az apostol szír földön, sőt Indiában is (vö. Tamás-keresztények). Szír és görög kéziratokban lehető fel, bizonyítot-

tan a 3. század közepén keletkezett. Jónéhány olyan archaikus elemet tartalmaz, amely a korai szír keresztény egyház felfogását tükrözi. Ezek között van, hogy a Szentlelket *női jellegűnek tekinti*. Görögre fordított formában maradt fenn. Néhány fontos részlete:

„És felkelt az apostol, pecséttel megjelölte őket,<sup>11</sup> mondván: Jöjj, irgalmas Anya (*méter*)... Jöjj, hét ház Anyja (*méter*)... Jöjj, Szentlélek (*pneuma*), és tisztíts meg belsejüket és szívüket, pecsételd meg őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek (*pneumatosz*) nevében.”<sup>12</sup>

„...Imádkunk és dicsőítünk téged (Krisztus), és a te láthatatlan Atyádat és Szentlelket (*pneuma*), minden teremtmény anyját (*métera*).”<sup>13</sup>

„...Jöjj, titkos Anya (*méter*), jöjj, aki<sup>14</sup> megnyilvánulsz tetteidben, aki örömet és megnyugvást adsz azoknak, akik egyesültek veled.”<sup>15</sup>

Érdemes összehasonlítani az acta 7. versét, ahol ez áll: „Dicsőítjük „az Atyát, mindenek Urát és a Lelket, az ő bölcsességét”,<sup>16</sup> és a szöveg másik változata így szól: „az igazság Atyját és a bölcsesség anyját”.

## Salamon ódái, a Didascalía és az Apostoli Konstitúció

*Salamon ódái*, ez a zsidó-keresztény irat minden valószínűség szerint Szíriában vagy Palesztinában keletkezett a 2. század folyamán. A 36. ódában ezt olvassuk:

„Az Úr Lelke nyugodott rajtam,  
ő (*hi*) fölemelt a hegyre...,  
erősen átölelt az Úr színe előtt,  
mert a Magasságbeli nagysága szerint  
ő alkotott engem.”<sup>17</sup>

A *Didascalía Apostolorum* nem más, mint ősi egyház-alkotmány, amely Szíriában jött létre a 3. század első harmadában. Ennek 11. fejezetében ez szerepel:

„Ő (a püspök) a fejetek és vezetőik és legmagasabb királyok. A Mindenható nevében cselekszik, ezért tiszteljétek, mint Isten helyettesét. De a diakonus Krisztus helyett áll, ekként kell szeretnetek. És a diakonisszákat úgy kell tisztelnetek, mint a Szentlélek képviselőit...<sup>18</sup>

Ugyanezt rögzíti az *Apostoli konstitúció* is, az az egyházi gyűjtemény, amely a 4. század második feléből származik, és mindenképp Szíriából ered:

„A diakonisszákat a Szentlélek helyetteseiként kell tisztelni.”<sup>19</sup>

## Aphrahat és Ephrém

Hasonló motívumok szerepelnek *Szent Aphrahatnál* is. Elsőként nyer említést az ortodox szír atyák közül, perzsa bölcsként emlegetik. *Demonstrationes* című műve kb. 340 körül született. Itt a Ter 2,24-re hivatkozik:

„Mit is jelent, hogy a férfi elhagyja apját és anyját? Ez az értelme: Aki még nem nősült meg, szereti Istent: Atyját és a Szentlelket, mint anyját, nincs más, akit szeretne.”<sup>20</sup>

Ezt a kommentárt fűzi hozzá, mikor a bűnbeesésről esik szó: az apa az Atyaisten, a Szentlélek az Anya, akikkel eredetileg szeretetben éltünk, a bűn azonban elszakított tőlük. Ezt a gondolatot Philón is ismerte.

Ehhez hozzá lehet adni műve VI. fejezetét, melyben arról beszél, mi a szerepe a Szentléleknek a keresztségben:

„Kereszteléskor megkapjuk Krisztus Lelkét, és amikor a pap fohászodik a Lélekhez, ő (*hi*) megnyitja az egeket és leszáll, és lebeg a vizek fölött (vö. Ter 1,2), és akik megkeresztelkednek, elnyerik őt.”<sup>21</sup>



Hogy a Szentlélek – anya, ez ebben a szemita, konkrétan szír miliőben nagyon is érthető, a nyelvi háttér miatt. De a szír teológia hatása másoknál is érvényesült. *Hippolytus*, aki görögül írt, 200 körül úgy beszél Izsákról, hogy az Atyaisten képmása, felesége, Rebeka a Szentlélek képmása, fiuk, Jákob pedig Krisztus – vagy az Egyház – előképe. Jelentős a nagy műveltségű *Szynesiosz* vallomása is, aki Kyrene püspöke volt 410 és 413 között: miután imát intéz az Atyához és a Fiúhoz, a Szentlélekhez fordul, aki „anyánk, nővérünk, leányunk”.<sup>22</sup> Távlatos hatása is van ennek a sornak: a latin frók közt is, így név szerint *Marius Victorinus*-nál, a 4. század közepén ezt a szír hatást öröklí.

Világosan látható tehát, hogy a „nem-váltás” a görög, később a latin egyházi kultúra és nyelv túlsúlya miatt következett be. Épp ezért sokat nyom viszont a latban a szerzetes, *Martirius*, a 6. század első feléről, aki úgy beszél a Szentlélekről, mint anyáról, aki a megszentelődést nyújtja nekünk, ahogy a káoszól a kozmosz egységét formálta már a világ teremtésekor is (vö. Ter 1,2), vagy, ahogy újjászült bennünket keresztségünkben és átalakítja a kenyeret és a bort az eucharisziában Krisztus testévé és vérévé.

Másik fontos példa a szír ortodox teológus és lelki író, *Moses bar Kepha* († 909), aki arról beszél, hogy Keresztelő látta alászállani a Lelket, mint irtalmas Anyát. A Szentlélek alakja a szír lelkiségben annyira egybefonódott a kegyelemközvetítő szereppel, hogy a kegyelmet anyai adománynak tekintették.

*Szír Szent Ephrém* (kb. 306–373), akit „a Szentlélek hárfájaként” szokás emlegetni, számos művet alkotott Edessában, melyekben a Lelket szírül *ruhának* említi, többhelyütt női elvként beszél róla:

„Nem mondható, hogy Éva Ádám nővére vagy lánya lenne, csak az, hogy belőle származik; ugyanígy nem mondható, hogy a Szentlélek lány vagy nővér, csak az, hogy (ő, mint nőnemű lény) Istentől származik és egyelőnyegű vele.”<sup>23</sup> Ez szinte már a nagy zsinatok elősele, azonban nőnemű elvnek tekintí a Szentleket!

Ephrémnél megjelenik az a motívum is, hogy a Szentlélek táplálja tejjel az örök Fiút. Ez a motívum Jn 1,18-ra mutat vissza, ahol (a görögben) azt olvassuk: „a Fiú, az egyszülött Isten, az Atya keblén nyugodott”. A szírek – így Szent Efrém is –, ezt úgy értelmezték: az anyai mellen, ti. a Lélek keblén. Karácsonyi himnuszában párhuzamba állítja ezzel, hogy a megtestesült Fiú Mária keblén nyugodott. A Lélek a dajkához, sőt az édesanyához hasonlítható.

## Makariosz/Szymeon

Végül említenünk kell *Mezopotámiai Szymeont*. Homíliai századokon át Makariosz (Macarius) néven terjedtek. Egyiptomi szerzetes volt kb. 300 és 390 között, Szent Atanáz híve. Modern kutatók kimutatták, hogy ezen írárok mögött a mezopotámiai Szymeon rejtőzik, aki a felső Euphratesz közelében élt. Ennek a Szymeonnak az írásai görög nyelven éltek tovább számos gyűjteményben. Hihetetlen gazdag tényanyag táruul föl ezekből. Főleg a 2. gyűjtemény érdemel figyelmet, abból is az alábbi néhány hely:

Ötödik beszédében ez áll: „És az első Ádámtól az utolsó Ádámg, aki az Úr, az ember nem láthatta az igazi mennyei Atyát és a jószágos és kedves Anyát (*méterá*), a Lélek (*pneumatosz*) kegyelmét...”<sup>24</sup>

Másutt ekként szól a Szentlélekről: „...ő (*auté*) a kedves és mennyei Anya (*métér*).”<sup>25</sup>

Többször is megállapítja: „Ahogy az ember nem születet anya nélkül, úgy a lelki születés sincs a Szentlélek nélkül.”<sup>26</sup>

Másutt ezt így fejezi ki: „Ahogy a madarakat táplálja anyjuk, úgy a Szentlélek ad táplálékot Isten gyermekeinek.”<sup>27</sup>

Ismét más alkalommal „a Szentlélek, a szent Anya kegyelméről” beszél.<sup>28</sup>

## Csak nyelvi bravúr?

Sokan csak nyelvi adatnak tekintik, hogy a zsidó, arám és szír nyelvben a lélek nőnemű. De más kiindulópontok is vannak. Elsősorban magában a Szentírásban. Ott van *Hokma és Ruah*, valamint a *Lélek és a Jelenlét (Sekina)* azonossága, és ezek szintén anyai jellegűek. Ott van aztán Ter 1,26–27, amely szerint Isten saját képre teremtett bennünket férfivá és nővé. Az ősképből tehát benne van a női oldal. Isten Lelke a Biblia második sorában anyamadár szimbólumában jelenik meg, nemkülönben az Újszövetségben is, Jézus megkeresztelkedésének történetében. Ez a motívum egyébként annyira döntő volt, hogy még a „férfiasított” fordításokon is áttört. Egyértelmű, hogy az újjászületés a Lélek műve, sőt Istentől (sőt Istentől!) születünk (Jn 1,13): a Lélektől, az ő gyermekei vagyunk. Ez sűrűsödik a zsidókeresztény és a szír ősegyház felfogásában. Út ez Isten jobb megismerése felé.

Az olyan kifejezések, mint a „Lélek gyermekei”, jellemzőek Makarioszék számára. Ez kifejezetten utal a Szentlélek anyai funkciójára. Úgy tűnik, hogy van egy vonzó aspektus Istenben, amely csak az Anya hasonlatában fejezhető ki. Ez nem jelenti azt, hogy ilyen módon „meghatároztuk” Istent; ez csak azt jelenti, hogy ily módon jobban felismerjük az isteni teljességet.

A Szentlélek anya-volta, a szír hagyománynak ez az ékköve nemcsak a régmúlt ködös emléke. A későbbi hagyomány férfiközpontú lett, sőt sokszor egyetlen hatalmas individuumot gyártott a Szentháromságból.

Szymeon és társainak a hatása óriási volt századokon át, mind Kelet-, mind Nyugat-Szíriában, és nemcsak a szír ősegyházban, hanem más keleti ortodox közösségekben is, sőt protestánsokra is hatott.<sup>29</sup> Köztük volt *John Wesley* és *Ludwig Graf von Zinzendorf*. Utóbbi így mert imádkozni: „Jézus Krisztus Atyja a mi atyánk, és Jézus Krisztus Lelke a mi anyánk”. De ismerjük *Bingeni Szent Hildegárd*<sup>30</sup> és *Jakob Böhme*<sup>31</sup> elképzeléseit is.

Cselényi István Gábor

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Részlet dr. Cselényi István Gábor: *A Szentlélek anyai arca* című könyvéből (Stella Maris Kiadó, Bp. 2019. 100–114.) <sup>2</sup> Oort, J. van (ed.), *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected essays of Gilles Quispel*, Brill, Leiden-Boston.1812. műve alapján. <sup>3</sup> Szírül: *hi, nőnemű személyesnév*! <sup>4</sup> Evangelium da-Mepharrese, 1904, *Evangelium da-Mepharrese: the Curetonian Version of the four gospels, with the readings of the Sinai palimpsest and the early Syriac patristic evidence edited, collected and arranged by F.C. Burkitt*, pp. 510–511, University Press, Cambridge. 1904. 510–511 <sup>5</sup> „Atyátok Lelke szől belőletek” (Mt 10, 20), Jézust „a Lélek kivitte a pusztába” (Mk 112); Jézus „Szentlélekkel eltelve visszatért a Jordántól” (Lk 4,1), „szavaim lélek és élet” (Jn 6,63); Simeon „a Lélek ösztönzésére a templomba ment” (Lk 2,27), „Ezt a Lélekről mondta” (Lk 7,39). <sup>6</sup> ApCsel 2,2; 10,19, 11,12, 19,6; 20,23; 20,28, 21,11 és 28,25. <sup>7</sup> ApCsel 1,8, 8,18, 8,29; 8,39, 10,44, 13,2, 16,7. <sup>8</sup> Lásd erről: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: a Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975), pp. 312–20, W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie* (Münster, 1979), pp. 36–8, 68–9, and S. Brock: *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Syrian Churches Series 9, 1979), pp. 3–5. <sup>9</sup> H. KRUSE, „Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten”, *Oriens Christianus* 69 (1985), pp. 33–55. <sup>10</sup> *Tamás-evangélium, logion* 101 in P. Nagel (ed.), *Codex*

*apocryphus gnosticus Novi Testamenti*, p. 152, Band 1, Mohr, Tübingen. 2014. 142 <sup>11</sup> A pecsét a bér málsra való utalás. <sup>12</sup> Acta Thomae, 1903 [repr. 1972], '27', in R.A. Lipsius & M. Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2, pp. 142–143, Hinrichs, Leipzig, (repr. Hildesheim, Olms). 1972. 1423–143 <sup>13</sup> Acta Thomae, 1903 [repr. 1972], '39', in R.A. Lipsius & M. Bonnet, (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2, p. 157, Hinrichs, Leipzig, (repr. Hildesheim, Olms). 1972. 157 <sup>14</sup> Nónemű vonatkozónév mással <sup>15</sup> Acta Thomae, 1903 [repr. 1972], '50', in R.A. Lipsius & M. Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2, p. 166, Hinrichs, Leipzig, (repr. Hildesheim, Olms). 1972. 166 <sup>16</sup> Acta Thomae, 2003, '7', in A.F.J. Klijn, (ed.), *The Acts of Thomas: Introduction, text, and commentary*, p. 29, 2nd rev. edn., Leiden-Boston, Brill. 2003. 29 <sup>17</sup> Odae Solomonis, 2009, '36, 3a', in M. Lattke (ed.), *Odes of Solomon*, A Commentary by Michael Lattke, transl. M. Ehrhardt, H.W. Attridge (ed.), Fortress Press, Minneapolis, 2009. 492. <sup>18</sup> *Didascalia apostolorum* 9 in R.H. Connolly (ed.), *Didascalia apostolorum: The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments*, pp. 86–88, Clarendon Press, Oxford. 1929. 86–88 <sup>19</sup> Apostolic Constitutions II, 26, 6 in F.X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 296, I. F. Schoeningh, Paderborn. 1905. 296 <sup>20</sup> Aphrahat, *Demonstrationes* 18 – J. Parisot (ed.), *Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes*, *Patrologia Syriaca*, I, 1, p. 143 <sup>21</sup> Uo. <sup>22</sup> Vollenweider, S.: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Göttingen, 1985), pp. 78–9. <sup>23</sup> Ephrem, *Commentary on the Concordant*

*Gospel or Diatessaron* 19, 15 – L. Leloir (ed.), *S. Ephrem, Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, p. 277, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 137, Peeters, Leuven. 1953. 277 <sup>24</sup> Makarios/Symeon, *Hom.* 28, 4 – Dörries, Klostermann & Kroeger 1964.: 232–233 <sup>25</sup> Makarios/Symeon, 1961, *Homiliae* 27,4, in E. Klostermann & H. Berthold (eds.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, p. 155, Akademie-Verlag, Berlin. <sup>26</sup> Makarios/Symeon, 1961, 'Hom. 8,1', in E. Klostermann & H. Berthold (eds.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, p. 37, Akademie-Verlag, Berlin., 1961. 37 <sup>27</sup> Makarios/Symeon, 1961, 'Hom. 16,2', in E. Klostermann & H. Berthold (eds.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, pp. 79–81, Akademie-Verlag, Berlin. 1961. 79–81 <sup>28</sup> Makarios/Symeon, 1961, 'Hom. 27,1', in E. Klostermann & H. Berthold (eds.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, p. 151, Akademie-Verlag, Berlin. 1961, 151 <sup>29</sup> A kérdés irodalmából: *Odes of Solomon*: in H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxford, 1984), pp. 683–731. *Acts of Thomas*: A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Leiden, 1962). *Aphrahat*: J. Gwynn (ed.), in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, II. 13 (Oxford/New York, 1898), and J. Neusner, *Aphrahat and Judaism* (Leiden, 1971). *Ephrem*: J. B. Morris, *Select Works of St Ephrem The Syrian* (Oxford, 1847), J. Gwynn, op. cit., S. P. Brock, *The Harp of the Spirit: 18 Poems of St Ephrem* (London, 1983), and K. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, *Classics of Western Spirituality* (New York, 1989). <sup>30</sup> Cselényi István Gábor: *Isten anyai arca*, Aquinói Szent Tamás Társaság, Bp. 2016. 55–61. <sup>31</sup> Uo. 65–82.

## Reformációk, felekezetek, politikai kultúrák Európában

A 16. századi reformáció nyomán a középkori keresztény civilizáció jelentős átalakuláson ment keresztül Európában, a nyugati kereszténység körében. Már a 15. században megfigyelhetők regionális identitásra utaló folyamatok, amelyeket a reformáció az egyházi és hitéleti megújulás új kereteiként ismert fel. A hitújítás nyomán végül kialakuló, párhuzamosan létező felekezetek azonban a politikai struktúrákat is megváltoztatták, hiszen azok nem szolgáltattak többé alapot az egységes vallás alapuló legitimitációs és kormányzati rendszereknek. A keresztény vallásfelekezetek eltérően kialakult modelljei nyomán eltérő politikai kultúrákat fedezhetünk fel a nyugati keresztény civilizáció területén – a tolerancia, a koegzisztencia és homogén vallási összetételre törekvés alternatívája körében. Az újkori Európa történelmi-politikai sokszínűségének éppúgy dilemmája a vallási alapú struktúrák és szekularizáció küzdelme, mint az a mai felvetés, hogy a multikonfessionálisitás kezelésének tapasztalatai, modelljei alkalmazhatóak-e különböző vallások közötti viszonyrendszerekben is?

Reformation implemented a deep transformation of the medieval Christian civilisation in Europe during the 16th century. Phenomena generated by diverse regional tendencies within the western Christianity were to be observed already in the 15th century. These regional tendencies had been realised as frameworks for reform and renewal of church structures, theology and faith by reformation. As result of the parallel confessional identifications also political structures had been principally changed by the end of the 16th century: the medieval principle of Christian unity for the religious and political legitimisation of governing systems has been transformed into a parallel coexistence of Christian denominations. These diverse religious structures of the different regions of Europe had led to alternative political ideas and models – like tolerance, multi-confessional coexistence or oppression for a politically reconstructed homogeneous Christianity. The dilemma of the plurality of historic-cultural and Christian identity of Europe has opened a way for a struggle also between religious ideas and secularisation for centuries. Nowadays we are also faced with a new question if these historic models can be utilised beyond the multi-confessional dimension in the field of multi-religious relations?

A 16. századi reformatori mozgalmak mélységében járták át az európai keresztény civilizációt. Miközben a vallási, egyházi és hitbéli kérdésekben a sokszínűség ellenére is számos alapvető egyezmény mutatkozik a reformatori tanításokban, a társadalmi-politikai és kulturális beágyazódásban fontos különbségeket figyelhetünk meg az egyes irányzatok között. Milyen jellegzetességekben hatott a korabeli Európa politikai széttagoltsága, megerősödő nyelvi-kulturális diverzitása a reformációra? Milyen máig ható következményei lettek a kereszténység

ekkor kialakuló felekezeti tagozódásának? Hogyan hatott mindez az újkori Európa története folyamán kibontakozó nemzeti és világnézeti eszmélődésre? A reformáció 500 éves jubileumi évében a kezdetektől máig ható, formáló erők áttekintése nemcsak a múlt, de jelen világunk alaposabb megértésében is a segítségünkre lehet.

Luther Márton (1483–1546) később úgy emlékezett vissza 1517 őszére, hogy „így indultak el tehát tételeim Tetzl állításai (azaz a bűcsű árusítása – KA) ellen, ahogy azok nyomtatás-

ban is láthatók. S úgyszólván tizennégy nap alatt végigfutottak egész Németországon.”<sup>1</sup> Ha a folyamat gyorsaságára vonatkozóan feltételezhetünk is egy kis túlzást, de nagyságrendjében és kiterjedésében erre semmi okunk nincsen. A Német-Római Birodalom korabeli politikai széttagoltsága – több száz különböző típusú és méretű belső politikai entitásról beszélhetünk ekkor – súlyosan megosztotta a politikai társadalmat olyan sorskérdésekben, mint például 1517 táján a búcsúcédulák árusítása és elutasítása, vagy 1519 elejétől az I. Miksa (1486–1519) császár halála utáni trónöröklés. Ugyanakkor a reformáció kezdetén a vallás kérdésében – legalábbis ha hitbeli és spirituális értelemben beszélünk róla – nyilvánvalóan jó ideig nem érvényesültek ezek a belső elválasztó határok. A késő középkornak ebben a szakaszában mutatkozó, vallási-hitbeli megújulásra vágyakozó általános igény nyilvánvalóan szárnyakat adott a wittenbergi teológus nyomtatásban terjedő 95 tételének, s nemcsak a búcsú körüli botrányos nézetek nyilvános leleplezése miatt, hanem az egyház biblikus-pásztori feladatainak világos újrafogalmazásával is.<sup>2</sup> A reformátori hitújítás ebből következően egyszerre volt egy spontán akcióból kibontakozó, kiterjedt mozgalom, és – legalábbis Németország tekintetében – az egyház egészét célzó megújulási törekvés. Luther és a téziseire, tanításaira váratlan erővel reagáló közvélemény kölcsönhatásában igen hamar tudatos programmá érett az egyházi reformáció általános kiterjesztésének a szándéka.

A wittenbergi reformáció kirobbanása utáni évtizedekben tehát nem volt kétséges a reformátoroknak az a várakozása, hogy mozgalmuk végső soron megújítani, s nem megosztani fogja az egyházat – még akkor sem, ha már Luther 1521-es egyházi és birodalmi kiközösítése is világosan előre jelezte a végleges megosztottság lehetőségét. A reformáció ugyanis ennek ellenére is tovább hódított városok és fejedelemségek határain átlépve, és egyre újabb központokat létrehozva német földön, Svájcban, egész Európában. Az egyre kiszélesedő támogatáson túl az érdemi párbeszéd lehetőségét jelentő egyetemes zsinat pápai ígéretekkel kilátásba helyezett összehívása is éltette a reformátori nézetek általános elfogadásának a reményét. Ebből persze ebben az összefüggésben semmi sem lett, sőt a később összehívott Trentói Zsinat (1545–1563) célja és eredménye éppen ezzel ellentétes irányt vett. Európa hitvallásos széttagolódásának a folyamata így néhány évtized leforgása alatt végleges formát öltött egyrészt a katolikus és reformált közösségek szétválásában, másrészt – ezzel szoros összefüggésben – a reformáció különböző irányzatai közötti polarizációban az őket elválasztó teológiai és nyelvi-kulturális vonalak mentén.

Az egyházszakadás problémája súlyos politikai kérdésként nehezedett Európára: az egyetemesség középkori koncepciója alapján a szkizma a rendet és a hatalomgyakorlást fenyegető, lázas és instabil állapot, amely csak az egység helyreállításával oldható fel, de semmiképpen sem lehet egy szakrálisan legitim és politikailag működőképes új rend alapja. Márpedig Európában végleges tényként kellett szembenézni a széttagolódottsággal a 16. század közepét követően. Mivel sem egyházon belüli, sem kontinentális méretekben is hatékony cselekvésre képes politikai erővel sem lehetett megváltoztatni a kialakult helyzetet, így az egyes országok és régiók a saját adottságaik és törekvéseik mentén kezdték a saját kezükbe venni a probléma kezelését, ezzel kiterjesztve az egyházi szakadások rögzülését a politikum területére is. Ebben az összefüggésben különösen feszült volt a helyzet Németországban, mivel ott magán a Német-Római Császárságon belül is fennállt a felekezeti megosztottság, amit az ismétlődő politikai és katonai erővel megvívott küzdelmek sem tudtak megváltoztatni.<sup>3</sup>

A lutheri reformáció utáni folyamatok tehát a középkor politikai modelljének a végleges felbomlásához vezettek Német-

országban, ezzel párhuzamosan azonban – és véres küzdelmekkel kísérve – kiforrálódott a hitbeli és politikai tolerancia fogalma. Bár az önmagukat gyakran egymással szemben identifikáló felekezetek az örök élet tekintetében továbbra is súlyos véleményeket fogalmaztak meg egymásról, az ebben a világban való kényszerű együttélésre és együttműködésre új modellt kellett megvalósítaniuk. Lévéen a legbefolyásosabb kontinentális hatalomról szó, a német politika újkori modellváltása – amiben a már jelzett tolerancia-fogalom központi szerepet játszott – egész Európára nagy hatással volt és van még a mai Európai Unióban is. A német széttagoltság újkori felszámolásában és a német egység történelmi létrejöttében tehát döntő jelentősége volt a reformáció nyomában végbement szellemi változásoknak: a vallási indíttatású protestáns munka- és társadalmetikai tanítás, valamint a későbbi egységes német irodalmi nyelvet megteremtő lutheri bibliafordítás mellett a sokféleséget az újkorban kezelni képes társadalmi rend kialakításával.

Teljesen más folyamatok zajlottak Franciaországban, ahová ugyancsak hamar megérkeztek a németországi reformáció tanításai, ám a Spanyolországból és Németországból egyaránt fenyegető Habsburg nyomással szemben az ország erejét és stabilitását megrendítő veszélyt látták a vallási egység esetleges felbomlásában. I. Ferenc (1515–1547) király határozott fellépése a reformációval szemben Párizsban és egész királyságában a protestánsok üldöztetésének, és a kálvini reformáció Svájcba szorulásának is kiváltó oka lett. Ugyanez a politika vezetett 1572-ben a Szent Bertalan-éj rettenetes vérengzéséhez, s bár a protestantizmus iránt elkötelezett IV. Henrik (1589–1610) később igyekezett egyensúlyt teremteni a katolikusok és protestánsok között, végül ezért ő maga is az életével fizetett egy fanatikus szervezeten által elkövetett merényletben. A harmincéves háború (1618–1648) idején Richelieu bíboros végül megalapozta a felekezeti ellentét felszámolásának francia koncepcióját, melynek középpontjában az államérdek (raison d'état) áll, amit következetesen érvényesíteni kell mind a bel-, mind a külpolitikai kapcsolatrendszerekben. Ennek a koncepciónak lett a következménye XIV. Lajos (1643–1715) abszolutizmusa, melynek során az 1680-as években végleg leszámoltak a protestantizmussal Franciaországban, és innen ered a nemzetállami alapú újkori európai berendezkedés is, amely véglegesen leváltotta a kontinentális politikai berendezkedés középkori, vallási alapját, s utat nyitott a szekularizáció későbbi átütő győzelmének, ami ugyancsak a modell erejével érvényesül a mai európai szellemi és politikai térben.

A reformáció speciális környezetét jelentették a svájci német és francia kantonok, városállamok. Ulrich Zwingli (1484–1531) a németországi reformáció indíttatásában valósította meg a hitújítást Zürich városában, ugyanakkor hatását a helyi viszonyokból fakadóan városi-kantonális keretekben fejtette ki. Ennek következtében önállósult is a német kantonok sajátos reformátori iránya, illetve kiéleződött a katolikus tartományokkal való szembenállás, amely háborút kirobbantva Zwingli halálához is vezetett a kappeli csatamezőn. A svájci német protestánsok ügye – sajátos teológiai színárnyalatokat is öltve – a továbbiakban is a német birodalmi politika keretein kívül valósult meg, ahogyan Kálvin János (1509–1564) genfi reformációja is a Francia Királyságból kirekesztve lett a francia protestantizmus bázisa. Genf városában lényegében városállami méretek és keretek között épült ki a kálvini hitújítás társadalmi-politikai modellje, amely később kontinentális mértékben hatott a protestáns közgondolkodásra és életformára mind a demokratikus struktúrák és államelméletek, mind a gazdálkodási etika terén, de még az önrendelkezés, önvédelem és hadviselés elméletében is. A harmincéves háborút lezáró 1648-as Vesztfáliei béke végül megszilárdította a svájci protestantizmus politikai kerete-



it az ún. „vesztfáliai rendszer” keretei között, növelve ezzel a Svájcban kialakított mikro-modellek hatóerejét.

A 16. században a reformáció nyomán létrejött politikai kultúrák jelentősen eltérő ágát fedezhetjük fel azokban a monarchiákban, ahol az az uralkodó döntése alapján, államegyházi keretek között került bevezetésre. Ezek közül VIII. Henrik (1509–1547) anglikán reformációja épült be legjobban az újkori köztudatba, melynek kalandos körülményei és személyes motivációi élenkebben foglalkoztatják a közvéleményt, mint annak a felismerése, hogy az angliai hitújítás – minden sajátossága ellenére is – egy szélesebb körben érvényesülő modellt jelent. Kétségtelen, hogy Henrik király személyes ambíciói és egyházfőként megkövetelt, vallási tartalmú előírásai fokozott és megújuló megpróbáltatást jelentettek Angliának, különösen annak gyakran éles kanyarokat leíró teológiai és egyházi fordulatai következtében. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni az evangélikus reformációnak az északi országokban való, hasonló jellegű meghonosításáról sem: Svédországban és Finnországban a svéd I. (Vasa) Gusztáv (1523–1560), Dániában és Norvégiában pedig a dán III. Keresztély (1534–1559) uralkodása alatt vezették be központi döntéssel az evangélikus hitújítást. Mindezekben az országokban – a kontinentális európai politikától ekkor még távolabb – ez a lépés egyszerre elégítette ki az uralkodó és a politikai elit függetlenedési vágyát Rómától, és a népesség megváltozott vallási igényeit, amit továbbra is egységes államegyházi keretben valósítottak meg. Az egy királyság egy vallásfelekezet elve ezekben az országokban továbbra is érvényesült, s lényegében mind a mai napig meghatározó következménye van a térség társadalom- és egyházpolitikájára.

Mit mondhatunk ezek után Magyarország összefüggésében? Hazánkban a reformáció története lényegében egybeesik az államiság Mohács utáni széthullásával. Kezdetei ugyan visszanyúlhatnak mind a királyi udvar, mind a hazai németiség körében a II. Lajos (1516–1526) király uralkodásának az idejére, kibontakozása azonban már egyértelműen az 1526 után fokozatosan három részre szakadó királyság történetébe esik. Ennek megfelelően szó sem eshetett arról, hogy az országban egységes megoldást keressenek a hitújítás kezelésére: a Mohács előtti büntető törvényeket a nagyhatalmú szimpatizánsok oltalmában és a közeledő katasztrófa árnyékában már nem hajtották végre, utána pedig a politikai és egyházi elitjét veszített Magyarország széthullásával három irányzatra szakadt – az oszmán, a Habsburg és az erdélyi megosztottság szerint – a protestantizmussal kapcsolatos politikai koncepció is. Az oszmán valláspolitikára vonatkozó későbbi végletes álláspontokkal szemben rögzítenünk kell, hogy az a határterületként hódoltatott, s ezért sok tekintetben enyhébben érvényesített magyar viszonyok között is alapvetően elnyomó jellegű volt a kereszténység minden formájával, így a protestantizmussal szemben is. Ezen az sem változtat, hogy a protestáns kártyát tisztán politikai megfontolásból gyakran igyekezett kijátszani a török a Habsburgok egyre markánsabban katolikus befolyása ellen. A 16. században még esetenként megengedőbb osztrák uralkodók – mindenekelőtt I. Miksa (1564–1576) király – után folyamatosan érvényesült a protestánsokkal szembeni fellépés, majd nyílt ellenreformációs politika, amely a harmincéves háború és a XVII. századi véres protestánsüldözés idején érte el a tetőpontját. A bécsi udvar hatalma alatt álló országokkal összehasonlításban mégis meg kell jegyeznünk, hogy a zilált magyarországi viszonyok valamilyen korlátozott védelmet is nyújtottak a hazai protestantizmusnak a lassan kibontakozó történelmi távlatokat tekintve. A korlátozott önállóságát megőrző Erdélyi Fejedelemségben pedig a különböző felekezetek – katolikusok, evangélikusok, reformátusok, és még a szentháromság-tagadó unitáriusok is – egyfajta reálpolitikus megközelítésben a belső vallási viszonyok toleráns

egyensúlyban tartását tűzték ki célul, hogy a vallás ne válhasson az ország létét alapjaiban veszélyeztető viszály forrásává. Ennek kiemelkedő eseménye és dokumentálása volt az 1568-as Tordai Országgyűlés híres határozata a vallási türelemről.

A reformáció mozgalmának és közösségeinek az európai politikai és társadalmi beágyazódását áttekintő vázlat összegzésként megállapíthatjuk, hogy a 16. századi felekezeti polarizáció továbbvitte és felerősítette a kései középkorban és a reneszánsz/humanizmus mozgalmában gyökerező változásokat, melynek végeredménye a középkor vallási egységre törekvő és alapvetően abból kiinduló politikai-közösségi modelljének a széthullása lett. A 16–17. századi felekezeti küzdelmek felerősítették a vallási és politikai problémák összefüggő, ugyanakkor territoriális alapú kezelését, s ezzel utat nyitottak annak a folyamatnak is, hogy a különféle teológiai jelleget viselő felekezetek mellett az eltérően megvalósított reformációk sajátosságai érvényesüljenek a különböző politikai és egyházi modellek kialakításában.<sup>4</sup> A kontinentális politika összefogására immár elégtelennek bizonyuló intézményes vallási alap hiányában végül a Vesztfáliai békével (1648) megszületett az újkori Európát átfogó, új eszméken alapuló rendszer, amely a középkori keresztény civilizáció végét deklarálva új korszakba és új politikai és szellemtörténeti összefüggésszervezetekbe helyezte magát a kereszténységet is.

*Korányi András*

#### Irodalom:

- Fischl Vilmos: Az iszlám és a Nyugat. In: *Hadtudományi Szemle* 2010 (3/3), 47–53.
- Fischl Vilmos: Islamic Civilization and its Influence on the World Today. In: *National Security Review* 2018/1, 4–17.
- Hamm, Berndt – Moeller, Bernd – Wendebourg, Dorothea: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen, 1995
- Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, 2000
- Huntington, Samuel P.: *Civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest, 2014.
- Korányi András: Három nyelv – három evangélium? Nemzetiség és nemzettudat történelmi összefüggései a magyarországi evangélikus-ságban. In: *Keresztény egyetemesség és nemzettudat*. Pécel, 2015. 73–83.
- Reuss András: *Az Egyességi Irat története*. In: *A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 5. (Egyességi irat)* Budapest, 2015. 291–391.
- Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország*. (Magyar Luther Könyvek 4.) Budapest, 1996
- Zoványi Jenő: *A magyarországi protestantizmus története I–II. Máriabesnyő-Gödöllő*, 2004

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> WA 51,540. <sup>2</sup> Az éles kritikát megfogalmazó tételek mellett, melyekben Luther konkrétan a bűcsúval való felháborító visszaéléseket támadta, az egyház alapvető teológiai és erkölcsi tisztázódására és megújulására vonatkozó tézisek is helyet kaptak. Példaként hozhatjuk: 43. Arra kell tanítani a keresztényeket, hogy jobb dolgot tesz, aki a szegénynek ad, vagy a rászorulónak kölcsönöz, mint hogyha bűcsút vásárol. 44. Ugyanis a szeretet cselekedete által nő a szeretet és javul az ember, de a bűcsú által nem lesz jobb, csak a bűnhődéstől mentesebb. 62. Az egyház kincse valójában Isten dicsőségének és kegyelmének szent evangéliuma (örömhíre). <sup>3</sup> Az egymással szembenálló katolikus és reformált – elsősorban evangélikus – táborok közötti összetűzés már Luther élete végén elkezdődött a schmalkaldeni háborúban. A további háborúskodásnak igyekeztek elejét venni az 1555-ös Augsburgi Vallásbékével, melynek aláírói a kialakult felekezetek közötti pátthelyzetet alapul véve a „cuius regio, eius religio” elve alapján kívánták

ezek együttélését stabilizálni. A fennmaradt feszültségek és szembenállás nyomán az 1618-ban kirobbantott harmincéves háború jelentette a következő jelentős katolikus próbálkozást arra, hogy a protestantizmus megtámadásával a lehető legnagyobb arányban helyreállítsák a vallási egységet a katolicizmus égisze alatt. E próbálkozás sikertelensége után az 1648-as Vesztfáliai béke rögzítette a sokfélekezetű Európa tényét, s egyben a középkori vallási alapú berendezkedés végérvényes leváltását az ún. vesztfáliai rendszer politikai alapú kontinentális modelljével. Vö. Reuss, *Az Egyességi Irat története!*<sup>4</sup> Az újkori tolerancia és az ennek kereteit adó politikai és társadalmi-kulturális keretek a vallás ügyében olyan európai örökséget jelentenek, melynek alapvető

hatása van a jelenkori integrációs kihívásokra is. Aktuális kérdésfelvetés, hogy modellként szolgálhat-e más vallások, elsősorban az iszlám megjelenéséből eredő problémák megoldására. E tekintetben viszont hangsúlyozni kell, hogy a kereszténységhez és a hagyományos európai modellekhez képest gyökeresen eltérő jelenségről van szó, ahogyan erre Samuel P. Huntingtonra alapozva számos elemző, így például Fischl Vilmos is utal: „Az iszlám társadalom számára nincs szekuláris állam, Európa számára egyház és vallás külön kell, hogy létezzen.” Vö. Fischl, *Az iszlám és a Nyugat*, 47kk. Még konkrétan rámutatva a döntő különbségre: „neither a pluralistic nor a laic society is acceptable for Islam.” Vö. Fischl, *Islamic Civilization*, 11.

## Ideológia és vallás

### *A radikális vallási és ideológiai alapú terrorizmussal foglalkozó írások változékony jelentésű szavainak vizsgálata*

---

Terrorizmussal foglalkozó szakmai írásokban gyakran felmerülő, ám nem mindig azonos tartalommal használt szavaink az ideológia és a vallás. A két kifejezés jelentésének és egymással való kapcsolatának vizsgálata segítség lehet az ideológiai és vallási alapú erőszakos cselekményeket vizsgálók számára.

Ideology and religion are words which are frequently used, but not always with the same meaning in professional literature on terrorism. Here, I examine the meaning of the two terms and their connection to each other which can contribute to the research on ideological and religious violence.

---

### Bevezetés

Számos – főleg radikális vallási alapú – terrorizmussal foglalkozó írás olvasása során vettem észre az ideológia és a vallás szavak rendszeres használatát, azonban különféle értelemben, előzetes definíció nélkül. Ez félreértésre adhat okot. A fogalmak különböző értelemben vett használata különösen az abból származó következtetések esetében szülhet nehézségeket, vagy egyszerűen csak kevesebb lehetőséget ad a szabotosságra.

Ebben az írásban összefoglalom az ideológia és a vallás fogalmáról eddigi tudásunk néhány lényeges pontját, illetve néhány kérdést, mely felmerül velük kapcsolatban. Mindezt röviden, a teljesség igénye nélkül, remélve azonban, hogy segítség lesz azoknak, akik ezeket a fogalmakat használni szeretnék kutatói munkájuk során.

A fogalmak tisztázása során, rá szeretnék mutatni, hogy az ideológia és a vallás közel álló fogalmak, elválasztásuk és kapcsolódásuk is lehetséges, de ennek mértékétől és sajátosságaitól függően az ideológia és főként a vallás definícióját (talán nem is mindig tudatosan) impliciten átalakítjuk. A terrorizmus szempontjából a terrorista egyén vagy csoport mögött álló vallás és ideológia megértése múlhat azon, hogy mit kezdünk a fogalmakkal. Kérdés, hogy egyáltalán beszélhetünk-e vallási vagy ideológiai terrorizmusról, vagy egyáltalán létezik-e olyan, hogy vallásos ideológia vagy ideológiai vallás? Ehhez segítség lehet tisztázni, hogy mit is vizsgálunk, vagyis mi az ideológia és a vallás fogalmainak jelentéstartalma, különösen, ha azokat a radikális vallási eszméken alapuló terrorizmussal kapcsolatos definícióba, vagy leírásba foglaljuk.

### 1. Terrorizmus

Jelen írásban nem foglalkozom vele részletesen, de a terrorizmus definíciója sem egységes. A terrorizmus a latin *terrore*

(*terreo* 2, *terrui*, *territum*) szóból ered, ami megfélemlítést, megijesztést, elretentést jelent. A terrorizmus mögött mindig tudatos cselekedet áll és erőszak vagy azzal való fenyegetés, amelynek politikai célja van és a nyilvánosság felé nyitott. Célja, hogy emberek közösségét megfélemlítse, de emögött politikai vonás fedezhető fel.

Definíciója bizonytalan, nemzetközi szervezetek, államok sokszor tartalmában is eltérő meghatározást választanak. A NATO megfogalmazása szerint: „*a terrorizmus erő vagy erőszak személyek vagy vagyontárgyak elleni törvénytelen alkalmazása, illetve azzal való fenyegetés abból a célból, hogy kormányokat vagy társadalmakat befolyásoljanak, vagy félemlítsenek meg valamilyen politikai, vallási vagy ideológiai cél elérése érdekében.*”<sup>1</sup>

A terrorizmus története kapcsán felmerül annak változása. Előbb lokális-szekuláris, míg később globális-vallási lett a terrorizmus? Mit nevezünk itt vallásinak? Előbb állami, majd privát és kisebb csoportok erőszakos tevékenysége lett a terrorizmus, ami mögött a közös pont egy-egy ideológia?

### 2. Ideológia és vallás, egy fogalom?

Ha a vallás ideológia, akkor felesleges kiemelni és leválasztani róla, hiszen az is csak egy eszmerendszer, másképp megfogalmazva minden vallás ideológia, de ez esetben nem minden ideológia vallás. Kérdés valóban ideológia-e a vallás? A későbbiekben azonban ez a kérdés fordítva is felmerült. Antoine-Louis-Claude-Destutt de Tracy, aki megalkotta „az ideák tudományát”, és az ideológia kifejezés atyja lett, nagy hatással lett a későbbi ideológiával foglalkozó szerzőkre, így többen az ideológiát az igazság „vallási előítélet” nélküli megismerése módjának tekintették, vagy a vallást és az ideológiát is – bár többnyire megkülönböztetve – a valóság torzításaként fogták fel.<sup>2</sup> Carl Schmitt

politikafilozófus viszont arra utal, hogy az államelmélet (és így az ideológia) teológiai alapú,<sup>3</sup> Daniell Bell szociológus szerint, ahogy a vallásnak vannak papjai úgy az ideológiának is, legfeljebb másképp neveznék őket.<sup>4</sup> Meglátásaik szerint tehát ideológia és vallás kapcsolatban vannak egymással. Milyen módon és viszonyban? Az egyik torzítja a valóságot, a másik nem, vagy az egyik miatt a másik is? Esetleg egyikről sincs szó? A két fogalmat külön-külön is meg kell vizsgálni, ha a kérdésekre választ várunk.

### 3. Ideológia

Ideológia alatt sokszor politikai ideológiát értenek, maga a fogalom azonban tágabb. Az ideológia alapja az eszme, ami mögött elvek állnak. Az *elv* (principle) egy alapvető elképzelés, vezérlő gondolat, az *eszme* (idea) pedig egy képzet. Az elv inkább ok, az eszme inkább cél. Amiről frok végső soron eszmerendszer, amely ideológia.<sup>5</sup> Az ideológiák nézet vagy eszmerendszerek, amelyek bizonyos hitek és értékek többé-kevésbé koherens együttesen alapulnak.<sup>6</sup>

Mannheim Károly a tudásszociológia egyik neves képviselője szerint az ideológia lehet ún. „totális ideológia”, mely ontikus és noologikus szinten, történelmi erők által, nem csak folyamatosan átalakul – mint a partikuláris ideológiánál – hanem teljesen felbomlik a világképhez, és egy adott gondolkodásmóddhoz tartozó ontikus és logikai tételezés lesz. Az ideológia sajátossága, hogy nem annyira elméleti, mint inkább *gyakorlati viszonyt* indukál. Funkciója szerint nem megismerő, hanem *cselekedetet irányító*.<sup>7</sup> Többek között ez különbözteti meg a világnézettől.<sup>8</sup>

Mannheim úgy gondolta, hogy összefüggés lehet (bár szerinte ez nem tényleges kapcsolat) a baconi idólumtannal, vagyis olyan akadályokkal, amelyek a valóság megismerését gátolják. Érdekes (bár önmagában nem feltételezhető a direkt összefüggés, hogy az idólum egy transcendens valóság, általában az isteni megjelenítését is jelentette, amelyet bálványként lehetne magyarrá fordítani, és amely így akár a (vallásos) ideológiák sajátos torzítását jellemezné.<sup>9</sup>

Az ideológia az individuum sajátja? Mannheim még kiterjeszhetőnek látja ezt egy csoportra, nevezetesen a marx-engelsi értelemben vett osztályra is.<sup>10</sup> Az osztály politikai értelmétől eltekintve az individuumon túlra, tehát például egy csoportra ható ideológia is értelmezhető. Ha ezt elfogadjuk, akkor akár egyes terroristák, akár terrorista csoportok a totális ideológiák alatt értelmezhetők, vagyis amelyek kizárják a másfajta gondolkodás helyességének lehetőségét is. A politikai értelemben vett totális ideológiák diktatúráként értelmezhetők. Eric Voegelin politikafilozófus ezt a fajta ideológiát „politikai vallásként” írja le. Összehasonlítja és számos közös vonást talál a vallásban és politikában, például a monoteizmus és az autokrácia kapcsán.<sup>11</sup> A vallás és ideológia szoros kapcsolatát gondolta el tehát ő is, vagy legalábbis az ideológiát vallási tulajdonságokkal ruházta fel. A vallással való kapcsolattal pedig egyértelművé tette, hogy nem csak egyénre vonatkozatható az ideológia.

Az ideológiák következménye lehet egyfajta *hamis tudat*, vagy akár fordítva: hamis tudat következménye az ideológia?<sup>12</sup> A tudat sajátos és abszolút tartalmai kizárják a valóságra való nyitottságot, akár a kételkedést is. Nem transzcendentális, elvont fogalmiságban folytatandó a bizonyítási folyamat, ha ezt vizsgálni szeretnénk, hanem a másik tudatának oksági rámutatásával. Az ideológia nem „az igazság”, hanem hatás, az ember benne él egy szituációban, amire nem kérdez, de ha problémába ütközik, akkor felmerül az ok és a cél kérdése.<sup>13</sup> Ezen kérdések vetik fel a másik szempont meglátását, amelyekre azonban nem az egészre való kérdezés jellemző, hanem csak helyzet adta kereten belüli, így az ideológia legitimálhatja az új lehetőséget.<sup>14</sup>

Az ideológiát alrendszerként is kezelhetjük, ahogy Niklas Luhmann jellemzi,<sup>15</sup> ekkor inkább egy plurális képet kapunk, amely az ideológiailag meghatározott csoportokat sajátosan jellemezheti, megkülönböztetheti. A csoport egységes ideológia mentén szerveződik, de adott alrendszer területtel nem foglalkozik, azaz jellemzően az őket körülvevő gondolkodási rendszerét, adott esetben a társadalom alrendszerének ideológiáját átveszi; vagy az is lehet, hogy beilleszti saját ideológiai rendszerébe, ahogy az előbb erről szó volt. Az Ír Köztársasági Hadsereg (IRA) például nem kívánt beleavatkozni egy állam pénzügyi módszertanába, míg az Iszlám Állam (ISIS) a saría alapján a pénzügyi, gazdasági dimenziót is irányítása és befolyása alatt szándékozta tartani.<sup>16</sup>

Daniel Bell harvardi szociológus szerint viszont a modern jóléti társadalmakban megszűnt az ideológia és helyére a politikai-gazdasági programok kerültek.<sup>17</sup> Ugyanakkor úgy tűnik az ideológiát leváltani akaró rendszer szintén ideológiává kell váljon, egyébként erőtlen marad, és eltűnik.<sup>18</sup>

John Lukacs történelmi szemponttal árnyalja a képet. A *párviadal* című könyvében kiemeli, hogy az eszmék és ideológiák nem választhatók el az emberi tényezőtől (vagyis attól, hogy az ideológia egy adott emberben, egyénben jelenik meg). Történelmi szemléletben is kifejezi a *hamis tudat* fogalmát és a totális ideológia sajátosságát, ami kizár minden más nézetet. Lukacs arra utal, hogy Adolf Hitlernek és Winston Churchillnek is volt egy saját ideológiája, és nem is annyira az ideológia tartalma, mint inkább a hozzájuk való viszony határozta meg különbségüket.<sup>19</sup>

Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy az ideológia egy elvekre épülő eszmék rendszere, eszmerendszer. Idealizált képzetek rendszere, ezért a valóság sajátos torzítását adja. Inkább szól arról mi a helyes (mit kell tennem<sup>20</sup>), semmint arról, hogy mi az igaz. Az ideológiának vallási jellemzői vannak (főleg a morális jellege miatt), a vallás pedig ideológiaként is értelmezhető, de az eredeti vallás fogalom ezzel csak egy dimenzióját ragadjuk meg, az elvi részét leválasztva. Az ideológiával a csoport jellemezhető, de az egyén hozzá való viszonya meghatározónak tűnik.<sup>21</sup> Ahhoz, hogy a vallás és ideológia viszonyát pontosabban megértsük, vizsgáljuk meg a vallás fogalmát.

### 4. Vallás

A vallásra nehéz találni egységes definíciót.<sup>22</sup> Ahogy más tudományok esetében is van egy tudományág, ami illetékes azt kutatni, úgy a vallással kapcsolatban a vallástudományok, illetve a teológia lenne illetékes. A vallás azonban tág jelenségek gyűjtőneve. Az ortodox kereszténység és a théraváda buddhizmus között alapvető különbségek vannak a vallás alapfogalmainak tekintve is.

A valláson gondolkodás, a vallási attitűd, és az Isten, istenek, a valóság végső magyarázata, és az ezekből fakadó moralitás vizsgálata.<sup>23</sup> Ha az isten (különösen a tulajdonneves, nagybetűs formában) szó ki is kerül a vallás definíciójából nem veszíti el azt a jelentését, amelyre a vallási percepció mutat. Helmuth von Glasenapp szerint például „*a vallás – a megismerésben, gondolkodásban, érzésben, akaratban és cselekvésben kifejeződő – meggyőződést nevezük, amely szerint személyes vagy személytelen transzcendens erők vannak működésben.*”<sup>24</sup> Dr. Hunyadi László szerint a vallás valamilyen természetfeletti lényben (vagy lényekben) való hitet jelent. Szerinte a természetfeletti lény hite nélkül ideológiákról beszélünk.<sup>25</sup>

A definíciók nehézsége, hogy a vallást vagy nagyon tágan határozzák meg, és akkor a hétköznapi értelemben vett vallásokon túl számos világnézet lesz a része, vagy szűken, ami esetben kiesik sok hétköznapi értelemben vallásnak elgondolt entitás. Sok kultúrában, nyelvben nincs megfelelő szó arra, amit mi vallásként értelmezünk. Jellemzően azonban előkerül az „út” és az „isten” fogalom. Ezek



magyarra fordítása is már némi bizonytalanságot tükröz, de az út valamiféle módszerre és folyamatra utal, az isten<sup>26</sup> pedig valami transzcendens személyre vagy személytelen valóságra (rendszerre, erőre stb.). Jelentős még a „szent” valamilyen megfogalmazása, amire európai kultúrkörben a latin „numen”<sup>27</sup> utal. A *Nostra aetate* kezdetű katolikus egyház által promulgált nyilatkozat a vallások kapcsolatával foglalkozik. A dokumentum szerint „az emberek a különböző vallásoktól várják a választ az emberi lét rejtélyeire, melyek ma épp úgy, mint régen a szíve mélyén nyugtalanítják az embert: mi az ember? Mi az élet értelme és célja? Mi a jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi a célja? [...] S végül mi az a végső és kimondhatatlan misztérium, mely átöleli a létünket, melyből eredünk, mely felé tartunk?” A dokumentum szerint az ember minderre saját kultúrája szerint válaszol.<sup>28</sup> Minden kultúra és vallás saját gondolkodása és világnézete szerint magyarázza a jelenségeket, így magát a vallást is. A keresztény gondolkodás például, amennyiben egy vallási magatartás nem személyes Istenhez igazodik, azt csak a vallással analóg jelenségeknek tartja.<sup>29</sup> Ahogy láttuk az értelem keresésének is fontos helye van a vallás meghatározásában. A vallás az értelmet kereső ember számára nyújt lehetőséget. A világot értelemmel felruházó ember kultúráját alkot, majd rátalál az egészre való rákérdezés eszközére a vallásra.<sup>30</sup>

A vallás antropológiai beágyazottsága kapcsán abban nincs vita,<sup>31</sup> hogy az ember természetes része. Ez a természetes vallás, amiből ered a természetvallás. Amikor történeti tett (vallásalapító személy, vagy esemény) alapján jön létre egy vallás, akkor pozitív vallásról beszélhetünk. Ilyen értelemben az ateista<sup>32</sup> és az agnosztikus<sup>33</sup> is egyfajta vallásosságot él meg, ezt nevezhetjük álvallásnak.<sup>34</sup> Ez az előbbi alapján egy világnézeté válhat, alapvetően egy irányultság a meg nem magyarázhatóra. Így nem vallás, legálábbis amíg nem lesz belőle rendszer, így ideológia is.<sup>35</sup>

A vallás megfogalmazásával nem kizárólag a vallások, sőt még csak nem is a vallástudomány foglalkozik, hanem például a jog is. Magyarországon például a jelenleg hatályos 2011. évi CCVI. Törvény 6. § (3) szerint „A vallási tevékenység olyan világnézethez kapcsolódó tevékenység, amely természetfelettre irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére irányulnak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.”<sup>36</sup> Ha a terrorizmus és a vallás kapcsolatát a lehető legobjektívebben és globálisan szeretnénk meghatározni, akkor nem hagyatkozhatunk kizárólag a jogi meghatározásokra. A jogi megfogalmazásban egy átfogó, az eddigiekben is tárgyalt szempontokat figyelembe vevő definíció megfogalmazása látszik. Azonban nem a vallást, hanem a vallási tevékenységet definiálja.<sup>37</sup> Ennek oka a politikai szabályozás célja, jelen vizsgálat szempontjából ez azonban nem releváns tényező.

Látható tehát, hogy nincs egyértelmű definíció, és az sem világos ki lenne illetékes, kompetens meghatározni a vallás fogalmát. A vallások a maguk szempontjából teszik, ahogy a politika is.<sup>38</sup> Mindegyik mögött ott húzódik a filozófiai megközelítés, mely azonban nem homogén, különböző irányzatok módosítják megközelítését, módszerét.

Nem vállalkozom definícióra, de az eddigiek alapján összefoglalásként leírható, hogy a vallás ember és az élet értelmét, okát és célját kereső, azt transzcendens/metafizikai/a priori valósággal összefüggésbe hozó rendszer, melynek az előbbiből levezetett saját tanítása (doktrínája) van, azt egyénileg és/vagy csoportosan kifejezni képes. A vallásos hit pedig az előző rendszerben való vélt bizonyosság.

## 5. Néhány megjegyzés

A vallással kapcsolatban érdemes még egy pontosítást tenni. A konfucianizmus is vallás, jóllehet nincs túlvilági istenség

a rendszerében, sem a halálon túlival nem foglalkozik (bár a szellemi létet impliciten elfogadja), mégis sok vallással foglalkozó könyv vallásként, vagy „filozófia vallási vonásokkal” veszi számba.<sup>39</sup> Az iszlám viszont egyértelműen vallás a fenti definíciók vagy az általam tett összefoglalás szerint, hiszen transzcendens személyes valóságot feltételez, és doktrínával rendelkezik.

A (politikai) egyenlőség inkább eszme, semmint konkrét minden helyzetben egyenlő jelentésű fogalom. Ilyen értelemben megelőzi a tapasztalatot, és erre építve, illetve más eszmékkel ideológia alakítható belőle, mely már a priori jelenségre alapított rendszerre válik, így vallási színezetet kezd öltetni.<sup>40</sup>

Látható tehát, hogy a vallás és az ideológia különböző fogalmak. Úgy tűnik azonban, hogy az ideológiának a valláshoz hasonló tulajdonságai is vannak, miközben a vallási ideológiák mögött olyan elveket találunk, melyek alapja egy vallásból (például annak doktrínájából) valamilyen formán levezethető.

A vallás nem ideológia a szó politikai ideológia vonatkozásában, hiszen ha van is olyan vallás, melynek politikai változást indukáló jellemzői vannak, többségük inkább mutat egy az immanens emberi mivoltól túli világra való figyelmet, és ehhez kínál eszközöket. Ebben az értelemben inkább világnézet. Ám itt is figyelembe kell venni, hogy a világnézete nem szorítkozik a tapasztalati valóságra,<sup>41</sup> így az ideológia kifejezés félreérthetővé válhat. A vallás az elvek és az eszmék szintjén is létezik, így világnézeté lesz, de annak egy sajátos formájává, transzcendentális vonása miatt. A terrorizmussal foglalkozó írásokban említett „politikai cél” tehát a vallás kapcsolatában főleg akkor tűnik relevánsnak, ha az politikai ideológiai szinten is megjelenik.

## 6. Összegzés

A vallással összefüggésbe hozott terrorizmussal és politikai célú erőszakkal kutatásaim során találkozom. Ezen írások nagy mennyisége mutatja, hogy aktuális témáról van szó. Ezzel a tanulmánnyal az volt a célom, hogy megvizsgáljam a vallás és az ideológia fogalmát; ezzel szeretnék hozzájárulni az ideológia és vallás fogalmainak pontosabb használatához, azok megkülönböztetéséhez, összefüggéseinek megértéséhez.

Az ideológia tehát elvekre (mint okokra) épülő eszmék (mint célok) rendszere. Csoportok jellemzőjévé válhat, főleg annak cselekvést irányító értelmében. Úgy tűnik az egyén viszonya az ideológiához nagyban meghatározza az ideológia kifejeződését. A vallás kifejezést használhatjuk elvek forrásaként, de használhatjuk abban az általánosabb értelemben is, hogy elv és eszmerendszer összességét értjük alatta. Ez esetben ideológiaként is megközelíthetjük, viszont a transzcendencia sajátos vonást ad neki. Ezt a sajátos vonást Rudolf Otto így fogalmazza meg: „az isteni eszméjében rejlő irracionális”, miszerint „a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét szféra veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezük ezt a területet az »irracionális«-nak”.<sup>42</sup> Ez az „irracionális” számos terrorizmussal foglalkozó szakembernek ad majd a jövőben kutatási feladatot.

Markovics Milán Mór

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- A NATO Terrorizmus definíciója, <http://www.nato.int/ims/docu/terrorism-annex.htm> (a letöltés ideje: 2019.04.28.)  
 BELL, Daniel: The End of an Ideology. Academic Trade, pp. 394-395.  
 BENCsik Péter: Politikai eszmék és ideológiák a 20. században. Szegedi Tudományegyetem. 2016, <http://eta.bibl.u-szeged.hu/463/>, (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.)  
 ALTHUSSER, Louis: Marxizmus és leninizmus, In: Marx – az elmélet forradalma. Budapest. Kossuth Kiadó, 1968.

MANNHEIM, Károly: Ideológia és utópia, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996, pp. 74–83.

SCHMITT, Carl: Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago, University Of Chicago Press, 2006.

BOHMANN, Gerda: „Politische Religionen” (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34(1), Wien, 2009

FISCHL, Vilmos: Az iszlám és a Nyugat, In: Hadtudományi Szemle, 2010. 3:3, pp. 47–53. [http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463\\_hadtudomanyi\\_szemle\\_2010\\_3\\_047-053.pdf](http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463_hadtudomanyi_szemle_2010_3_047-053.pdf) (letöltés ideje: 2019. 04. 28.)

FISCHL, Vilmos: ISLAMIC CIVILIZATION AND ITS INFLUENCE ON THE WORLD TODAY

NATIONAL SECURITY REVIEW: PERIODICAL OF THE MILITARY NATIONAL SECURITY SERVICE 2018 : 1 pp. 4–17., 14 p. [http://www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2018\\_1\\_NSR.pdf](http://www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2018_1_NSR.pdf) letöltés ideje: 2019. 04. 28.)

LUHMANN, Niklas: Igazság és ideológia. In: Luhmann, Niklas: Látom azt, amit te nem látsz. Budapest. Osiris. 1999.

MOREL, Julius és mtsai.: Szociológiaelmélet, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_szociologiaelmélet/ch10s04.html](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch10s04.html) (letöltés ideje: 2019. 04. 28.)

LUKACS, John: A párviadal, Budapest. Magyar Könyvklub, 1993.

STIETENCRON, Heinrich von: A vallás fogalma a vallástudományban, Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék jegyzete, <http://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/Stietencron.pdf>, (A letöltés ideje: 2019. 04. 28.)

Encyclopedia Britannica online, Philosophy of religion, <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion> (A letöltés ideje: 2019. 04. 28.)

GLASENAPP, Helmuth von: Az öt világvallás, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981

DR. HUNYADI László: Az emberiség vallásai, az őskortól napjainkig. Budapest. Lipták Kiadó. 1998.

KRÁNITZ Mihály: Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások. Budapest, Szent István Társulat. 2000.

A II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, AAS 58 (1966) 740–744, forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9>, (a letöltés ideje: 2019. 04. 04.)

LEEUEW, Van der G.: A vallás fenomenológiája, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

BRUGGER, Walter: Filozófiai Lexikon, Budapest, Szent István Társulat. 2005.

2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról.

ELIADE, Mircea: The Encyclopedia of Religion, New York, Macmillian Publishing Company. 1987.

RUDOLF, Otto: A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz, Budapest, Osiris Kiadó. 1997.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> A NATO Terrorizmus elleni küzdelmének katonai koncepciója alapján (MC 472), <http://www.nato.int/ims/docu/terrorism-annex.htm> (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>2</sup> Ilyen volt pl. Feuerbach vagy Marx, vö. BELL, Daniel: The End of an Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. London, Harvard University Press, 2001, pp. 394–395. <sup>3</sup> SCHMITT, Carl: Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago, University Of Chicago Press, 2006, p. 36. <sup>4</sup> BELL (2001): i.m. p. 394. <sup>5</sup> Például az egyenlőség elve a társadalmi egyenlőség eszméjébe (ideájába) torkollik, majd egy ilyen nézeteket is valló rendszerré ideológiává növi ki magát, például egalitarizmus. <sup>6</sup> BENCSIK Péter: Politikai eszmék és ideológiák a 20. században. Szegedi Tudományegyetem. 2016, p. 3. <http://eta.bibl.u-szeged.hu/463/>, (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>7</sup> ALTHUSSER, Louis: Marxizmus és leninizmus. In: Marx - az elmélet forradalma. Budapest. Kossuth Kiadó, 1968, p. 68. <sup>8</sup> A világnézet elv és eszme együttes meghatározása. <sup>9</sup> MANNHEIM, Károly: Ideológia és utópia, Buda-

pest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996, pp. 74–83. <sup>10</sup> Az osztályszintre emelést és történelmi változást kritizálják is Mannheim művét illetően, lsd. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00494/15368.htm> (a letöltés ideje: 2019.04.28.) <sup>11</sup> BOHMANN, Gerda: „Politische Religionen” (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34(1), Wien, 2009, pp. 8–13. <sup>12</sup> A marxi hamis tudat politikai vonatkozásától függetlenül is. <sup>13</sup> Vagyis az ideológia mögé néz és az elvre és az eszmére kérdez. <sup>14</sup> vö. LUHMANN, Niklas: Igazság és ideológia. In: LUHMANN, Niklas: Látom azt, amit te nem látsz. Budapest. Osiris. 1999, p. 21. <sup>15</sup> lsd. MOREL, Julius és mtsai.: Szociológiaelmélet, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_szociologiaelmélet/ch10s04.html](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch10s04.html) (letöltés ideje: 2018. 04. 28.) <sup>16</sup> Ebben éppen a vallás osztályszadalmi tényezővé válását is megfigyelhetjük, mert az iszlám számos országban nem csak vallásként, hanem a politika, kultúra, stb. alapja is. Ehhez lsd.: FISCHL Vilmos: Islamic Civilization and its influence on the world today, In: National Security Review, 2018:1 pp. 11–12., [http://www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2018\\_1\\_NSR.pdf](http://www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2018_1_NSR.pdf), (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>17</sup> BELL (2001): i.m. p. 402. Ennek nagyobb keretben való rövid összefoglalásait olvasható: BIHARI Mihály: Politológia – A politika és a modern állam, Pártok és ideológiák, Budapest, Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó Zrt., 2013, [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_519\\_40137/ch06.html](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_519_40137/ch06.html), (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>18</sup> Ehhez tegyük hozzá, hogy Bell nem vett tudomást az olyan teokráciákról, ahol a vallás nem vált el az államtól. Számos iszlám ország máig így működik. Lásd: FISCHL Vilmos: Az iszlám és a Nyugat, In: Hadtudományi Szemle, 2010. 3:3 p. 47. [http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463\\_hadtudomanyi\\_szemle\\_2010\\_3\\_047-053.pdf](http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463_hadtudomanyi_szemle_2010_3_047-053.pdf) (a letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>19</sup> LUKACS, John: A párviadal, Budapest. Magyar Könyvklub, 1993, pp. 16–19; 80–83. <sup>20</sup> Ez a morális, illetve etika alapvető kérdése. <sup>21</sup> Akár a csoport tagjaként, akár függetlenként. <sup>22</sup> Ehhez lsd. STIETENCRON, Heinrich von: A vallás fogalma a vallástudományban, Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék jegyzete, <http://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/Stietencron.pdf>, (A letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>23</sup> Encyclopedia Britannica online, Philosophy of religion, <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion> (A letöltés ideje: 2019. 04. 28.) <sup>24</sup> GLASENAPP, Helmuth von: Az öt világvallás, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, p. 8. <sup>25</sup> DR. HUNYADI László: Az emberiség vallásai, az őskortól napjainkig. Budapest. Lipták Kiadó. 1998, p. 11. <sup>26</sup> Az istenek kisbetűs alakja általános, az egyes számú isten köznévi, amikor egy politeista (vagy henoteista) vallás egy Istenéről, vagy monoteista vallás esetén az Istenről van szó, akkor nagybetűs formában írhatjuk, így tulajdonnévként is tekinthetünk rá, különösen a monoteista forma esetén. <sup>27</sup> KRÁNITZ Mihály: Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások. Budapest, Szent István Társulat. 2000, pp. 137–140. <sup>28</sup> A II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, AAS 58 (1966) 740–744, forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9>, (a letöltés ideje: 2019. 04. 04.) <sup>29</sup> DR. DIÓS István, DR. VICZIÁN János (szerk.): Magyar Katolikus Lexikon, Budapest, Szent István Társulat. 1984. pp. 713–714. <sup>30</sup> LEEUEW, Van der G.: A vallás fenomenológiája, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, p. 590. <sup>31</sup> Addig, amíg a vallást mint szellemi terméket veszi alapul, objektív természetfeletti valóság nélkül. <sup>32</sup> aki tagadja a természetfeletti létét. <sup>33</sup> aki megismerhetetlennek tartja a természetfeletti. Ez azonban nem közömbösség a világ (az immanens) megismerésére. Az is lehet agnosztikus, aki azt állítja, hogy egyelőre képtelenek vagyunk a transzcendens megismerésére. <sup>34</sup> Ehhez lsd. BRUGGER, Walter: Filozófiai Lexikon, Budapest, Szent István Társulat. 2005, pp. 470–472. <sup>35</sup> Agnosztikusként Albert Einstein, ateizmusnál Karl Marx jöhet szóba. <sup>36</sup> 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról. <sup>37</sup> A törvény politikai viták tüzeiben volt és van, például [https://jog.tk.mta.hu/uploads/files/mtalwp/2014\\_64\\_Wildmann.pdf](https://jog.tk.mta.hu/uploads/files/mtalwp/2014_64_Wildmann.pdf), (a letöltés ideje: 2019. 04. 14.) <sup>38</sup> A vallások tudománya a teológia, a vallástudomány bölcsész, kultúrtudomány. <sup>39</sup> Eliade szerint papság, hívek, szent iratok, liturgia (rítusok, főként tehát szertartásosság) valamelyike jelen kell legyen, hogy valamit vallásnak tekintsünk. A konfucianizmus állampolitikai ideológia is lett, ami nem tartalmaz az előbbiektől egyet sem, de a nép által megélt formája temetési, házasságkötési, gyászszertartásokat

tartalmaz, főleg a neokonfucianista formája. Így elmosódik a határ a filozófiai dimenziója és a vallási dimenziója között. ELIADE, Mircea: *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company. 1987, p. 37. <sup>40</sup> Ez esetben nem teszünk különbséget az a priori, vagyis a tapasztalatot megelőző, és a transzcendencia, vagyis

a természetfölötti valóság fogalmai között. <sup>41</sup> A konfucianizmus sem szorítkozik etikai, társadalmat rendező elvekre. Az állam által gyakorolt konfucianizmusra viszont jellemző volt ez a korlátozás. <sup>42</sup> Rudolf, Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Budapest, Osiris Kiadó. 1997. p. 80.

---

# KITEKINTÉS

---

## Bioetika a lelkipásztori szolgálatban

*A fenti tematikával került megrendezésre a Délpesti Református Egyházmegye évi rendes tanulmányi konferenciája Mátraházán március 25–28. között. Az alábbiakban az ott elhangzott előadásokat olvashatjuk a bioetika teológiai/bibliai alapvetéséről, a gender-elmélet és a homoszexualitás kérdésköréről valamint az eutanáziáról! Sajnálatosan tényszerű, hogy ezek a területek, elvi kérdések és gyakorlati jelenségek formájában, nem beszélve az idevonatkozó társadalmi kihívásokról, sőt provokációkról nem kerülnek el a hívő embereket sem. Így e témakörök a múlthoz képest is hatványozott súllyal kerülnek be a teológiai eszmélődésbe és természetesen a lelkipásztorok bölcsen kezelendő feladatköreibe. A konferencia résztvevői fakultatív programként tekintették meg a *Megszállottak* című nemzetközileg is nagysikerű filmet, amely Kálvin János és Loyolai Ignác találkozásába ad elgondolkodtató bepillantást (a főszerkesztő).*

### A bioetika teológiai alapjai

A bioetika viszonylag újkeletű kifejezés, a múlt század hetvenes éveiben kezdték használni.<sup>1</sup> Az étellel kapcsolatos etikai problémák – különösen az orvosetika –, azonban ennél nyilvánvalóan régebbiek és szinte egyidősek az emberiséggel. Maga a szóösszetétel is az ógörög eredetre mutat vissza, bár meg kell jegyeznünk, hogy a biosz szó sok tekintetben mást jelentett az ókorban, mint ma.

A profán görögben, éppen úgy, mint az újszövetségi koiné szövegében inkább az életmód és élettartam megjelölésére volt használatos, mint a biológiai értelemben szereplő életre.<sup>2</sup> (Ez a különbség a magyar „élet” szavunk kettős használatában is megmutatkozik. Ha valakinek „nehéz élete van”, ettől még lehet „életerős és egészséges.”)

A tékozló fiú példázatában vagyongént és örökségként találkozzunk a biosz szóval (Lk 15,12). Ez utóbbi jelentésében párhuzamba állítható azzal a törvényszerűséggel, hogy az élet valóban kincs és egyben olyan örökség is, „ami olyan struktúrákat tud képezni, amelyek képesek önmagukat reprodukáló folyamatokat és mintákat létrehozni”.<sup>3</sup> Eddigi ismereteink szerint élet csak életből fakadhat. Erre az életre a görög nyelv inkább a dzoe szót használta, amint ezt a zoológia/állattan szavunk őrzi is.

Az Újszövetség, és különösen is a János evangéliuma, ezzel a szóval fejezi ki az életnek azt a minőségi többletét is, amelyet Krisztus (a Logosz) hozott számunkra. „Öbenne volt az élet/dzoe (Jn 1,4). A teremtő Logosznak, és az inkarnációnak ez az összekapcsolása teológiailag elszakíthatatlan egységgé teszi a protológiát és az eszkatológiát.

Más szóval, ha meg is különböztetjük az élet evilági, fiziológiai valóságát az örökélettől, ez mégsem szembeállítás, hanem az élet olyan holisztikus szemlélete, amely az egész létet kiemeli a mulandóság perspektívájából és a beteljesülés, a

telosz fényébe helyezi azt. A kezdet szó mind az Ó- mind az Újszövetségben idői beteljesedésre, célra is mutat. Aki az alfa, az az ómega is (Jel 22,13).

Az étellel kapcsolatos etika szükségessége különösen az ipari forradalom és az urbanizáció elterjedésével vált aktuálissá, amikor az élővilágot is egyre inkább tárgyiasítva kezelték, különösen is félreértve a Gen 1,26–28-ban szereplő uralkodás parancsát. Az igaz, hogy az itt szereplő *kbs* ige hordozza ugyan a leigázásnak a jelentését is, azonban az élővilág felelőtlen pusztításával szemben a művelve őrizni mandátuma is szerepel (1Móz 2,15). Az őrzés hiányára különösen az ökoetika és teremtésvédelem hívja fel a figyelmet.

A szemléletváltás folyamata azonban már a múlt század elején elkezdődött. Albert Schweitzer tisztelet az élet előtt (Ehrlfurcht vor dem Leben) kultúrfilozófiája szintén teológiai gyökerekről sarjadt. Schweitzer azt hangsúlyozta, hogy az etika nem korlátozható csupán az ember-ember kapcsolatra, hanem annak magában kell foglalnia az élet egésze iránti felelős tiszteletet.

Az univerzummal szembeni szellemi kapcsolat,<sup>4</sup> a teremtettség áhítatos megközelítése, természetesen nem új jelenség a keresztyén kultúrkörben, hiszen találkozzunk vele Assisi Szent Ferenc és Kálvin munkásságában egyaránt. A világ theatrum gloriae Dei, amelyben szemlélhethetjük Isten hatalmát és bölcsességét.<sup>5</sup> A bioszféra különösen is szemlélteti az élő Isten teremtő és megtartó munkáját.

A bioetika általános értelemben összekapcsolja tehát az emberi életet valamennyi földi élőlényvel a földön. A teremtéstörténetben ez a kapcsolat kifejeződik abban is, hogy egy napon teremtetünk a szárazföldi állatvilággal (1Móz 1,24–26). Az emberi lét biológiai alapjai az élet alsóbb szintjeinek struktúrára épülnek. Az orvostudományokról pl. elmondható, hogy a legtöbb eredmény a többi élő organizmus ismeretére támaszkodik.<sup>6</sup>



Az életnek ezt a közös eredetét a Szentírás Isten teremő munkájából vezeti le. Ő az élet forrása (Zsolt 36,10). A teológia ezt trinitáriusan értelmezi. Bár a hitvallások az Atyát nevezik teremőnek – mint láttuk –, a Logosz/Fiúban, Ő általa és Őrá nézve történt a teremtés (Kol 1,16) Isten Lelkének közreműködésével.

A teremtés elbeszélésében a Lélek lebegése a vizek felett (móráhefet 1Móz 1,2) olyan természeti kép, amely az anyamadar fészken ülésével képszerűen is kifejezi, hogy a káoszból Isten szeretetének melege hívja elő a kozmoszt, amiben minden jó és szép. Így maga az univerzum is inkább egy élő organizmus képét hordozza, semmint egy lélektelen szerkezetét. Másrészt a Lélek az új teremtés zsengeje is a feltámadott Krisztussal együtt.

A Róma 8 szerint abban a sóvágó vajúadásban, amiben az egész teremttség várja a mulandóságtól és hiáavalóságtól való megszabadulást, maguk a „Lélek zsengejének birtokosai” adják a reménység jelet a romlástól és haláltól való megszabadulásra. A halált, az élet elmúlását, az őstörténetek az Édenből való kiűzetéssel és az „élet fájától való eltiltással” (1Móz 3,22–24) magyarázzák.

A Róma 8 szerint abban a sóvágó vajúadásban, amiben az egész teremttség várja a mulandóságtól és hiáavalóságtól való megszabadulást, maguk a „Lélek zsengejének birtokosai” adják a reménység jelet a romlástól és haláltól való megszabadulásra. A halált, az élet elmúlását, az őstörténetek az Édenből való kiűzetéssel és az „élet fájától való eltiltással” (1Móz 3,22–24) magyarázzák.

A szimbolikus életfa mind az említett történetben, mind a Jelenések könyvében arra utal, hogy a halhatatlanság nem tartozott hozzá az ember teremttségi állapotához, de az „egyedül bölcs és halhatatlan Isten” (1Tim 1,17) közösségében részese lett ebben az állapotban. Már maguk az őstörténeti elbeszélések összekapcsolják a bűnesetet és az ember által okozott halállal is, mivel szinte a Biblia ugyanazon lapján olvasható Káin és Ábel története is.

Tehát egy, az embernek önmaga által okozott életellenes magatartása is megjelenik a természetes elmúlással szemben. Az atyák vétké azután a nemzedékekben is tovább él, sőt hatványozódik is, amint azt az 1Móz 4. fejezetének folytatódó leírásában látjuk. Kain nemzetsége nemcsak kultúrát és civilizációt épít, hanem Lámek éneke már hősköteménybe foglalja a hetvenhétzszeres vérbosszút is.

Ez az ellentmondás végig húzódik az egész történelmen, hiszen az emberi civilizációban egyszerre van jelen az élet továbbadása és védelme és a démoni pusztítás lehetősége. Ezt a szellemi forrást, a Sátánt „kezdettől fogva emberölőnek” nevezi Jézus (Jn 8,44). Talán nem véletlen, hogy a legvéresebb 20. század két protestáns teológusa, Helmuth Thiellicke és Paul Tillich, a mitológiátlanítással szemben mertek visszanyúlni ehhez a biblikus beszédmódhoz és a „lelkek megkülönböztetését” a teológia legfontosabb feladataként jelölték meg.

Amíg Tillich a vallás és kultúra kétértelműségeit nevezi démoninak, amelyben a véges végtelenként határozza meg önmagát,<sup>7</sup> addig Thiellicke még konkrétan beszél azokról a „fejedelemségekről és hatalmasságokról”, amelyek a korszellemet, a kultúrát és a politikai hatalmat is jellemzik.<sup>8</sup> Ezekben megjelenhet a halál és életellenes erők olyan szervezett formája is, amely már túl is mutat az egyén döntési lehetőségein.

A „szabadíts meg a gonosztól” kérés az Úr imádságában erre a pusztító erőre utal, amely Isten országa, királysága erőit egy olyan világba várja és hívja, amelyben permanensen jelen van a halál kultúrája és az emberfeletti gonosz kísértése.

Az eljövendő új ég és föld keresztyén reménysége ezzel a realitással szemben kettős bizonyosságra kapaszkodhat. Egyrészt ez a gondviselő Istenbe vetett hit, amely szerint Isten nem hagyta magára a világot és a „féken tartó kegyelem” ellenerőként működik a halál erőivel szemben.<sup>9</sup> A conservatio mundi annak ellenére valóság, hogy ma naponta hallunk élő fajok kipusztulásáról. Isten ezt a teremttséget őrizi meg az új ég és új föld eljöveteleig. Másrészt azonban az eszkatológia abból a reménységből erősödik meg, hogy az eljövendő világ erőit már most megköstöljük és anticipáljuk ezt a jövőt.<sup>10</sup> Ezért minden gyógyulást, halállal szembeni győzelmet tekinthetjük ama világ elővételezésének, amelyben nem lesz halál, gyász és elmúlás.

Mindezzel csupán azt jeleztük, hogy a bioetika teológiai alapjai jóval szélesebbek azoknál a dilemmáknál, amelyekkel a bioetika mindennapi értelmezésekor találkozunk. Az élet teológiai értelmezése ebben a hármasságban (teremtés, gondviselés és eszkatológia) jelöli ki azokat a határokat, amelyeket a bioszférába történő beavatkozásnál figyelembe kell vennünk. Mint az etikában általában, a határkérdéseknél érzékeljük, hogy mi az, amit képesek vagyunk ugyan megtenni, de nem tehetjük.

Egyszerű hasonlattal élve, egy 16 fokos lejtő alján kitett 80 km-es korlátozó tábla, feltehetően nem a kerékpárosokra vonatkozik, hanem a nagy teljesítményű járművekre. A bioetika 21. századi időszerűségét is éppen az adja, hogy a lehetőségeink akár az élettani kutatásokban, akár az egészségügyi alkalmazásokban messze meghaladják az előző korok lehetőségeit.

A Szentírásra támaszkodó etika tehát, itt azzal a hermeneutikai problémával szembesül, hogy olyan kérdésekre is keresi a válaszokat, amelyek a Biblia emberének korában fel sem vetődtek. Itt látható nyilvánvalóan, hogy a Szentírás nem olyan etikai kézikönyv, amelyben minden kérdésünkre direkt válaszokat találunk. Anélkül, hogy a bibliai hermeneutika valamennyi kérdését érintenénk, itt egyértelmű, hogy maga a Szentírás egy hosszabb és nehezebb utat mutat Isten aktuális akaratának keresésére.

Megújult értelemmel kell megvizsgálni, mi a jó és mi Isten akarata (Róm 12,2).<sup>11</sup> A megvizsgálás (dokimadzein) mind egyéni, mind közösségi értelemben magában foglalja a valóság reális ismeretét, éppúgy, mint annak az Ige és Lélek szerinti megítélését. Ez nyilvánvalóan feltételezi az értelmes párbeszédet a természettudományokkal, ill. az orvostudományokkal. Egy ilyen párbeszédben feltétlenül tisztázandó egyrészt a teológia és a természettudomány módszertani és elbeszélési különbsége, másrészt az ebből következő határok tiszteletben tartása.<sup>12</sup> Mindeközben annak őszinte bevállása is fontos, hogy egyik fél sem előfeltétel mentesen beszél ugyanazon dolgokról. A teológia képes inkluzív módon kezelni a természettudományokat azon az alapon, hogy amiről azok beszélnek, az Isten teremtett világa, tehát nem idegen terület számára.

Fordítva ez már nem egyértelmű az újkori világnézetek és tudomány elméletek összefüggésében. Legfeljebb abban a történeti tényben lehet egyetértés, hogy mai értelemben vett természettudomány nem véletlenül jött létre a zsidó-keresztyén kultúrkörben (az Ószövetség világ- és emberszemléletének, valamint a görög tudomány (filozófia és logosz fogalom) alapjain).

A legkisebb etikai közös többszörös azonban mégiscsak az, hogy minden tudomány az ember tudománya, amely nemcsak megismeri a valóságot, hanem jóra, vagy rosszra fel is használja azt. Az ismeretelmélet területén csak természetes határok vannak (mindig több az ismeretlen tényező, mint amit tudunk), az alkalmazás területén azonban minden esetben döntéshozatalra van szükség.

Az európai kultúrában az emberi életre nézve közös nevező az ember istenképűségéből eredő megkülönböztetett státus,

amely az 1Móz 9,5 szerint sajátos védjegy is rajtunk. „De a ti véretek, amelyben van a ti életek, számon kérem, számon kérem minden állattól, azonképpen az embertől, kinek-kinek atyjafiától számon kérem az ember életét.” Erről a közös gyökérről fakadnak a sajátos emberi jogok és az Unesco Nyilatkozata az Emberi Rasszokról is: „minden ma élő ember egyetlen fajhoz, a Homo sapienshez tartozik.”<sup>13</sup>

A bioetikán belül tehát megkülönböztetett helye van az emberi életre vonatkozó beavatkozásoknak. Így pl. az állatkísérleteknek a törvények nagyobb szabadságot biztosítanak, addig az emberi étellel való kísérletezést – legalább is elvben –, szigorú korlátok szabályozzák. Az istenképűséget, mint az emberlét bibliai specifikumát azért is szükséges kiemelni, mert a hagyományos keresztyén antropológiában sokáig a lélek dualitás volt a meghatározó.

A sajátosan emberit a lélekkel azonosították, olykor tévesen hivatkozva az 1Móz 2,7-re : „...és az élet lehetét lehelte az orrába.”<sup>14</sup> A nefes hajja ugyanis közös adomány az állatvilággal és nem hozható kapcsolatba az anima későbbi teológiai fogalmával. Különösen nincs a textusnak összefüggése a lélek eredetére (és az eredendő bűnre) vonatkozó tradiciós és kreacionista vitákkal.<sup>15</sup> (Ez utóbbi nem téveszthető össze a kreacionizmus újkori irányzatával!)

Az emberi személyiség egyediségére inkább utal az említett elbeszélésben a fazekas mesteréhez hasonlító műgond, amellyel Isten az ember testét megformálja. E fejezet szerint ugyanis nem általában van szó az ember teremtéséről, mint a Papi iratban, hanem sajátos és egyedi alkotásról. A 139. zsoltár is erre az egyedi teremtői folyamatra csodálkozik rá, amikor az anyaméhben való formáltatásáról beszél (13–17). Mivel éppen az emberi élet kezdetén és végén való életfolyamatokba tud a modern orvostudomány beavatkozni, ezért a bioetika már nem általában az életre, hanem csupán az emberi életre koncentrál. Bár ezek a beavatkozások nagyrészt egészségügyi intézményekhez kötődnek, mégis megkülönböztetik az orvosi etikától.<sup>16</sup>

Ez utóbbit inkább sorolják a hivatásetikákhoz, amit egyrészt az ún. hippokratészi esküvel szokás fémjelezni (bár az elnevezés csupán az ókori görög orvos iránti tiszteletből maradt meg), másrészt beletartozik ebbe az egészségügyi dolgozók egymással való kapcsolata és egyéb magatartásbeli kérdések is. A bioetika viszont magát a beavatkozást vizsgálja etikai szempontból – ami már sajnos –, a jog és erkölcs elválására is rávilágít. Amit a jog országokként eltérő módon megenged, az erkölcsileg lehet vitatott, sőt egyenesen elítélendő. Sőt itt mutatkozhat meg a szekuláris etikák, valamint a teológiai és keresztyén etika közötti különbség is. De még ez utóbbiak közt is nagy eltérések vannak, amelyek gyakran vezetnek egyházon belüli feszültségekhez, sőt szakadásokhoz is. A megvizsgálás, amire Bonhoeffer is felhívta a figyelmet, az igazság és a konszenzus keresését is magában kell, hogy foglalja. Az egyházban ez régtől fogva a zsinati processzus volt, (consensus ecclesiae) ami legtöbbször hitvallásos állásfoglalással végződött.

Ma viszonylag kevés olyan etikai kérdés van, amiben egy-egy egyháztest eligazító közös álláspontot fogalmazott volna meg. A bioetikai kérdések ezek közt is élen járnak. Az egyes etikai tanulmányok fontos megnyilvánulások ugyan, de nem tekinthetők közös egyházi állásfoglalásnak. Mivel a protestantizmuson belül nincs tanítói hivatal, egyedül a zsinati döntések tölthetik be azt az iránymutató szerepet, amely nem terheli a hívő egyénre az eligazodást korunknak ezekben a bonyolult kérdéseiben.

Annál is inkább, mivel Arthur Rich figyelmeztetése szerint minden szociális kérdés a valóság szakmai tárgyszerűségének ismeretét is feltételezi.<sup>17</sup> E nélkül hozzászólni, állást foglalni nagyfokú dilettantizmus lenne.

Amennyiben a protestantizmus ragaszkodik a sola Scriptura elvhez, mégiscsak a Szentírás mércéjéhez igazodva kell ígteni, vagy nemet mondania ezekben a kérdésekben is.

Ami ezen az egyértelmű beszédmódon kívül van, azt a jézusi etika a gonosztól származtatja (Mt 5,37). (Az egyértelműség természetesen nem azt jelenti, hogy a megszólaló a végső igazság birtokában van és másokat is ugyanerre az igenre, vagy nemre kényszeríthet, hanem azt, hogy a felismert igazsághoz hű és hiteles tanú szólalt meg.)

Végül ezért csupán a felsorolás szintjén említjük meg ezeket a kérdésköröket a legjellegzetesebb dilemmákkal együtt.

Mivel a konferencia hátralévő napjaiban ezek közül némelyik külön előadás tárgya lesz, a részletezéstől eltekintve, pusztán az egyes területek alapproblémáit említjük.

A molekuláris biológiával /genetikával/ kapcsolatban az egyik gyakori aggály, hogy nem válik-e az ember „társ-teremtővé” ezáltal.<sup>18</sup> Hasonló kérdést már Madách is felvet a Tragédia elején az ember „istenkedésére” utalva.<sup>19</sup>

Eltekintve az önisztító kísértéstől, ezeket a lehetőségeket mégsem szabad eleve bűnös tendenciáknak tartanunk, mivel a természet rendjébe való beavatkozást sehol sem tiltja isteni törvény, minthogy magát a természetet sem tekinti Istennek. Az olyan értelmetlen beavatkozásoknak azonban, mint az ember klónozás, vannak egyértelmű etikai korlátai. (Bár a világon a legtöbb törvény tiltja, kísérletekről vannak kiszivárgott információk.)

Az ún. génterápia, vagy génszűrés – amelynek egyelőre kevés pozitív eredménye van –, abban az esetben tekinthető pl. a normál sebészethez hasonlóknak, ha betegségek korrekciójára használják és nem valamiféle „Übermensch” kreálására.<sup>20</sup> Azt mindenesetre érdemes figyelembe vennünk, hogy amíg a háziállatok hibridizációját az ószövetségi törvények tiltották, addig az oltást, mint a növények genetikai állományának javítását az ó-izraeli mezőgazdaságban is alkalmazták (3Móz 19,19; Róm 11,17kk).

A reprodukív technológiák megítélésénél szintén figyelembe veendő, hogy a meddőség korrekcióját ősidők óta különböző módokon próbálja elérni az emberiség. Ennek módzatai közül, mint etikailag leginkább vitatható, az in vitro fertilizációt (lombikbébi program) emeljük ki. Római katolikus részről két ellenvetés szólal meg: egyrészt a fogamzás elszakadása a házastársi nemi kapcsolattól,<sup>21</sup> másrészt a „feleslegessé vált embriók” sorsa, amely a művi abortusz megítélésével rokonítható.

Protestáns szempontból különösen ez utóbbi érvre fontos figyelni, bár ezek adományozása más meddő pároknak, az örökbefogadáshoz hasonló megoldást jelenthet. A kisebbik rossz választásának bűneset utáni állapotában azonban, két mellette szóló érvre is utalhatunk: Egyrészt az ilyen technika által teljessé váló családok öröme, másrészt szomorú demográfiai helyzetünk javulására, amelyben máris számottevő az ilyen módon megszületett gyermekek aránya.

Amellett a társadalmi ellentmondás mellett azonban nem mehetünk el szó nélkül, hogy amíg a természetes úton megszülethető gyermekek ezrei esnek áldozatul a művi abortusznak, addig ezek a megoldások óriási anyagi és egyéb terhet jelentenek mind az államnak, mind az érintett családoknak. Ha egyéni szempontból ez az összehasonlítás nem is állja meg a helyét, össztársadalmi szempontból érdemes elgondolnod rajta.

A művi abortusz szabadelvű gyakorlatát a legtöbb keresztyén etika elítéli, és egyedül az anya életének megmentését tartja legitim kivételnek.<sup>22</sup> Az eutanáziával (vagy orvos asszisztált öngyilkossággal) kapcsolatban az ún. önrendelkezési jog értelmezése jelenti a legfőbb etikai problémát.<sup>23</sup> Vajon kiterjedhet-e ez a halálhoz való jogra?

Ezt a dilemmát Ady sorai foglalják össze legszebben:  
„S mert szörnyűséges, lehetetlen, Hogy senkié, vagy emberé,  
Az Élet, az Élet, az Élet”<sup>24</sup>

*Szűcs Ferenc*

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Dr. Gaizler Gyula, A bioetika alapkérdései, Esso, Budapest, 1997. 34.  
<sup>2</sup> Lothar Coenen (hrg) Begriffslexikon zum Neuen Testament, 2, Brockhaus Vt. Wuppertal, 1986. 838 <sup>3</sup> Arthur Peacocke, Egy tudományos kor teológiája, Kalligram, Pozsony, 2011. 285. <sup>4</sup> Albert Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben, Grundtextaus fünf Jahrhunderten (Hans Walter Baer hrg) Vt. Beck, München (8) 2003. 21. <sup>5</sup> Kálvin, Inst. I.5.1. <sup>6</sup> A. Peacocke, 286. <sup>7</sup> Paul Tillich, Rendszeres teológia, Osiris, Budapest, 1996. 446–448. <sup>8</sup> Helmuth Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt, Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1948. 170–217. <sup>9</sup> Helmuth Thielicke, uo. <sup>10</sup> Jürgen Moltmann, God in Creation, A New Theology

of Creation and the Spirit of God, Harper – Row, San Francisco (SCM 1985 után) 134–135. <sup>11</sup> Dietrich Bonhoeffer, Etika, Útkészítés és bevonulás, Exit, Kolozsvár, 2015. 196. <sup>12</sup> Hans Jörg Hemminger, Die Suche nach Realitaet in der Naturwissenschaft und im Glauben, in: Kerygma und Dogma 33. 1987/4. 270–278. <sup>13</sup> Kiszely István, A Föld népei, 1. Gondolat, Budapest, 1979. 11. <sup>14</sup> Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, EVI, Berlin, 1956. 61–62. <sup>15</sup> L. P. Moreland, Scott Rae, Body and Soul, Human Nature and the Crisis in Ethics, Inter Varsity Press, 2000. 220 k. <sup>16</sup> Gaizler, 27kk. <sup>17</sup> Arthur Rich, Wirtschaftsethik, I. Grundlagen in theologischer Perspektive, (4. Aufl. 1991) Gütersloher Vt. Gütersloh, 1984. 72. <sup>18</sup> Ronald S. Cole – Turner, Is Genetic Engineering co-Creation? Theology Today, Vol. XLIV. 3 / 1987/ 338.kk. <sup>19</sup> Madách Imre, Az ember tragédiája, I. szín. Lucifer: „Az ember ezt, ha egykor ellesi, Vegykonyhájában szintén megteszi, Te nagy konyhádba helyezéd embered ... S elnézed neki, hogy kontárkodik, Kotyvaszt s magát Istennek képzeli.” <sup>20</sup> Scott B. Rae, Erkölcsei döntések, Bevezetés az etikába, Harmat, Budapest, 2015. 205 k. <sup>21</sup> Ronald S. Cole – Turner 344 <sup>22</sup> Dr. Szűcs Ferenc, Teológiai etika, Budapest, 1993. 227kk. <sup>23</sup> Scott B. Rae 229kk. <sup>24</sup> Ady Endre, Menekülés az Úrhoz

## A bioetika bibliai teológiai szempontjai

Teljesen jogosan hangzott el a felkérés mellett a kérdés: lehet-e bibliai alapokról beszélni a bioetika kérdéseiben? Hiszen azok a kérdések, amelyekkel a bioetika foglalkozik, magában a Bibliában nemigen fordulnak elő (kevés kivételtől eltekintve). Ez nyilván így van; viszont ettől nem kell megijedni, hiszen így volt már más kérdésekben is, amikor pedig a keresztyén egyházaknak sikerült egyértelmű, s egyöntetű választ adni. Csak egyetlen példát hadd említsek: atombomba se szerepel a Bibliában, mégis különösebb teológiai trükközés nélkül sikerült kimondania M. Niemöllernek azóta híressé vált vótumát, miszerint nem tud elképzelni olyan helyzetet, amelyben a Szentlélek azt sugallná, hogy most egy atombombát kell ledobni. Ez mindenki számára érthető volt, ráadásul a hidegháború idején hangzott el! Bármennyire egyszerű tehát a válasz, nyilvánvaló, hogy az eljárás egyfajta absztrakciót, utána pedig egy aktualizációt igényel: először bibliai alapon azokat az etikai elveket dolgozzuk ki, amelyek cselekvéseinket irányítják, majd ugyanezen elveket alkalmazzuk azokra a helyzetekre, amelyek a mindenkori jelenben kialakultak.<sup>1</sup> Ez a kettős eljárás már pedig egyáltalán nem új a keresztyénség történetében – voltaképpen a reformáció óta folyamatosan megfigyelhető, sőt egyáltalán nem a reformáció újítása. Különösen az egyházi atyák iratainak vizsgálata, ezek között is Chrysostomos írásai foglalkoznak olyan kérdésekkel, amelyek a mai bioetikában is relevánsak – ám ezzel most nem akarunk foglalkozni. Csupán annyit jegyeznék meg, hogy érdekes az is, hogy miért történik meg ez az említett iratokban. A válasz az, hogy a keresztyénség találkozása a pogány (görög-római) etikával tette szükségessé, hogy az egyházatyák pontosítsák nézeteiket. A helyzet ma nagyban hasonlít, hiszen a bioetika egy sor olyan szakmai kérdést is fölvet, amit szekuláris szakemberek (orvosok, biológusok, szociológusok) tárgyalnak – és válaszolnak meg, vagy nyitva hagynak. A teológus részben számíthat arra, hogy segítségét ezek az emberek örömmel fogadják, de számolnia kell azzal is, hogy némelyek bizonyos állásfoglalásukat inkább zavarónak tartják. A legrosszabb, ami keresztyén részről történhet megítélésem szerint az, ha a sokszor valóban vitában álló teológiai irányzatok bioetikai kérdésekben is hadba vonulnának egymás ellen – ez a hitelképességünket teljesen lerontaná.

Anélkül, hogy a rendszeres teológia területére tévednék, említem, hogy vonatkozási pontként H. T. Engelhardt<sup>2</sup> könyvét használtam, aki az alábbi kérdésköröket említi: prokreáció (születésszabályozás), klónozás, abortusz, premaritális szex, szenvedés (betegség és gyógyítás), kezelés elfogadása vagy visszautasítása, transzplantáció, öngyilkosság, eutanázia, csodálatos gyógyulások. Ha jól látom, ezek mind az élet és halál határain mozgó kérdések, akár az élet elejére, akár az élet végére vonatkoznak. Az élet és halál mezsgyéje mindig is érdekes volt az emberek számára: ember „előállítását” már a középkorban is napirenden volt, ill. az életelixír keresése hasonlóképpen a pszeudo-tudományos tevékenység középpontjában állt. S hogy visszautaljunk az egyházi atyákra: nyilván missziói szempontból is fontos volt, hogy a keresztyének példás hűséggel éltek a házasságban és szépen nevelték gyermekeiket, ill. hogy betegeikről és öregeikről szeretettel gondoskodtak – ezt már A. von Harnack is megállapította. Ennek hátterében nem bioetikai megfontolások, hanem az evangélium üzenete állt. Röviden: ha keresztyének beszélnek bioetikáról, az üzenetet ismételtelen át kell gondolniuk! Ha pedig a fenti felsorolásra tekintünk, akkor nyilvánvaló az is, hogy az élet és halál mezsgyéjén mozgó kérdések kapcsán első sorban azt kell tisztáznunk, hogy mit értünk a Biblia szellemében ezen a két fogalmon. Itt viszont keresztyén ember a Bibliát tartja meghatározónak – még ha oly sok technikai kérdés meg is változott az elmúlt időkben!

Talán először a halált nézzük – ez tűnik egyszerűbbnek, bár ezt sem könnyű néhány mondatban összefoglalni. Szerencsés, ha az ókori keleti környezetre figyelünk, hiszen az összehasonlítás sokszor értelmessé tesz nehezen érthető dolgokat is. A kánaáni népek fölfogása gazdag túlvilági életet föltételez a halál után; voltaképpen ugyanolyan gazdagot, mint ez evilági élet, csak mi ezt nem láthatjuk.<sup>3</sup> Úgy néz ki az ember élete, mint ha egy hegyre fölfelé menne élete végéig, a halál pillanatában eléri a csúcst, majd ezután a hegy másik oldalán folytatja útját – oda mi nem láthatunk el! Ennek ellenére lehetséges a kommunikáció a túlvilággal, csak speciális technikák szükségesek hozzá, úgy mint látomások, halottidézők, extatikusok munkássága. Az izraeli tudat már pedig pont ezt tiltja a leghatározottabban: főként a deuteronomiumi törvényben olvashat-



juk, hogy az ilyen praktikákhoz folyamodókra haláltünet vár. Az izraeli tudat szerint az élet (a bűneset utáni élet) korlátok közé van szorítva: 120 évre korlátozza az 1Móz 6,3 az ember életét. Ez azt jelenti, hogy nincs kibúvó: a korlátok között kell az ember mindazt a jót és rosszat megtapasztalja, ill. megtegye, amit az élet tartogathat számára. Még a babiloni királyra is áll az Ézs 14,11 szerint: „Férgek a derékaljad, pondrók a takaród!” – riasztóan naturális kép ez a seólról! Csupán a késői időben fordul elő, a Makkabeus-háborúk idején, hogy Isten feltámadást is adhat – de nem mindenkinek, hanem csak a nagy, eszkatológikus háborúban részt vevőknek. „Az okosok fényleni fognak, mint a fénylő égbolt” (Dán 12,3). Mindez azonban semmit nem von le az élet korlátozott jellegéből. – Az Újszövetség idején egészen más a kép! A görög-római világnak egészen részletes nézetei vannak az alvilágról, ahova Khárón ladikján jutunk el. Az örökkévalóság persze elérhető a misztériumvallások szerint, de csak a test teljes megtagadása, a lélek (pneuma) kiszabadulása által, amit csak a megvilágosulás/megváltás elérése révén lehetséges. Miként az Ószövetség is elhatárolódott kora és környezete vallásos nézeteitől, úgy Pál apostol is mindenféle spiritualizálást elutasít, s hangsúlyozza Jézus történeti feltámadását, ill. a testi föltámadást (igazi sibbólet ez a gnósztikusok számára)!<sup>4</sup> Ráadásul a feltámadáshit a keresztyén hit középpontjába kerül – aki ebben nem hisz, az nem nevezheti magát keresztyénnek! A. von Harnack igen találóan mondja: a misztériumvallások elvetették a magot, de a keresztyénség aratta le a termést. – Hogyan értelmezi a halált Pál apostol? Ő maga saját érzéseiről és hitéről így vall a Fil 1,23 szerint: szeretne elköltözni és Krisztussal lenni (bár most még e testben kell megmaradnia a gyülekezet miatt). A keresztyénség számára tehát a halál (bár nem vitás, hogy végső ellenség) a szün Khrisztó einai, Krisztussal való lét – így mondja ezt Szepteteki János éneke is másfél évezred után. Világos, hogy a halál, mint ellenség, le van győzve; ugyanitt a 21. versben olvassuk: „Nekem az élet Krisztus, és a meghalás nyereség!” Nem csak a korabeli görög-római világ számára volt ez provokatív új, hanem meglehetősen idegenül hat a mai ember gondolkodásában is!

Mindezt azért fontos így átgondolnunk, mert ezek a gondolatok mutatják, hogy a keresztyénség az életet is egészen másként értelmezi – az egyik mondatban Pál számára az élet azonos Krisztussal, a halál pedig megszűnik rossznak lenni, hiszen Krisztusban lehetünk. Az életet tárgyalni azért nehezebb, mint a halált, mert ha a Jn 10,10 bizonyosságát nézzük: Jézus Krisztus azért jött, hogy az embereknek életük legyen és bővülködjenek (bőségben éljenek: perisszon ekhószin). Úgy gondolom, sokan vannak közöttünk, akik az EVT 1983-as, vancoveri nagygyűlésére emlékeznek, ahol éppen a Jn 10,10 volt a központi téma.<sup>5</sup> Az alapvető kérdés itt természetesen, hogy mit ért itt az evangélium a zóé = élet szón: vajon az örökéletről szól, vagy a fizikai életéről? A Jn 11 már Lázár feltámasztásáról szól; biológiai életet ad Jézus, halott embert támaszt fel! Ugyanakkor azonban éppen a Jn 11,25 ezt is mondja: „aki hisz énbenem, ha meghal is, él.” Tehát nem csak biológiai élet, hanem örökélet is! A kettő nem választható el Jézus üzenetében! Nemrégiben kellett néhány mondatot megfogalmaznom a Föld túlnépesedése kapcsán, keresztyén szempontból – ott is csak erre tudtam utalni: súlyos hiba csupán számokat említenünk, ha emberekről van szó. Qualitas non numeratur, sed ponderatur! Az ember nem csak energiát használ fel, nem csak fogyaszt, hanem életlehetőségeket is tud termelni; miért nem ezt hangsúlyozzuk? Nem a szám, hanem a minőség számít!

Úgy gondolom, keresztyének és nem keresztyének között is lehet egyetértés abban, hogy az élet minősége kell új hangsúlyt

nyerjen. Mi azt mondjuk: Jézus Krisztus az éhezőt megelégtette kenyérrrel, de nem a gazdagok vagyonát gyarapította, sőt éppenséggel azt mondta, hogy a minőségi élet elérése gazdagnak még nehezebb, mint a tú fokán átmenni a tevének. Szekuláris ember pedig nyilván egyetért azzal, hogy az élet minőségét a szegénység a világ nagyobbik felén rombolja; de a gazdag felén sincs garantálva: pszichikai, s főleg spirituális kérdésekben sokszor még szegényebbek, mint az előző, szükséglet szenvedők tömege. Az élet testi és lelki oldala összetartozik! Ehhez bibliai alapon talán még egyet szeretnék hozzáfűzni: a páli szün nagyon fontos az élet értelmezésében. Fentebb idéztük, hogy Pál kíván elköltözni, hogy Krisztussal lehessen; de éppenséggel nem sürgeti az elköltözést, hiszen „miattatok” jobb testben maradni még. Szün Khrisztó einai, de en Khrisztó einai szün... – mindkettő igaz! Az élet radikális voltával ugyan egyet lehet érteni, de a szűkkeblűen individualisztikus felfogása az életnek már hamis: nem egyszerűen az én életem az élet – az én életem része mások életének is, az élethez hozzátartozik az is, ahogy téged mások megélnék! Talán ezért van az, hogy jogilag oly nehéz szabályozni a bioetika kérdéseit, hiszen a jog mindig jogalanyokat feltételez, s azok kötelességeit, ill. szabadságát keresi. Az életet így nem lehet definiálni – s ebből talán az következik, hogy a tiltások és parancsolatok eszközével sokszor nehéz bioetikai kérdéseket megközelíteni. Ugyanígy zsákutcának tarthatjuk a fentiek értelmében a kizárólag természeti törvénnyel való érvelést (ami a római-katolikus egyháznál gyakorta előfordul), de a racionalitás elve is (ami inkább szekuláris gondolkodóknál fordul elő) szintén nem lehet kielégítő. Ezzel szemben az élet teljességének keresése (ide értve más ember életét is!) jó integrációt jelenthet – igaz, ekkor az igen és nem computer-típusú válaszai nehezebbek lesznek!

S talán most néhány példát említsünk az Engelhardt által felsoroltak közül! Állandó vita, s az is marad még hosszú ideig, az élet keletkezése körüli etika: a születésszabályozás. Úgy gondolom, amíg a vita az „ezt szabad, ezt pedig nem” körül forog, addig vitatkozni is fogunk. Az élet teljességéhez a felek egymás iránti szeretete hozzátartozik, amelynek gyümölcse van – nyilván már itt láthatunk súlyos problémákat a modern ember erkölcsében, de ez inkább a szexuáletika körébe tartozik. Az élet teljességéhez nyilván hozzátartozik egy egész család, sőt a tágabb közösség is (így a gyülekezet is, ami befogadja az újszülöttet). Felelős döntést hozni csak ennek fényében lehet – a „mein Bauch gehört mir” megközelítése helytelen. Ugyanakkor azonban döntés kérdése, hogy mikor sértül az élet teljessége. Talán egy konkrét példa – értékelés nélkül; lehet róla vitatkozni! Újabban ismételt szóvá teszik a II. világháborúban megerőszkolt nők esetét. Nagyapám, aki falusi lelkész volt ekkor, szintén tapasztalt ilyet – miért is lett volna az ő faluja kivétel? Számára az abortusz egyszerűen nem létező opció volt, de egy ilyen esetben határozottan az abortusz mellett foglalt állást: nem kívánt, a nem szerelemből származó születés, ami egy asszony, egy család egész életét tenné tönkre. Tudom, római-katolikus felfogás szerint ez helytelen; ugyanakkor azt is látom, hogy egy ilyen helyzetben ítélkezéssel nem tudunk problémát megoldani.

Klónozás: itt úgy érzem, egészen rossz irányba haladunk. Gazdik szeretnék elpusztult állatukat újraéleszteni, hadsereg mintájára sok embert előállítani – ezek mind éppenséggel nem a meglévő élet kiteljesedését jelentik, hiszen az élethez nem csak genetikai adottságok, hanem a megélt élet és a feldolgozott élmények is hozzátartoznak. Ezzel szemben halad, de csak csigalassúsággal a szövetenyészetek gyógyászati felhasználása, ill. annak kísérletezése, ami éppenséggel a meglévő élet kiteljesedését jelentené.

Transzplantáció: keresztyén részről több kifogást is hal-  
lani – például, hogy az átültetett szerv a donor tulajdonságát  
is átviszi a másik emberbe. Itt azért meg kell jegyezni, hogy  
transzplantációra általában akkor kerül sor, amikor már valaki  
életveszélyben van – ekkor pedig az említett szempont eltö-  
pül az élet megmentésének fő szempontja mellett.

Génmódosítás: itt ismét a gyógyítás szempontjait említem  
először. Ha egy genetikailag kódolt betegséget sikerül eleve  
kiiktatni, akkor aligha hiszem, hogy kifogást lehetne emelni  
e módszer ellen. Sajnos azonban a génmódosítás éppenséggel  
mennyiségi szempontok szerint is számításba jön (első sorban  
állatok és növények esetében). Ekkor azonban inkább veszé-  
lyes, de ezen túl: óriási problémát jelent, hogy a génmódosítá-  
ással létrejött új alfajok és egyedek milyen modellt követnek.  
Ismét azt kell mondjam: sajnálatos, de a múlt rossz példákat  
rejt. A keresztezéssel létrejött új fajták (pl. kutyák) kizárólag  
külsődleges szempont szerint keletkeztek. Ha erre használjuk a  
génmódosítást, akkor félok, hogy sokszor nem Isten munkatársa,  
hanem csak kontár lesz az ember...

Orvosi kezelés, ill. annak visszautasítása: itt látszólag érvé-  
nyes az elv, miszerint a posse ad esse valet obligatio – amit  
meg lehet, azt meg is kell tenni. Probléma nem is ezzel van,  
hanem inkább azzal, hogy az orvosi beavatkozások nem men-  
tesek a mellékhatásoktól. Ilyenkor az orvosnak kell vállalnia  
olyan döntéseket szaktudása révén, amelyeket a páciensnek  
kellene – vagy talán még ő sem vállalhatna? Ez a kérdés azon-  
ban ismét az etika egyik speciális bugyra, amire itt nem kell  
kitérnünk. Csupán egy példát említek, Czeizel Endre nyomán,  
aki olyan esetről számolt be, amikor egy rákos asszony akarta  
megszülni gyermekét. Világos a dilemma: a terhesség nagyon  
veszélyezteteti az asszony túlélési esélyeit, rövidíti az életét.  
Az orvos itt kellő felvilágosítást adott – majd segédkezet nyújtott.  
Az asszony pedig döntött: megszülte a gyermekét; félév múlva  
meghalt. Czeizel Endre végig látogatta az asszonyt, s ahogy el-  
mondta: látta azt a boldogságot, ahogy az anya fürdette a gyer-  
mekét. Az élet, a biológiai élet rövidebb lett, de beteljesedett  
élet volt.

Ez átvézet az eutanázia sokat vitatott kérdéséhez bennün-  
ket. Vita volt és lesz, csakúgy, mint az élet keletkezésénél. Az  
ellentétes nézetek egyik fele a szenvedés megrövidítése, az  
együttérzés mellett teszi le a voksot (így már 100 évvel ezelőtt  
R. M. du Gard is a Thibault-család című regényben). A má-  
sik fele azt kérdi: kinek van joga ezt eldönteni? Még a páci-  
ensnek sem! Persze, még jobban megnehezíti az is a kérdést,  
hogy a pszichikai betegségek miatti öngyilkosságok száma is  
hihetetlen mértékben megnőtt – az ítékezés itt mit sem segít,  
hiszen segítség kellene inkább. Én úgy látom, hogy az integrá-  
ciót nagyon megnehezíti, hogy nem nagyon tudjuk eldönteni,  
lehet-e más mondani a társadalomban, mint amit mi magunk  
magunkra nézve természetesnek tartunk. Hívő ember számára  
természetes, hogy ha az Atya hív – akkor megyünk, s mi is  
(Pálhoz hasonlóan) Krisztussal leszünk. Öngyilkosság és euta-  
názia föl se merül a hit talaján, vagy ha igen, akkor az a nagy  
kivétel, amit szabályozni aligha lehet. A társadalomban viszont  
annál gyakoribb ez a kérdés, és szabályozás híján nem lehet  
róla véleményt mondani. Szokás ugyan különbséget tenni aktív  
és passzív eutanázia között, de nyilván a passzív eutanázia or-  
vosi kérdés: orvos (sőt orvosi konzílium) tudja eldönteni, hogy  
valóban lekapcsolhatók-e a gépek agyhalál beállta esetén. Az  
viszont érdekes párhuzam, hogy a Római Birodalomban mind  
az abortuszt, mind az eutanáziát alkalmazták, az öngyilkosság  
gyakori volt, ám eközben a keresztyén közösség radikálisan  
nem alkalmazza ezeket, ugyanakkor pedig elvi tiltást sem vezet  
be ellenük... – Megoldást nem tudok mondani. Megértem, ha

szenvedés vagy kiüresedés folytán némelyek az életüket nem  
akarják megtartani. Viszont talán sehol nem lesz olyan hang-  
súlyos, mint itt az a bizonyos páli szün: az élet több mint a  
biológiai lét radikalitása. Lehet, hogy egy megtört és pisláko-  
ló élet másvalaki számára még mindig értékes? Jézus Krisztus  
számára egészen bizonyosan, de egész érthetően, szekulárisan  
is jelen van ez a valóság. Ha valaki olvasta Jókaitól a Fekete  
gyémántok regényt: Evelina nyomorék testvérét kívánja gyó-  
gyíttatni Bécsben, s mikor testvére mégis meghal, akkor nem  
kell a bécsi karrier; visszavédlik Evilává, s visszamegy a bá-  
nyába dolgozni. S ha az eutanázia olyan gyakori kérdés lesz ma  
a fejlett világban, akkor az én kérdésem inkább a környezethez  
(társadalomhoz) irányul: miért van az, hogy valaki mellette el  
akarja dobni saját életét? Ragaszkodom hozzá: ez a fontosabb  
kérdés, a jogi szabályozás kérdése csak ezután jöhet.

Záró megjegyzés: én úgy látom, hogy az egyházak inkább  
csak érzik, és ennek megfelelően gyakorolják is, amit mondok,  
nevezetesen, hogy nagyon fontos az élet megszgyéjének érte-  
lmezése, vizsgálata. Viszont az egyház akkor jár el helyesen,  
ha nem is annyira ezzel, hanem inkább az élet megszgyéjén lévő  
emberekkel foglalkozik. Tehát: fontos kérdés a születésszabá-  
lyozás, de még fontosabb, hogy a már megszületett élet, a gyer-  
mekek élete teljes élet legyen – a szó anyagi és lelki értelmében  
együtt. A gyermekékezés számomra éppúgy sibbolejt, mint a  
lelki, szellemi értékektől megfosztott gyermek léte. Ugyanígy  
hangsúlyos számomra az is, hogy azoknak az élete, akik talán  
testileg már öregek és gyengék, mégis teljes életük legyen.  
Sibbolejt itt a szükséglet szenvedő öreg, de legalább olyan fontos,  
hogy a teljességet a család és társadalom közösségében  
éljék meg azok, akik tőlünk elköltözni készülnek. S csupán em-  
lékeztetni kívánok: az 1. és 2. században e két mozzanathnak a  
terjedő keresztyénség esetében missziói értékük is volt.

*Karasszon István*

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Jelen alkalmunk nem olyan természetű, hogy ennek folyamatát a  
maga teljességében bemutassuk, inkább csak példaként szeretném idé-  
zni H.-D. Wendland könyvét: *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen:  
Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. A szerző a bevezetésben röviden, ám  
annál érthetőbben és szebben végzi el ezt az utat, amikor kijelenti, hogy  
az újszövetségi etika értelmezésében elengedhetetlen 1) az a hit, hogy  
az iratok tartalmazzák Isten akaratát; 2) s az a hit, hogy Jézus Krisztus  
által ismerjük meg ezt az akaratot. 3) Szintén nem szabad elfelejtenünk,  
hogy az újszövetségi szövegek etikai potenciálja a Krisztus-követők, az  
egyház számára útmutató; ill. 4) hogy ennek az etikának értelemszerű  
határt szab az eszkhaton: csak addig érvényes, amíg Krisztus visszajön,  
ill. ennek fényében határozza meg a „mit tegyünk” kérdéseit. – Úgy  
gondolom, világosan látható itt, hogy ez a négy pont mind absztrakciót  
jelent, ugyanakkor olyan elvonatkoztatást a konkrétól, amiben jelen  
van az újra aktualizálás potenciálja is. <sup>2</sup> *The Foundations of Christian  
Bioethics*, Lisse et al.: Swets & Zeitlinger, 2000. <sup>3</sup> Erről talán nem túl  
sokat írtak eleddig magyarul! Érdeklődő viszont jó információt nyer-  
het B. B. Schmidt könyvéből: *Israel's Beneficent Dead. Ancestor  
Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*,  
Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1994. – Nagyon rövid formá-  
ban azért néhány gondolatot megfogalmaztam erről egy előadásban:  
Az ugariti vallás, in: Molnár János/Lévai Attila (szerk.), *Vallások az  
ókori Izrael környezetében*, Szentendre: TPM, 2013, 77–89. <sup>4</sup> A gnózis  
és a keresztyénség kapcsolata igen szerteágazó kérdés. Ha valaki még-  
is frappáns jellemzést akar erről a meglehetősen dialektikus kapcsolat-  
ról olvasni, akkor változatlanul W. Schmithals könyvét ajánlhatjuk: *Die  
Gnosis in Korinth*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. <sup>5</sup> Talán  
a jelen lévők közül is emlékeznek még erre néhányan! Akik nem, utá-  
na olvashatnak a H. E. Fey által kiadott *A History of the Ecumenical  
Movement*, II. kötetében (Geneva: WCC Publications, 2004).

# Komplex támadás a nemi erkölcs ellen?

## A homoszexualitás megítélése Kálvin János teológiai és jogi gondolkozásában<sup>1</sup>

### Bevezetés

A *Registres du Conseil de Genève* fennmaradt jegyzőkönyvei szerint csaknem tíz esztendővel a nagy reformátor, Kálvin János (Jean Calvin) halála után, 1575. május 17-én Jean Trembley, a Saint Gervais és Saint Pierre gyülekezetek lelkipásztora viharos ígéhirdetésében a fiatal városállam morális életét Sodoma és Gomora lakosságának romlottságához hasonlította.<sup>2</sup> Ígéhirdetése városzerte visszatetszést keltett. Polgárok százai vonultak az utcára és a felmentését követelték. Kérdés azonban, hogy minek volt köszönhető a Béza Theodor család-jához is közel álló, „lánglelkű” prédikátor határozott fellépése, hiszen a helyi lakosság erkölcsi helyzetét és magaviseletét vizsgáló források szerint Genfben csak elvétve fordultak elő a sodomiával kapcsolatos bűnesetek.<sup>3</sup> Ám a reformátor sokszínű egyház- és társadalomformáló szolgálatára vonatkozó cikkek, tanulmányok és monográfiák nyomán jelentős kérdés az is, hogy vajon miképpen tekintett Kálvin a homoszexualitás teológiai, etikai és jogi megítélésére.<sup>4</sup> A kérdéskör vizsgálatára relevánsnak mutatkozik, annál is inkább, mert napjainkig csupán három kutató, William E. Monter, William G. Naphy és Alida Leni Sewell<sup>5</sup> foglalkozott részletesen a kora újkori homoszexualitással kapcsolatos genfi bűncselekmények – elsősorban történeti – értékelésével.

### 1. Előzetes megjegyzések

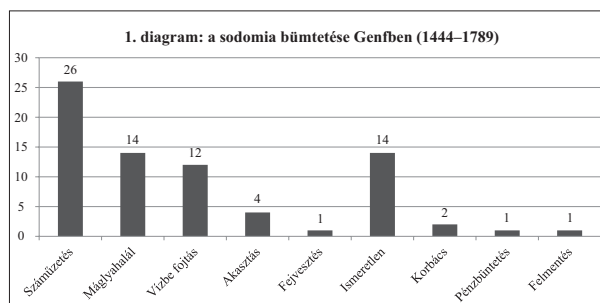
Habár a sodomia fogalmának taxatív meghatározásával mindmáig adós a bölcsészettudomány,<sup>6</sup> a rendelkezésre álló társadalom- és egyháztörténeti kutatások alapján, mégis öt markáns tényező figyelhető meg.<sup>7</sup> (1.) A sodomia egy olyan összetett jogi és teológiai gyűjtőfogalom, mely Kálvin korában a különböző térségek szerint, különböző dolgokat jelentett: a városi férfiak esetében homoszexualitást, a vidékieknél pedig még az állatokkal folytatott bestialitást is. A nők nemi élete kapcsán ugyancsak megfigyelhető volt a fajtalanság mindkét változata. (2.) Megannyi korabeli jegyzőkönyv és hivatalos irat bizonyítja, hogy az Alpok túloldalán, számos itáliai nagyvárosban léteztek ún. homoszexuális férfi szubkultúrák, főleg a cölibátus kötelezettsége és az egyre inkább kitolódó házasságkötési életkor miatt. (3.) A sodomia cselekményeit nemcsak a nagyvárosokban, de vidéken is szigorú büntetéssel rendelték szankcionálni, mely jelentős visszatartó erővel bírt. (4.) A protestantizmus, valamint a katolikus megújulás idején a sodomiát olyan vegyes összetételű bűnnek, eretnekségnek tekintették, melyben a világi felsőbbtség mellett, az egyház is vizsgálódhatott.<sup>8</sup> (5.) A kérdéskör jogi megítélésében pedig nagyfokú szerepet játszott a *Római jog* késő középkori „újrafelfedezése”. Ugyanis a római felfogás gyökeresen ellenkezett a hellén világgal. A görögök szerint, ami szép, az jó is, ezért ha valakinek tetszik a hasonnemű személy, akkor miért ne élvezné ki azzal a testi kapcsolatot.<sup>9</sup> Ezzel szemben a római köztársaság korában már sokkal súlyosabban rendelték büntetni az effajta cselekményeket, mint a másneműekkel történő paráználkodást vagy házasságtörést.<sup>10</sup> Így Constantinus császár (272–337) arra, aki az azonos neműt kihasználta, halálbüntetést és vagyoneklobzást mondott ki. Constantius (325–354) idején pedig már mindkét felet halállal büntették.

Ám később, Justinianus (482–565) *Institúciói* is a szankciók súlyosságáról tanúskodnak,<sup>11</sup> melyek szerint „nemcsak a mások házasságlete elleni merényleket kell büntetni fejevesztéssel, hanem azokat is, akik férfiakkal természetellenes viszonyt űzni merészelnék”.<sup>12</sup>

Izgalmas kérdés tehát, hogy genfi szolgálata idején miképpen szembesült a jogot és teológiát végzett Kálvin a sodomia egy fajtájának tekinthető homoszexualitással, azaz az azonos nemű személyek közötti nemi érintkezés problémájával?

### 2. Források, tények és adatok

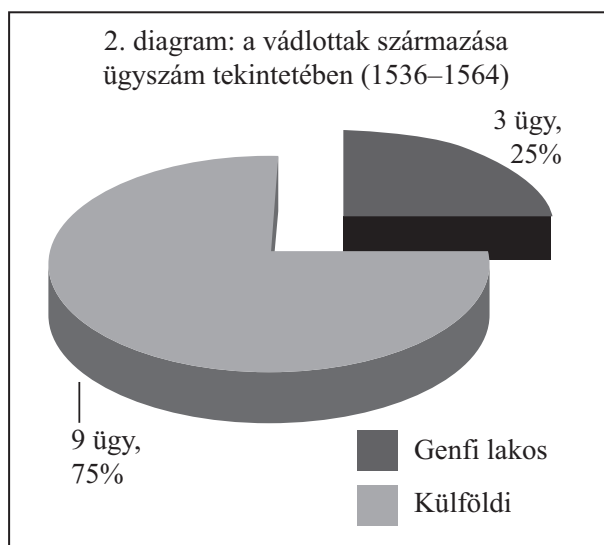
A genfi társadalom történetét, valamint a reformátor hagyatékát vizsgáló kurrens források nyomán megállapítható, hogy André Biéler,<sup>13</sup> Robert M. Kingdon,<sup>14</sup> Harro Höpfl<sup>15</sup> és John de Witte<sup>16</sup> sem foglalkozott mélyrehatóan a sodomiával kapcsolatos bűnesetek feltárásával és elemzésével. Nem is szólva a *The Calvin Handbook* jubileumi kötetének házasság és családteológiai fejezetéről!<sup>17</sup> Ennek okán, nagy jelentőséggel bírnak William E. Monter<sup>18</sup> és William G. Naphy<sup>19</sup> kutatásai, melyek részletesen tárgyalják a homoszexualitással, pedofíliával és bestialitással kapcsolatos genfi bűnpereket. Ám Monter dolgozatának még különleges értékét adja az a függelék is, mely 1444 és 1789 között dátum, ítélet és elkövető szerint felsorolja a sodomiával kapcsolatos eseteket (ld. ehhez a tanulmány 2. táblázatát). Ugyanis kutatásai alapján látható, hogy a közel 350 esztendő alatt, nemi fajtalanság miatt 75 ügyben, mindösszesen 78 vádlottal szemben járt el a *Kistanács* (Petit Conseil). Ennek során 26 száműzetési, 31 halálos (14 máglya, 12 vízbe fojtás, 4 akasztás, 1 lefejezés), 14 ismeretlen, 2 korbács-, valamint 1–1 pénzbüntetéssel és felmentéssel járó ítélet született. Így az effajta ügyekben hozott döntések közel fele (31/75=41,3%) biztosan halálos ítélet volt (ld. Monter 1974-es kutatásához a tanulmány 1. diagramját,<sup>20</sup> melynek adatsorát 2002-ben Naphy jelentősen pontosította: ld. az 1. táblázatot). Itt jegyezzük meg, hogy a Genfhez közeli Fribourg városában sem volt kedvezőbb a helyzet, hiszen a rendelkezésre álló feljegyzések szerint 1599 és 1648 között mindösszesen 32 sodomiával kapcsolatos ügyet tárgyalt a városi Tanács, melyek közül a legtöbb ráadásul bestialitással állt összefüggésben. S mert az esetek többségében a sodomiához más, komolyabb bűncselekmények is járultak, úgy, mint pl. boszorkányság, vérfertőzés, vagy éppen házasságtörés, az elkövetők többségét halállal sújtották.<sup>21</sup> (1. diagram)



Amennyiben a statisztika alapján a vizsgált időszak Kálvin genfi szolgálatának (1536–1564) idejére kerül szűkítésre, meg-



állapítható, hogy 12 ügyben 5 száműzetési, 5 halálos és 2 korbácsbüntetéses (4 fő) ítéletet hoztak. Ám az adatsorokat összehasonlítva kimutatható: a reformátor fellépésének teljes, közel harminc évét felölelő időszakára is igaz, hogy a sodomiával kapcsolatos ügyek közel felében (5/12=41,6%) halálos ítélet született.<sup>22</sup> Kálvin előtt tehát legkevesebb 5 fajtalanságot illető halálos ítélet volt ismeretes, de érdekes adalék, hogy a vádlottak közül csupán 4-en (Naphy alapján valójában 5-en) voltak genfi polgárok, ráadásul iskolás fiúk (ld. ehhez később Kálvin és társai jogi szakvéleményét). Az ő esetükben a fiatal korra való hivatkozással a *Kistanács* eltekintett a komolyabb büntetés foganatosításától, „csupán” megkorbácsoltattak. A másik 8 személy ellenben francia menekült volt, akikre pedig száműzetés várt. A reformátor működése alatt a vádlottak származása az alábbi mintázatot követte: a genfi lakosú terheltek „elhanyagolható” számbeli aránya (ügyszám tekintetében: 3/12=25%; vádlottak tekintetében: 5/14=35,7%; ld. ehhez a tanulmány 2. diagramját) a nagy társadalmi felháborodást kiváltó 1610-es pernek<sup>23</sup> köszönhetően később jelentősen megváltozott. (2. diagram)

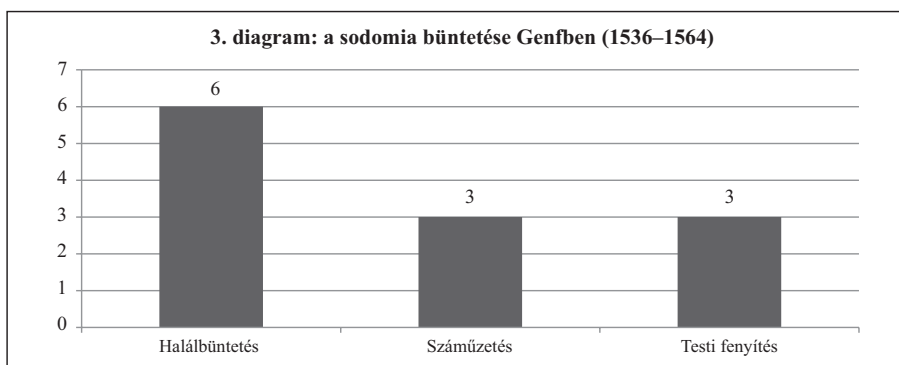


Azonban a fajtalankodással vádolt személyek többsége (összes ügy tekintetében: 34/75=45,3%; összes vádlott tekintetében: 37/78=47,4%) még később sem genfi, hanem olasz, görög vagy éppen francia polgár volt.<sup>24</sup> Ily módon érthető, hogy az 1Kor 6,9–<sup>25</sup>hoz fűzött kommentárjában (ld. később) Kálvin miért éppen a görögökkel példálózott. Monter kimutatását illetően még érdemes megjegyezni azt is, hogy csupán 9 személy vonatkozásában (összes vádlott tekintetében 9/78=11,5%) merült fel a bestialitás, és 1 nő esetében a lesbikusság (összes vádlott tekintetében: 1/78=1,28%) vádjá. Amint arról korábban szövegtünk, mindezeket a kutatási eredményeket Naphy pontosította, ekképpen: az 1542 és 1564 között lezajlott 12 per esetében az ügyek felében (6/12=50%) halálbüntetést, negyedében (3/12=25%) száműzetést, ugyancsak negyedében pedig testi fenyítést (3/12=25%) tartalmazott a *Kistanács* ítélete (ld. ehhez a tanulmány 1. táblázatát<sup>26</sup> és 3.

diagramját<sup>27</sup>). Ám kutatásai nyomán még inkább kirajzolódik, hogy a pedoffiliával és az erőszakos nemi közösüléssel kapcsolatos bűncselekmények többségében, főleg az elkövetett erőszakosság miatt, halálos ítélet született, melyet elrettentés végett, a mai fogalmaink szerint pedig a generális prevenció jegyében nagy nyilvánosság előtt hajtottak végre.

1. táblázat:  
a sodomiával kapcsolatos bűncselekmények Genfben Kálvin idején (1536–1564)

Elkövető	Év	Vádpont	Ítélet
Jean Myvioz	1542	paráznaság, sodomia	Száműzetés
Lambert Le Blanc	1554	sodomia	Fejvesztés
Iskolás gyermekek (5)	1554	sodomia	Korbács
Mathieu Durand	1555	pedoffília	Fejvesztés
Jean Levet és Gabriel Pattu	1555	pedoffília	Korbács
Guillaume Collin	1556	nemi erőszak	Fejvesztés
Thomas de Reancourt és Jacques Beudant	1561	sodomia	Száműzetés
Guillaume Branlard és	1561	sodomia	Fejvesztés (B.)
Balthasar Ramel	1561	sodomia	Száműzetés (R.)
Pierre Jobert és Thibaud Lespligny	1562	sodomia	Fejvesztés
Hozias Lamotte	1563	pedoffília	Fejvesztés
Simon Chastel, Pierre Roquet és Mathieu De Convenir	1564	sodomia	Korbács



### 3. A sodomia büntetésének jogi és teológiai-etikai megítélése Kálvinnál

#### A) A (jogi) szankcionálás szükségessége és lehetősége

Köztudott, Kálvin részt vehetett a *Kistanács* ülésein, ezért második genfi működése során megannyi sodomiával kapcsolatos perre bírt rálátással. Ilyen volt, amikor 1555-ben egy francia származású nyomdászlegényt tetten értek, miközben erőszakos módon kívánt fajtalankodni munkaadójának kiskorú fiával, melyért lefejezték.<sup>28</sup> Később pedig, amikor 1561-ben 6

francia menekült homoszexuális kapcsolatára derült fény. Azonban a reformátor műveinek vizsgálata előtt fontos kérdés még, hogy vajon a *Kistanács* jogi és teológiai szakértőként mennyire számított Kálvin szolgálataira, hiszen elsősorban a fiatal városállam egyházi és polgári rendszabályainak jogi kidolgozása miatt kezdeményezték a Strasbourgból való visszahívását.<sup>29</sup> Ezzel kapcsolatban Monter ugyancsak érdekes felismerésre jutott, hiszen a *Kistanács* jegyzőkönyvei szerint, amikor 1556-ban egy francia menekült késsel fenyegetve, fajtalan nemi kapcsolat létesítése céljából rátámadt az egyik szobatársára, a tanácsstagok három genfi „egyházjogász” véleményét is kikérték a leghelyesebb büntetés kiszabása végett. Kálvin ekkor nem volt köztük! Az első kijelentette, hogy az ilyesféle bünt nemcsak az isteni, hanem az emberi törvények is elítélik, melyet jól mutat, hogy a *Biblia* szerint Isten több várost megbüntetett emiatt, majd így folytatta: az elkövető halált érdemelne, de figyelembe kell venni, hogy ez volt az első bűncselekménye. A második jogász szintén a *Szentírásra* (Gen 19, Lev 18,22, 1Kor 6,9) majd a *Római jogra* hivatkozott, és tűzhalált javasolt. A harmadik, Germain Colladon, aki nem sokkal ezt követően részt vett a reformátor testvére, Kálvin Antal (Antoine Calvin) válóperében is,<sup>30</sup> úgy vélte, a bűncselekmény kísérlete a *Római jog* szerint azonos megítélés alá esik a már befejezett cselekménnyel, ezért ő is a tűzhalálra tett javaslatot. A *Kistanács* végül a kötél mellett döntött.<sup>31</sup>

Am egy korábbi ügyben való ítékezés nem kis fejtörést okozott a helyi magisztrátus számára. Ugyanis 1554. december 27-én sokkolta a genfi „közvéleményt”, hogy a helyi iskola, a *Collège Rive* diákjai<sup>32</sup> közül többen is homoszexuális kapcsolatot létesítettek egymással.<sup>33</sup> S mert a korabeli feljegyzések szerint úgy tűnt, a tanácsstagok a „szőnyeg alá kívánják söpörni” az ügyet, a jogászok közül Germain Colladon és Francoys Chevallier, a lelkipásztorok képviselőjében pedig Kálvin János és Abel Poupin egy részletesen kidolgozott állásfoglalást juttatott el a *Kistanács* tagjaihoz. E nyilatkozatban pedig elsősorban jogi megfontolások alapján kérvényezték határozottan a megfelelő büntetőjogi és erkölcsi szankciók alkalmazását. Tették mindezt az elrettentés, más szóval a bűnisméltés megelőzése érdekében, mind a generális (társadalom érdekében), mind pedig a speciális prevenció (elkövető érdekében) jegyében. Állásfoglalásuk első magyar nyelvű fordítása szerint:

*„Mi, akik aláírói vagyunk e dokumentumnak, tanúsítjuk azokat a vallomásokat, melyek arra az öt fiatal fiúra vonatkoznak, akik ellen a mi Tekintetes Uraink jelenlétében emeltek vádat. Mi magunk pedig felvázoltuk a sodomia elkövetésének körülményeit, mialatt kellő körültekintéssel voltunk a megfelelő tényekre és értesülésekre, melyeket átgondoltunk, megvizsgáltunk és megtárgyaltunk egymás között. A véleményünk pedig a következő: e bizonyos fiatalok ellen felhozott vádatok kellőképpen bizonyítottak tartjuk.*

*Továbbá, ez a cselekmény a legkegyetlenebb és legutálatosabb bűnök közé tartozik. Ezt egyértelműen büntetni rendeli a Szentírás és a (polgári) törvény is. Mindazonáltal, úgy véljük, az elkövetett bűn szempontjából különbség van a fiatalok között, ezért a büntetésnek is eltérőnek kell lennie. A két fiatalabb gyermek csupán elszenvedője volt a bűnnek, és roppant fiatalosága miatt bizonyára nem is értette a szükséges mértékben, milyen szörnyű és utálatos bünt követett el (rajtuk) a három idősebb fiúgyermek. Ennek ellenére, ők sem menekülhetnek el a büntetés elől, hiszen már rendelkeztek bizonyos fokú tisztánlátással és ítélőképességgel.*

*Ezért annak érdekében, hogy mind jobban megértsék*

*és emlékezzenek a vétkükre, s hogy a későbbi bűnisméltéstől visszariadjanak, a legbölcsebb eljárásnak az bizonyul, ha mindkét fiatal nyilvánosan, a Tekintetes Urak és a családtagok jelenlétében (korbáccsal vagy pálcával) megfenyítetik. Ez, a szülők jelenlétében végrehajtott büntetés majd kellőképpen elijeszti őket, hiszen a végzetes sorsuk felismerésének és a megfelelő intéseknek köszönhetően még inkább becsülni kezdik azt a kegyelmet, melyben a Tekintetes Urak által részeltettek. Avégből pedig, hogy szembesüljenek bűnük valódi súlyával, helyes dolog volna számukra megmutatni a (kegyelem nélküli) halálbüntetés lehetőségét oly módon, hogy néhány fadarabot égetnek el a szemük előtt egy máglyán, fenyegetve őket, ez vár rájuk, ha megisméltik bűnüket.*

*A három idősebb gyermekkel kapcsolatban pedig, fontolóra kell venni az életkorukat, s azt, hogy az elkövetett cselekményben bűnösnek találták őket. Külön értékelés tárgyát képezi a bűnös magatartás, valamint a gyermekek fizikai és mentális állapota. Ugyanis a múltban már kellő gyakorisággal és mélységgel elmagyarázták nekik, milyen rettenetes vétkekről is van szó. Ráadásul, mindnyájan tanúi voltak a legutóbbi sodomita<sup>34</sup> kivégzésének. A vizsgálatok során pedig ők maguk szolgáltatottak bizonyítékot bűnösségükre azzal, hogy ketten is beismerték: már korábban is paráználkodtak két kislánnyal. Mindezek értelmében nem határozunk úgy, hogy az életkoruk miatt elkerülhető volna a büntetés alkalmazása.*

*Jóllehet, némely jogszabály (precedens) a fiatal elkövetők felmentéséről rendelkezik, mégis lefektettek bizonyos szabályokat: mindazok esetében, akik mentális állapotukat tekintve éretlenek, a tudat még nem képes átfogni a cselekmények valódi súlyát. Különösen igaz ez a gyermekekre.<sup>35</sup> Azonban néhányan a serdületlen vagy serdülőök közül is felfogják a nemi bűncselekmények veszélyét, hiszen testileg már képesek arra, hogy effajta bűnöket kövessenek el. A törvény ajánlásaival szemben, mégis méltónak tartjuk őket a halálra. Mindazonáltal, bizonyára nem érdemelnek olyan kemény büntetést, mint az idősebb felnőttek, ezért nem is volna helyes az általánosan kiszabott (halál)büntetést alkalmazni. Ennek okán, egy kis enyhítést érdemelnek: máglyahalál helyett inkább vízbe fojtást.*

*Am, ha tetszik a Tekintetes Uraknak, hogy kegyelmet gyakoroljanak, az semmiképpen sem eshetik meg az elkövetők nyilvános és példálózó jellegű testi megfenyítése nélkül. A bűncselekmény elkendőzése tehát nem lehetséges. Ugyanis nagyobb veszélyt és botránkozást okoz a következmények elmaradása vagy elleplezése, mint a nyilvános és példálózó büntetés alkalmazása. Ugyanakkor azt is fontolóra kell venni, hogy mindazok, akik szemet hunynak az ilyesféle bűnök elkövetése felett – elutasítva ez által a megfelelő büntetés alkalmazását – magával az Istennel kerülnek szembe. Veszélyt jelent az is, hogy Jézus Urunk szörnyű büntetést helyezett kilátásba arra az esetre, ha valaki elrejtteni óhajtaná ezt a bűnt, az ebben való közreműködés pedig az Ő módfelett haragját vonja maga után.*

*Így, kompromisszumos megoldásként azt javasoljuk: a három idősebb ifjút a nyilvánosság előtt, az utcákon fenyítsék meg, oly módon, hogy a nyakukra kötelet tekernek. Azokon a helyeken pedig, ahol nyilvános fenyítésben részesülnek, tüzes máglya rakassék, hogy szembesüljenek azzal, milyen büntetést kíván az effajta véték, figyelmeztve őket, ez vár rájuk, ha megisméltik bűnüket. A fenyítést követően viszont ejtessenek rémületbe egy bizonyos ideig, úgy, hogy egy tetszőleges helyen láncra függesztik őket. Am később börtönbe velük, kényéren és*

vizen! Ha pedig a Tekintetes Urak jónak látják, később a hozzátartozók is élhetnek a megintés eszközével, figyelmeztetve őket a bűnisméltés következményeire.”<sup>36</sup>

A *Corpus Reformatorum*ban őrzött állásfoglalás alapján látható, hogy Kálvin városában a korabeli jogászok és lelkipásztorok a különféle erkölcsi bűnök minősítésekor általában a Római (császári) és az egyéb polgári törvényekre, mint az emberek által alkotott jogra, valamint a Bibliára, mint az isteni jog forrására hivatkoztak. Noha kétségtelen, a büntetés kiszabásakor a helyi jogászok tekintettel voltak a számukra leginkább relevánsnak tűnő ószövetségi igékre (pl. Gen 19, Lev 18,22), döntési szabadságukat, mégis határozott keretek között tartotta a bizonyára<sup>37</sup> Genfben is hatályos, V. Károly által kiadott *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) büntető kódexe. Ez az erkölcsi bűncselekmények (pl. vérfertőzés, nemi erőszak, házasságtörés, bigámia, házasságtörés vagy szűz elrablása) között tartotta számon és rendelte büntetni a fajtalanság esetét is (116. §), mégpedig halállal.<sup>38</sup> Nem véletlen, az ilyen bűncselekmények kivizsgálása alkalmával a *Konzisztórium* csupán előzetes meghallgatást tartott, majd az ügyet nyomban átadta a *Kistanács*nak ítélethozatal végett.

Jóllehet, a betérjesztett állásfoglalásban elsősorban a fajtalan cselekmény(ek) büntetőjogi megítélése dominál, ez mégsem jelenti azt, hogy Kálvin, aki előszeretettel reflektált a legkülönbözőbb morális-etikai kérdésekre, vallásos műveiben figyelmen kívül hagyta volna az efféle magatartásformák szankcionálásának kérdéseit. Tény, szexuáletikai meglátásait legfőképpen a „Ne paráználkodj!”, azaz a VII. parancsolat elméleti (kommentárok) és gyakorlati (prédikációk) magyarázatával kapcsolatos műveiben fejtette ki. Írott hagyatékát vizsgálva kitapintható, hogy a jogot végzett lelkipásztor számára igen meghatározó volt az Ószövetség történeteinek ún. „bűn és büntetés” dinamikája, ám sohasem hagyta figyelmen kívül Jézus Krisztus Újszövetségben realizálódó kegyelmi tanításait. Habár műveiben többször is visszautasította pl. az anabaptisták idealizált, tökéletes egyházra irányuló ábrándozását, hiszen jól tudta, Krisztus folyamatosan, naponként szenteli meg a hívőket,<sup>39</sup> mégis elképzelhetetlen volt számára, hogy a pásztorok és a hatóságok elnézzék az emberek erkölcselenségét. „Serényen kell igyekezniük az egyház megtisztítására”<sup>40</sup> – írta egy helyen 1555-ben. S mert Kálvin számára a hívő, hitvalló élet nem más, mint az élet istentiszteletének gyakorlati megvalósítása, mindent elkövetett annak érdekében, hogy az emberekből – a keresztyén tanítás, az egyházfegyelem és a polgári törvények segítségével – „Isten-népet” neveljen.<sup>41</sup> A genfi reformátor tehát elsősorban Isten dicsőségének a hívők magaviseletében való felragyogása érdekében tárgyalta az erkölcsi bűnök szankcionálásának kérdéskörét.

Tény, az 1Kor 6,9–11-hez fűzött igemagyarázatai (1546) szerint a sodomiát a házasságtörésnél is súlyosabb erkölcsi bűnnek tekintette Kálvin, a lehetséges büntetések terén, azonban megannyi közös vonást fedezett fel. Látható, hogy Lutherhez hasonlóan,<sup>42</sup> elméletben, ő is elfogadta a legsúlyosabb morális bűnök, így a többes fajtalankodás, a házasságtörés, valamint a homoszexualitás és pedofília halállal való büntetését. Nem is szólva azokról az erkölcsi bűnökről, melyeket erőszakos cselekmények kísértek. A Júda és Támár történetéhez (Gen 38) fűzött kommentárjában (1554) pl. nem volt kérdés számára, hogy Isten Törvénye a házasságtörést megkövetéssel (vö. Lev 20,10) rendelte büntetni. Mielőtt azonban a hitvesi paráznaság vétkét az írott jog szankcionálta volna, az emberek közösen kialakított szokásjoga tűzhalállal büntette az effajta cselekmények elkövetőit. Történt mindezt a férfi és nő szövetségi rendjének a megóvása érdekében.<sup>43</sup> Ám Kálvin a halálbüntetés szankciójának elfogadásában kétségtelenül érvé-

nyesülni engedte római jogi meglátásait is, melyek szerint a „familia” egyszerre jelentett családot és tulajdont is, ezért a házasságtörést, csakúgy, mint a mózesi törvényekben, elsősorban a férj tulajdona elleni támadásként, azaz lopásként értelmezték.<sup>44</sup> S mert a férj családon belüli magánjogi uralma majdnem korlátlan volt, a tetten ért asszonyt meg is ölhette, ha a nő bűntársa társadalmilag alacsonyabb rangú volt.<sup>45</sup> Egyéb esetben, ha az asszonyt bűnösnek találtak, rendszerint száműzték (ld. Genfben Kálvin Antal feleségének ítéletét<sup>46</sup>). A Zsid 13,4 magyarázatában (1549) azonban már nem szokásjogi, hanem sokkal inkább a házasság, mint az Istennel kötött szövetség teológiai implikációja alapján jelentette ki: „Legyen [...] alaptétel, hogy a paráznaságok nem maradnak büntetlenül, mert Isten megbosszulja azokat. [...] Isten a férfiak és nőknek Őáltala szerzett szövetségét megáldotta, ebből következik, hogy elítél és kárhozza bármilyen, attól eltérő együttélést. Ezért nemcsak a házasságtörőknek, hanem mindenféle paráznának is büntetést hirdet.”<sup>47</sup> Ám a kérdésre vonatkozó legmarkánsabb kijelentéseit „Jézus és a házasságtörő asszony” (Jn 8,1–11) történetének kibontása során publikálta a reformátor, melynek során ismét csak a házasságtörés és a lopás analógiája alapján járt el. Mindez később is meghatározó maradt a számára! Bibliamagyarázatában (1553) a cölibátus gyakorlati veszélyei miatt, azonban láthatóan fejtörést okozott számára a jézusi kegyelem és az elkövetett bűnért járó méltó büntetés között megtapasztalható jogi és teológiai feszültség feloldása. Ugyanis kommentárjának jogi érveléséből kirajzolódik, hogy „ha a házasságtörőknek elengedjük a büntetést, akkor minden bűnt felmentünk a törvényes büntetés alól. Ekkor azután minden hiúságosnak, méregkeverésnek, gyilkosságnak és lopásnak tág kaput nyitunk.”<sup>48</sup> Ezért Kálvin szerint mindazok, akik a házasságtörő asszony „felmentéséből” arra következtetnek, hogy az efféle bűnök nem méltók a halálbüntetésre, azt is állítgatnák, hogy a hagyatékot (tovaj módon) nem kell a jogos örökösök között megosztani. Ezért van, vélekedett Kálvin, hogy ha egy házasságtörő asszony „törvénytelen gyermeket csempész be, azzal nemcsak a család becsületét lopja meg, hanem elrabolja az örökség jogát is a törvényes utódtól”.<sup>49</sup> Később, teológiai reflexióinak kifejtése során pedig már azzal érvelt, hogy a halálbüntetés azért is igazolható a *Szentírás* alapján, mert a házasságtörők nem csak önmagukat becstelenítik meg, de egyszersmind megsértik az Isten szent szövetségét és törvényét is. S mert a házasságtörés megfelelő büntetések alkalmazása nélkül halálos kórként rotanáz meg az egész földet,<sup>50</sup> Krisztus nem kívánta, és nem is kívánhatta felforgatni a társadalmi ítélkezési rendjét és nem is törölte el az igazságszolgáltatás és a törvényesen kiszabott büntetések eszközeit.<sup>51</sup> Kálvin etikai főművében, az ún. *Törvény Harmóniában* (1563) is a korában kitaposott utat követte, hiszen a Deut 22,22 magyarázatában a már bemutatott Júda és Támár (Gen 38), Jézus és a házasságtörő asszony (Jn 8,1–11) történetét, valamint a *Lex Julia* elnevezésű római jogi törvényeket vizsgálva újra és újra hangsúlyozta, hogy a házasságtörésért – a „régiek” szerint – mindig is halálbüntetés járt.<sup>52</sup> Kétségtelen ugyan, Dávid királyt a genfi reformátor személyes példaképének tekintette, a Betsabéval való házasságtörése (2Sám 11) felett tartott egyházi beszédeiben (1562), mégis szomorúan jelentette ki, hogy az elkövetett szégyenletesség miatt Dávid felette méltó lett volna a halálbüntetésre. Releváns teológiai és jogi érvelésének szövegében ismét csak párhuzamot vont a házasságtörés, valamint a lopás és a gyilkosság között, mondván: „amikor lopásról van szó, mindenki elismeri, hogy büntetést kell alkalmazni, hiszen a tolvajlás sehol sem tűrhető el az emberek között. A házasságtörés pedig utálatosság, ezért még a szégyentelenség között sem akad olyan, aki tagadni merné



annak bűnös voltát. Éppen úgy, mint a rablás esetében”.<sup>53</sup> Igaz mindez a király bűnös tetteire is, aki Úriás „törvényes feleségét magához ragadta, amiért méltán nevezeték házasságtörőnek és tolvajnak Isten előtt”.<sup>54</sup> Dávid példája azonban Kálvin látása szerint rámutat, a házasságtörés némely szempontból súlyosabb bűn is, mint a lopás, hiszen egy tolvaj esetében könnyedén felmerülhet, hogy „nem volt más választása, hiszen e nélkül képtelen lett volna előteremnie a napi betevőjét, magyarázása szerint a szükség vitte rá a bűnelkövetésre. Ám, ha a bíróság előtt hatástanal az effajta érvelés, akkor vajon milyen enyhítő körülményre hivatkozhat egy közösülés házasságtörő?”<sup>55</sup>

Összefoglalva tehát kijelenthető, ha a házasságtörés, mint a paráznaság súlyosabban minősülő esetének halállal való szankcionálását Kálvin elvben elfogadhatónak tartotta, akkor bizonyára ilyen lelkiülettel tekintett a sodomiával kapcsolatos magatartásformák büntetésére is. Sőt, a Deut 22,22, valamint a Jn 8,1–11-hez fűzött igemagyarázatai alapján aggálytalanul megállapítható, hogy jogi és teológiai gondokozásában a házasságtörők és a fajtalan paráznak elleni határozott fellépés a keresztyén polgári hatóságok feladata lett, törvényhozási és törvényszéki területen egyaránt (ld. ehhez később kifejezetten az Gen 19,1–5 felett mondott prédikációjának „utasításait”). Nem véletlen, hogy az *Institutio* polgári kormányzatról szóló, huszadik fejezetében a reformátor hangsúlyozta: a különböző világi felsőbbeségek bölcsen megállapított rendelése az, hogy szolgálatuknak köszönhetően az Isten külső tiszteletét ápolják és védelmezzék, a kegyesség igazi tudományát oltalmazzák, az erkölcsöket pedig a polgári jó rendhez idomítsák.<sup>56</sup> Más szóval, hogy Isten nevének káromlása, az Ő igazsága elleni gyálázások (a házasságtörés és paráznalkodás Kálvinnál Isten nevének megcsúfolását jelentette a hitetlenek előtt) nyilvánosan fel ne merüljenek, s hogy az emberek egymás között feddhetetlen érintkezést folytassanak.<sup>57</sup> Ennek okán, balgán járnak el mindazok a magisztrátusok, akik a házasságtörő asszony felmentése és Jézus példája alapján lemondani óhajtanak a keresztyén erkölcsök védelmezésének „fegyvereiről” (pl. törvények, bíróság), hozzájárulva olyan „vad és barbár törvények kimunkálásához, melyek a tolvajnak tiszteletet adnak és mindenféle nemi közönyt (quae promiscuos coitus permittebant) megengednek”.<sup>58</sup>

## B) Teológiai és etikai impulzusok

Tény, Kálvin már az *Institutio*-ban kijelentette, hogy „manapság végtelenségig menő paráznaságok, házasságtörések, vérfertőzések és csábítások figyelmeztetnek bennünkre”,<sup>59</sup> a homoszexualitás teológiai és etikai minősítése kapcsán, a Lev 18,22-höz<sup>60</sup> fűzött igemagyarázatában (1563), mégis megjegyezte: helyesebb az effajta bűnök nevét „még ki sem ejteni” vagy más olvasat szerint: az ilyesféle bűnökről való beszéd jobb, ha „rejtve marad”.<sup>61</sup> Látható, a reformátor már a kérdéskörre vonatkozó másik klasszikus igehelyhez, az 1Kor 6,9-hez<sup>62</sup> írott biblíamagyarázatában (1546) is ezt a meggyőződést vallotta, hiszen a Pál által gondosan összeállított bűnkatalógus magyarázata során az összes erkölcsi vétket értelmezte, kivéve a fajtalanságot. Csupán egy rövid utalást tett, mondván: „a negyedik volt a legsúlyosabb, ez pedig az a rettenetes ocsmányság, amely szerte Görögországban igen dívott”.<sup>63</sup> Tette mindent oly módon, hogy még a fajtalanság vagy sodomia kifejezésének használatától is visszatartotta magát. Ám így tett a Róm 1,26–27<sup>64</sup> magyarázatában (1539) is, ahol a magyar nyelvű fordítás szerint csupán „rendellenes nemi szerelem”<sup>65</sup>-ről beszélt. Méltán híressé vált *Genézis kommentárjában* (1554) pedig a sodomai történet (Gen 19,1–11) exponálása során elsősorban nem a homoszexualitás bűnének, hanem a sodomai polgárok erőszakosságának az értelmezésére törekedett. S bár

Kálvin szerint Mózes elhallgatta<sup>66</sup> a dühös tömeg valódi szándékát, mégis egyértelmű: mindnyájan homofil kapcsolat létrehozására törekedtek az idegenekkel. Kétségtelen, az igehely magyarázata során a reformátor elsősorban nem az effajta nemi kapcsolatok, hanem az erőszakosság minősítésére törekedett, visszafogott, mégis őszinte szavai világossá teszik: mélyen elítélte az ilyesfajta nemi érintkezések minden formáját: „a városok kapuit azért zárják be, hogy a lakosságot megvédjék a különféle vadállatok, valamint az ellenséges csapatok (itt: erők) betörésétől. Most már végre belátjuk, milyen hihetetlen és igazságtalan, hogy ezek a jövevények oltalmat keresve érkeztek Sodomába, és nem is gondolták volna, nagyobb veszély leselkedik rájuk a városban, mint a kapukon kívül?”<sup>67</sup> Kálvin szerint a sodomai férfiakat a „vak és féltelen nemi vágy hajtotta”, ezért mindnyájan „arcátlanul és vadállatok módjára portyáztak a városban”.<sup>68</sup> Kálvin láthatóan ezen a helyen nem kívánta teológiai-etikai vizsgálat alá vonni a homofil hajlamot és társas kapcsolatot, csupán azt állapította meg, hogy az effajta nemi vétkek a paráznaság legszörnyesebb megnyilvánulása, olyan „fertelmes kegyetlenség”,<sup>69</sup> amely nemcsak Isten Törvényével, hanem az egész emberi természet rendjével is ellentétes. A város elpusztítása tehát szükségszerű volt, hiszen később, már a sikemi vérfürdő történetét magyarázva Kálvin kijelentette: „Gondoljunk csak bele, ha egy hajadon leány (Dina) megbecstelenségéért egy egész város fizetett meg, akkor Isten nem lehet csendben, és nem nézheti tétlenül, ha egy teljes nép (Sodoma) átadja magát a romlottságnak”.<sup>70</sup> Ezen a ponton azonban érdemes megjegyezni, hogy amikor Kálvin hat évvel később, 1560. április 29-én Sodoma történetéről prédikált, igencsak helytelenítette, hogy Lót még leányai becsületét is kockára tette, csak hogy megmentse vendégeit.<sup>71</sup>

Releváns prédikációit vizsgálva látható, hogy a két megnevezett, homoszexuális bűncselekmény miatt kiszabott halálos ítélet (1555: fejesztés, 1556: akasztás) után néhány évvel, 1560. április 29-én, hétfőn kezdte meg a Sodoma pusztulásáról (Gen 19,1–11) szóló bibliai versek magyarázatát, melyet három igehirdetésben (Préd. 89–91.) értelmezett. Igemagyarázatai közül az elsőben, azaz a Gen 19,1–5-ről mondott beszédében röviden érintette a sodomai lakosok fajtalan bűneit, de néhány részlettel eltekintve, lényegében az 1554-ben kiadott *Genézis kommentárjában* tett előzetes megállapításait követte. Beszéde elején, az Ézs 1,9 és Jer 23,14 alapján párhuzamot vont Sodoma és Jeruzsálem romlottsága között, majd későbbi szolgatársához, Jean Trembley-hez hasonlóan kijelentette: nehogy valaki azt képzelje, hogy „mi magunk különbek volnánk, mint amilyenek ők voltak egykor, főleg, ha összehasonlítjuk a várost a várossal”.<sup>72</sup> No persze Jeruzsálem és Sodoma említése után nem szólt Genf városáról, de bizonyára mindenki tudta, pontosan mire gondolt. Ám e „fájdalmas párhuzam” kibontásában ennél tovább nem merészkedett. Majd a már megkezdett gondolatort folytatva, Jeruzsálem hűtlenségének leírása nyomán (Ez 16) érkezett el a sodomai lakosok bűnének feltárásához, melynek okát a jólétben való tobzódásban találta meg. Isten tudja jól, vélekedett Kálvin, hogy az ember nagyon is hajlamos lerázni magát az engedelmség jármát, ezért szorosan tartva a gyeplőt, Magához hívja gyermekeit. Meglátása szerint azért maradt fenn a sodomai történet, hogy mint egy iskolai leckéből, mindenki megtanulja, mennyire gyűlöli Isten a bűnt.<sup>73</sup> Ezt követően a reformátor hosszasan elidőzött Lót vendégszeretének és alázatosságának,<sup>74</sup> valamint a két angyal külső és belső jellemzőinek<sup>75</sup> (pl. étvágy, érzések) bemutatásánál, majd sietve hozzátette, nem érdemes keseregni azért, mert manapság Isten már nem küld angyali küldöttet az emberekhez, hiszen a Jézus Krisztussal való hitbeli találkozásnál haszno-

sabbat, nehéz volna elképzelni.<sup>76</sup> Sodoma bűnének részlete-  
sebb leírásához prédikációja központi részében érkezett el,  
mondván: „*amikor eljött az éjszaka, mintha vészharang szólt volna [...] a lakosok a város minden utcájából és szegletéből összegyűltek. Elment tehát a kicsi és nagy, a fiatal és öreg is, hogy ostrom alá vegye Lót házát. Jól látjuk hát, milyen zűrzavar kerekedhet abból, ha letérve a helyes útról, romlottságban élünk. Szó szerint, még a vadállatoknál is alább sülyedünk.* Ugyanis, az ösztönük (itt: természetes érzésük) arra indítja az állatokat, hogy csordákba verődjenek. Amikor leszáll az éj, mindnyájan nyugovóra térnek, hiszen a vadászat (itt: zsákmányejtés) előtt pihenésre van szükségük ahhoz, hogy erőre kapjanak. Azonban ez a történet arról tanúskodik, hogy a Sátán már oly mértékben hatalomba kerünte Sodoma lakosait, hogy az éjszaka közepén dühösen és erőszakosan támadtak Lótra. [...] Mielőtt azonban ezt megtehették volna, bizonyára ki kellett magukból tépniük a józan ítélőképesség, a tisztesség, valamint a szégyenérzet méltóságát”.<sup>77</sup> Mindez oda hatott, hogy mélyeséges bűnük vakká tette őket, ezért szégyenérzet nélkül, vadállatként támadtak az idegenekre. A reformátor, bibliamagyarázataihoz hasonlóan, igehirdetésében sem használta a „fajtalankodás” és a „sodomia” kifejezéseit, hanem arról beszélt, hogy a Sodoma városában ajtót nyitottak a „fajtalan kívánságnak” és megfélemlítettek az emberi józanság minden törvényéről és utasításáról,<sup>78</sup> mert egyedül a bűnös vágyaik által vezetve éltek. Ily módon a homoszexualitás, csakúgy, mint a többi nemi erkölcsre vonatkozó bűn, Kálvin szerint egészen hasonló a folyókban tapasztalható „örvényekhez”, melyektől tudatosan óvakodni kell, különben a mélybe, azaz a biztos halálba jut az élet. A reformátor tehát elsősorban nem az effajta nemi vágyak és kapcsolatok teológiai-etikai minősítésére törekedett, hanem a prédikáció és a helyes keresztyén egyházfegyelem segítségével azok megelőzésére. Ezért az egész igehirdetés központi üzenete: Sodoma története arra figyelmezteti a hívőket, ha megfélemlítkeznek magukról, könnyen a Sátán karmai közé kerülnek. Hiba volna azonban azt gondolni, Kálvin csupán a gyülekezet tagjainak üzent, hiszen prédikációja végén komoly intésben részesítette a helyi magisztrátus tagjait is, mondván: „*azoknak, akik közhivatalt (itt: nyilvános hivatalt) viselnek, ébernek kell lennie, hogy még idejében megelőzzék és elfojtsák az erkölcs-telenséget. Ha ugyanis a földből gyom tör elő, nincs vesztegetni való idő, azonnal megelőzni kell, mert ha korán, a kellő időben kigyomláljuk a gyezt, akkor még urai lehetünk a helyzetnek. Így van ez a vétkek és bűnök esetében is. Ezért azok, akiknek méltóság és hivatal adatott, szolgálják úgy az Istent, hogy általuk az emberek teljes tisztességben és szép renddel éljenek együtt. Mindez, úgy szólván, a gyakorlatban nem kerül nekik semmibe sem, de ha úgy tesznek, mintha vakok volnának, és nem látnak semmit, azonnal a gonoszság és romlottság kezd uralkodni, és lehetetlen lesz többé helyreállítani a rendet. Hasonlóképp, ha tombol a vihar, de a megfelelő helyen, időben és helyzetben nem tesszük meg az előkészületeket, akkor semmi sem óvja meg a hajónkat attól, hogy a tenger fenekére jusson (itt: sülyedjen). Ez történik akkor, ha senki sem akadályozza meg a gonoszok tombolását. Sőt, ez az, ami pokollá teszi azt a helyet, mely korábban még földi paradicsom volt. [...] Hasonlóképp, ha látjuk a járvány kitörésének veszélyét, tüstént figyelmeztetünk és intünk másokat, hogy legyenek óvatosak. Nos, amikor bűnöket látunk, nincs annál veszedelmesebb járvány. Ha ajtót nyitunk nekik, és engedjük, had végezzék csak el munkájukat az életünkben, akkor úgy szólván, mindennek vége”.<sup>79</sup> —E sorokat olvasva kérdés azonban, hogy vajon a posztmodern kor embere miként tekint a polgári kormányzat azon felelősségére és köteleességére, mely Kálvin*

szerint az erkölcsi vétkek, így a fajtalanság terjedésének visszaszorításában áll? Ma már az emberi boldogság és boldogulás szabadságát hirdető korunkban, bizonyára feszültséggel teljesen. Ugyanakkor, Kálvin fajtalanságra vonatkozó elgondolásaiból nem olvashatók ki relatív szerkezetű implikációk, azaz nehéz volna a reformátor szavai alapján arra hivatkozni, hogy a fajtalanságot illető bibliai direktívák, úgy, mint pl. a férfi és nő egyenlőségének kérdései Pál esetében, ki volnának téve a társadalmi körülmények változásának.<sup>80</sup> Így Kálvin szemében a fajtalanság, s ezzel a homoszexualitás tilalma is abszolút érvényű isteni parancs.

### C) A kegyelem szükségessége és lehetősége

Irodalmi hagyatékának széles spektrumát vizsgálva azonban látható, hogy Kálvin teológiai-etikai gondolkozásának sem elméleti, sem pedig gyakorlati síkján nem létezett a hamartológia szoterológia nélkül. Nála nemcsak az Ige, az Úr feltétlen királyi igénye és dicsősége, a szentség és tisztaság töretlen mértéke, valamint a bűn miatti fegyelmezés jogigénye érvényesült, hanem az Evangéliumra épülő kegyelem különös munkája is.<sup>81</sup> Helyes és érvényes tehát Nagy István megállapítása, aki a genfi reformátor prédikációi alapján úgy vélte, Kálvin mindig is olyan szándékkal olvasta és magyarázta a Szentírást, hogy abban Krisztus megbocsátó és vigasztaló kegyelmét találja meg.<sup>82</sup> Másképp szólva, Kálvin szerint: „*Isten számára lehetetlen, hogy ne legyen igazalmas hozzánk*”.<sup>83</sup> Tény, Kálvin már az *Institutió*ban is világossá tette: Isten célja, hogy magához fogadja választottait, akik az Ő kegyelme nélkül bizonyosan elvesznének. Ugyanis „*ha az Úr csak azoknak ígér valamit, akik az ő törvényét teljesen megtartják, ilyen ember azonban épen nem található*”.<sup>84</sup> Bizonyos, hogy a reformátor szerint az elkövetett bűn(ök) miatt „*a törvény vád alá veti az egész emberi nemet és így az Isten átkának és haragjának van alávetve*”.<sup>85</sup> S bár Isten „*a bűnt utálja, az igazságot pedig szereti*”,<sup>86</sup> a bűn törvényi megítélése helyére, mégis az Evangélium ígérését tette, ezért Krisztus megváltó munkája által esélyt adott választottainak, hogy a Szentlélek által „*Önmagához és az Ő birodalmához hasonlóvá legyenek*”.<sup>87</sup> Az Isten könyörületességén nyugvó bűnbocsánat szüntelen reménye miatt tehát az elkövetett cselekmények már más megítélés alá esnek, mint amilyet eredendően megérdemelnének. A választottak tökéletlen életét csakis ily módon fedheti el Krisztus tökéletessége, mely letörölni igyekszik a rajta lévő szennyet és foltot, annak érdekében, hogy a kegyesek lelke végül ne kerüljön az isteni ítélet alá.<sup>88</sup> Kálvin *Magnum Opus*ában tehát nem kívánta redukálni az ingyen való krisztusi kegyelem címzett körét, hiszen általánosságban „*bűnös emberről*” beszélt. Kérdés azonban, hogy a bűnösöknek juttatott jézusi kegyelem, vajon mi módon realizálódhat a különféle erkölcsi vétkek tekintetében?

Amint bemutatásra került, Kálvin a sodomai történetről szóló egyházi beszédeiben, a világi felsőbbeségek köteleességének tulajdonította a különféle (pl. a nemiséggel összefüggő) erkölcsi bűnök megelőzését, üldözését, valamint szankcionálását is. Újabb kérdés azonban, hogy a reformátor miképp tudta összeegyeztetni a bűnök és bűnösök „kigyomlálásának” igényét a krisztusi kegyelem földi hirdetésével? Helyes és érvényes ezért fellapozni „a búza és konkoly” (Mt 13,24–30. 36–43.) példázatához fűzött magyarázatát, melyben kijelentette: Krisztusnak a legkevésbé sem állt szándékában, hogy elnézésével leplezze a szennyet, így senkinek sem illik eltérnie az emberek erkölcsében a javíthatatlan bűnöket. Nem véletlen, Kálvin meglátása szerint helytelenül járnak el mindazok, akik pl. az egyházfegyelem használatát eltagadják az egyház ügyétől.<sup>89</sup> S mert az Istennek tetsző „*az egyházi hatalom – Pál*

apostol tanúsága szerint – megigazításra, nem pedig rombolásra adatott”,<sup>90</sup> a bűnösök kegyelmi vigasztalását Kálvin a kegyes és a gonosz lelkek rendetlen egybevegyülésében (is) felismerte, hiszen úgy vélte, „kiváló vigasztalás, hogy Isten fiait, akik most mocsokban fetrengenek, vagy az ismeretlenség homályában rejtőzködnek, vagy gyalázzal is illetetnek, [...] egyszer igazán és világosan tűnnek fel és fognak ragyogni”.<sup>91</sup> Minden bizonnyal ez a nemi erkölcsök (pl. paráznák, házasságtörők, homoszexuálisok) elleni vétkezések számára is nyitva álló isteni kegyelem volt az, melyben a házasságtörő Dávid király is részesült. Ugyanis Dávid egy időre kétségtelesen „konkollyá” lett az Isten és a nép szemében, ezért a király példája arról tanúskodik Kálvin szerint, hogy „bár Isten egy időre elhagyni látszik választottait, megkülönböztetve őket a kárhozat jelével, valójában azonban még egy percre sem feledkezik meg róluk. Teszi mindezt azért, hogy visszavezze őket a helyes útra”.<sup>92</sup> A búza és a konkoly közötti végső különbségtétel, így nem az emberekre, hanem a dicsőségesen visszatérő Krisztusra bízott, hiszen a kegyelem láthatatlan volta miatt az emberek előtt „ismeretlen a kegyesek élete”. A hívőknek megígért dicsőség tehát az Úr csodálatos és titokzatos végzése szerint való, ezért „az sem meglepő, ha a szeméinket elvakítja az erős fény, így nem tudjuk bizonyossággal megítélni, miképpen üdvözít Isten” – írta Kálvin az Ez 18,23 magyarázatában. S bár kétségtelen, Isten vizsgáló kegyelme csupán a választottak osztályrészének bizonyul, ezért a „kegyesek lelke undorodni látszik a jók és gonoszok rendetlen egybevegyülésétől”.<sup>93</sup> Isten nemcsak egy házasságtörő király, hanem egy már elítélt és megfeszített gonosztevő számára is felragyogni engedte a mennyei dicsőség reményét. Nem véletlen, hogy a két lator egyikéről Kálvin kijelentette: ennek az embernek az életében „Isten váratlan és hihetetlen kegyelmének különös tükre tárul élénk, egyrészt mert a halála pillanatában hirtelen változott át új emberré, [...] másrészt valamennyi bűnének, melyekben egész életén át fetrengett, elnyerte bocsánatát, [...] sőt, az apostolok előtt [...] fogadtatott be az égbe. Először tehát ennek az embernek a megtérésében ragyog fel Isten kegyelmének különleges bizonyítéka”.<sup>94</sup> A gonosztevő megtérése tehát arról tanúskodik, hogy Isten még a legsúlyosabb bűnök elkövetői számára is felajánlja hit által az igaz bünbánatból táplálkozó bűnbocsánat szüntelen reményét.

Am Kálvin tanításainak gyakorlati megvalósulása is a kegyelem képét mutatta. Ugyanis pl. a házasságtöréssel kapcsolatos bűncselekmények a *Konzisztórium* és a *Kistanács* szoros kapcsolata ellenére sem kerültek szigorú szankcionálásra, hiszen a presbitérium tagjai legtöbbször csupán az elkövetők háromnapos elzárására, valamint egy kisebb összegű pénzbírság megfizetésére tettek javaslatot. Jellemző tény az is, hogy a genfi reformátor „házasság és családjogi” vonatkozású műveiben (*Ordonnances* – 1541, 1561; *Házassági Szabálygyűjtemény* – 1546) nem is tett javaslatot a nemi bűncselekmények szankcionálására. S mert a keresztyén erkölcsöket súlyosan veszélyeztető ügyek Kálvin szerint könnyen a társadalom értékítéletének torzulásához vezetnek, a magisztrátus tagjai gyakran döntöttek az elkövetők száműzése mellett, mondván: az eljárás alá vont személyek „a testi paráználkodással olyan bűnbe taszították magukat, melyet szigorúan tilalmaznak az Isten parancsolatai. Különb is, a felette nagy botránközások miatt, igen hasznos volna, ha az effajta paráznákat végleg kiűznék a városból”,<sup>95</sup> nehogy a rossz természet megrontsa a jót. Nem véletlen, hogy Kálvin Antal és Anna Le Fert híres válóperében (1557) is száműzési ítélet született, mégpedig a házasságtörőnek talált, Anna terhére. Ez figyelhető meg a sodomiával kapcsolatos ügyek „hatósági” elbírálásában is, hiszen pl. 1561-ben francia menekültek egy csoportjának

kevésbé súlyos homoszexuális kapcsolatának szankcionálásakor ugyancsak száműzési ítélet született. Mindazonáltal, halálbüntetés alkalmazására is volt példa, mégpedig azokban az esetekben, amikor az elkövető(k) már kirívóan súlyos, erőszakos és közösséggel ellenséges magatartást tanúsítottak, mely a lakosság részéről közmegvetés tárgyát képezte. Ilyenek voltak pl. azok a sodomiával kapcsolatos bűncselekmények vagy házasságtörések, melyeket erőszakosan, kiskorú vagy több személy sérelmére követtek el. Ily módon tehát a felnőttek közötti, önkéntes akarat elhatározásból fakadó homofil társas „kapcsolatok” automatikusan nem vonták maguk után a halálos ítélet feltétlen kiszabását. Azonban Kálvin szakvéleménye alapján aggálytalanul megállapítható, hogy a visszaeső, durva bűnismétlők esetén a genfi jogászok és lelkipásztorok már nem javasolták kegyelmet, hanem szigorú büntetés alkalmazását sürgették.

#### 4. Kitekintés

Most, a reformáció fél évezredes hatástörténetét vizsgálva olybá tűnik, hogy mind teológiai, mind pedig jogi értelemben hiba volna morális véleményformálásunkat a meleg és leszbikus párkapcsolatok teljes elfogadása vagy teljes elítélése szolgálatába állítani. Mindez jól megfigyelhető az azonos nemű párok házasságkötési törekvései modern kori problémájának megítélésében.<sup>96</sup> A közös teológiai hagyomány ellenére, a homofil párok élettársi és házastársi kapcsolatának szabályozása korántsem egységes a protestáns gyökerekkel rendelkező európai judikatúrában, hiszen hazánkkal<sup>97</sup> ellentétben pl. Németországban, Hollandiában, valamint Skóciában is törvényi szinten biztosították az azonos nemű párok egybekelésének jogát. E kérdés azonban még a történelmi egyházakat is megosztja. Bár II. János Pál pápa *Familiaris Consortio* (1981) című apostoli buzdításában a „Család, légy az, ami Isten tervei szerint vagy!” kijelentéssel, a római egyház hitet tett a házasság, mint férfi és nő kizárólagos szövetsége mellett, a házasság és család társadalmi-szociális körülményeinek ismerete végett mégis tisztában volt azzal, hogy „az egyház ugyanis Krisztust követvén az igazságot keresi, amely nem esik mindig egybe az emberek nagyobb részének véleményével”.<sup>98</sup> A pápa apostoli buzdítása ezért világossá tette, hogy pl. a homofil kapcsolatok morális legalizálását illető társadalmi igények nem képezhetnek etikai kategóriát. Ugyanis az egyéni szabadság rosszul értelmezett fogalma oda hatott, hogy „a szabadság nem azt a képességet jelenti, melynek birtokában az ember megvalósíthatja Isten tervét a házasságra és családra vonatkozóan, hanem olyan erőt jelent, mely nincs alávetve senkinek és önszeretetből nem egyszer mindenkivel szemben a maga kényelmét keresi”.<sup>99</sup> Így az individuum korlátlan szabadságát hirdető és preferáló korunkban a házasság területén különösképpen is elválik egymástól a műveltető (Isten) és a művelő (ember) célja, mely a klasszikus családi értékek devalvációjával fenyeget. A Család Pápai Tanácsának ún. *Család Lexikona* szerint pedig már a II. világháború óta a homoszexuális lobbis nem hagy fel azzal, hogy gyakran aránytalanul, olykor egyenesen agresszíven és pimaszul hangoztatja, hogy a homoszexualitás normális jelenség. Ez az öngazolás a homoszexuális jogok követelésével együtt csakhamar a polgári törvényhozással szembeni igénynyé lett.<sup>100</sup> Néhány ország pedig a közelmúltban már fel is vette jogalkotásába az effajta házasságokat, melyek azonban teljesen ellentétesek a házasság valódi isteni rendelkezésével. A napjainkban formálódni látszó katolikus meggyőződéshez képest,<sup>101</sup> a *Magyarországi Református Egyház* állásfoglalása taxatívén jelenti:



nem tekinti „az egyneműek tartós kapcsolatát a házassággal egyenértékűnek”, sőt, hűen követve Kálvin tanításait, megfogalmazódik benne az azonos nemű kapcsolatok megáldásának markáns elutasítása is.<sup>102</sup> Kissé nyugatabbra, Németországba tekintve azonban látható, hogy pl. Die Evangelische Kirche in Deutschland (a továbbiakban EKD, azaz Németországi Protestáns Egyház) zsinatának megannyi állásfoglalása szerint a házassági és családi élet minden területen megváltozott, hiszen megrendültek az egykor biztosnak vélt, bibliai tanításokon nyugvó tradicionális házasság-felfogások. Bizonyára ennek köszönhető, hogy a testület végül nem törekedett egységes, taxatív házasságfogalom kimunkálására, inkább a család fogalmának meghatározására tett kísérletet oly módon, hogy kijelentette: a család egy olyan több generációs életter, ahol a megbízhatóság különbségek közepette valósul meg, s ahol a felelősség, bizalom és a megbocsátásra való hajlandóság uralkodik.<sup>103</sup> S mert a zsinat felfogása szerint a szeretet krisztusi parancsa felülírja a törvény szigorát, az EKD teológiai-etikai magatartását ma már a homofil kapcsolatok elfogadása jellemzi. Nem véletlen, hogy az EKD hesseni és nassauai tartományi egyházai után, 2016 januárjában a Rajna-vidéki Protestáns Egyház is az azonos nemű élettársak és a különböző nemű házaspárok teljesen azonos szinten való kezeléséről döntöttek. Ezért az egyházi rendszabály szerint: „a házasság olyan istentisztelet, amely egy polgári házasságkötés vagy egy bejegyzett élettársi kapcsolat alapján köttetik meg, és amelyben a házassági közösséget vagy az élettársak közösségét Isten szavának és áldásának rendelik alá.”<sup>104</sup> A házasságkötések előfeltétele, hogy legalább a felek egyike a protestáns egyház tagja legyen. A ceremóniát pedig ebben az esetben is lelkészi beszélgetés előzi meg. Az esküvőt a vasárnap i Istentiszteleten kell bejelenteni. A lelkészeknek azonban joguk van ahhoz, hogy lelkiismereti okokra hivatkozva elutasítsák a homoszexuális párok összedását, sőt, maguk a gyülekezetek is dönhetnek úgy, hogy templomaikban nem teszik lehetővé effajta esküvők megtartását. Ilyen esetben egy másik gyülekezetet kell keresni a pár számára.<sup>105</sup> Ám a homofil kapcsolatok megáldása terén az EKD tartományi egyházai korántsem mutatkoznak egységesnek, hiszen amíg a württembergi és szászországi zsinat kifejezetten visszautasította, addig több tartományi egyház is lehetőséget ad bizonyos körülmények között az ilyen szertartások elvégzésére. Így áll most a kérdéskör nemzetközi megítélése a *teljesség igénye nélkül*. De vajon mit hozhat a jövő?

Tény, az Európai Unió 2000-ben elfogadott *Alapjogi Chartája* szerint a részes országokban „a házasságkötéshez és a családalapításhoz való jogot az e jogok gyakorlását szabályozó nemzeti törvények szerint biztosítani kell” (II. fejezet 9. §), az alapdokumentum tehát a homofil párok házasságkötési szándékának törvényi elismeréséhez még (kiemelés tőlem M. B. D.) nem fűz jogi kötelezettséget. Kérdés azonban, hogy a társadalmilag elfogadott normák szabadelvű változása a jövőben mennyire lesz képes a hatályos európai és nemzetközi jogi környezetet a homoszexuális párok házasságjogának kivívása érdekében befolyásolni. E markáns társadalmi folyamatok sodrásában a protestáns felekezetek sem vonhatják ki magukat az egyház „őrálói szolgálatának” betöltése alól, hiszen a bibliai igazságok és hermeneutikai alapelvek újradefiniálása segítségével jelentősen megkönnyíthetik a kérdésre irányuló tudományos diszkusszió és morális véleményformálás folyamatát. Ez azonban korántsem könnyű vállalkozás, hiszen a múlt és az eljövendő feszültségében élő protestánsoknak egyszerre kell szem előtt tartania Kálvin János intéseit, miszerint a házasság Isten rendelése szerint egy férfi és egy nő társas kapcsolata, valamint a *II. Helvét Hitvallás* Előszavának tanításait, melynek értelmében:

„ha valakik Isten ígéjéből jobbra tanítanak, ezt megköszönve engedünk is nekik, és követjük is őket az Úrban, akinek dicséret és dicsőség”. S bár mindkettő a protestáns identitás része, egy olyan jogi környezetben kell érvényesülniük, ahol elsősorban a hatályos nemzetközi és nemzeti normák az irányadók.

## Összefoglalás

Bibliamagyarázatait és igehirdetéseit vizsgálva kijelenthető: a genfi reformátor nem hagyott kétséget afelől, hogy a fajtalanlás minden formáját (pl. homoszexualitás, pedofília) a legsúlyosabb bűnök között tartotta számon, ezért elméletben, csakúgy, mint házasságtörés esetén,<sup>106</sup> elfogadhatónak vélte a halálbüntetést. Ám a homoszexualitás kálvini értékelését vizsgálva hangsúlyozni kell, hogy olybá tűnik, Kálvin elsősorban nem a hajlamot és a társas kapcsolatot, hanem sokkal inkább az azzal járó nemi erőszakosságot ítélte el. Látható ez a sodomai történet mindkét magyarázatánál (kommentár: 1554, prédikáció: 1560), de megfigyelhető Kálvin környezetében is, hiszen a *Genesis* prédikációit megelőző mindkét homoszexualitással kapcsolatos bűneset releváns része (1555, 1556) éppen az erőszakosságra irányult. Mindazonáltal, nem hagyható figyelmen kívül, hogy a reformátor számára már maga a fajtalan vágyakozás is bünt keletkezett, melyről a Jak 1,15-höz fűzött kommentárjában így írt: „helytelenek, és a Szentírással ellentétesnek látszik azonban a bűn szót a külső cselekedetekre korlátozni, mintha maga a kívánság nem volna bűn, s mintha a romlott vágyak, melyek titokban és visszafojtottan maradnak, nem volnának szintén megannyi bűn. [...] sokan tudatlanul kapaszkodnak ebbe az igeversbe, s próbálják meg bebizonyítani, hogy az erkölcstelen, igen, a szennyes, bűnös és legutálatosabb vágyak nem bűnök, amikor [...] kezdenek megszületni”.<sup>107</sup> S mert Kálvin a fajtalanlást a járványhoz, mint betegséghez hasonlította,<sup>108</sup> megfigyelhető, hogy vélekedése szerint a homoszexualitás egy olyan betegség, amely megrontja az egész természet rendjét.<sup>109</sup> Jóllehet Kálvin sem morálisan, sem pedig teológiailag nem törekedett a homoszexuális személyek rágalmozására, az embereket, mégis két csoportra osztotta: az egyik tudja magáról, hogy beteg és bűnös, ezért gyógyulni akar és Krisztus kegyelme után vágyakozik, a másik pedig tagadja mindezt. A Gen 19,10–14 felett mondott egyházi beszédeben emiatt kiemelte: „azt látjuk, hogy a bűnösök teljesen vakká lettek, pedig jól tudjuk, többé már nem a sötétség, hanem a világosság korában élünk”,<sup>110</sup> ezért egyedül a bűnök levetkőzése segíthet hozzá a teljes gyógyuláshoz, melyet Isten ígér a megváltás ajándéka által. Ennek a meggyőződésének adott hangot az 1Kor 6,11 igemagyarázatában is, amikor azzal érvelt, hogy „az újjászületés kegyelme előtt a korinthusiak közül egyesek nyereszkedők, mások paráznák, megint mások rablók, fajtalanok, szitkozódók voltak, de miután Krisztus megszabadította őket, megszűntek ilyenek lenni. Az apostol szándéka pedig az [...] ismerjék fel Isten kegyelmét irántuk”.<sup>111</sup> Látható, a genfi reformátor műveiben a Pál apostol által összeállított „bűnkatalógusból”, helyesen, nem kívánt kiemelni és piederstálra állítani egy erkölcsi bűnt sem, mellyel vigasztaló módon azt üzenté, hogy amiként a rablók vagy házasságtörők, úgy a homoszexuálisok előtt is nyitva áll az Isten Országa, ám mindez egyedül Isten kegyelmi bűnbocsánata és az ember őszinte bűnbánata által lehetséges.<sup>112</sup> Kálvin tehát azt akarta, hogy mindenféle erkölcsi bűn esetén érvényesüljön Genf jelmondata, „Post tenebras lux”, azaz „Sötétség után fény” támadjon.

Magyar Balázs Dávid

2. táblázat: sodomiával kapcsolatos bűnesetek Genfben (1444–1789)

Ügy-szám	Dátum	Ítélet	Elkövető
1.	1444	Akasztás	görög, püspöki szakács
2.	1444	Akasztás	genfi, az #1. partnere
3.	1460	Ismeretlen	olasz, milánói,
4.	1480	Ismeretlen	orvos
5.	1485	Ismeretlen	genfi
6.	1513	Ismeretlen	genfi
7.	1542	Száműzetés	genfi
8.	1555	Fejvesztés	francia, nyomdász
9.	1555	Korbács	genfi, gyermek, iskolás
10.	1556	Akasztás	francia
11.	1561	Száműzetés	francia
12.	1561	Száműzetés	francia, a #11. partnere
13.	1561	Száműzetés	francia
14.	1561	Száműzetés	francia, a #13. partnere
15.	1562	Vízbefojtás	francia
16.	1562	Vízbefojtás	francia, a #15. partnere
17.	1563	Vízbefojtás	francia, diák, 20 éves
18.	1563	Korbács	3 genfi, gyermek, iskolások
19.	1565	Száműzetés	francia
20.	1565	Ismeretlen	genfi, földműves, <i>bestialitás</i>
21.	1566	Vízbefojtás	olasz, diák, 22 éves
22.	1567	Száműzetés	francia
23.	1568	Vízbefojtás	francia
24.	1568	Vízbefojtás	genfi, <i>leszbikus</i>
25.	1569	Száműzetés	olasz
26.	1569	Száműzetés	francia, a #25. vádlója
27.	1576	Száműzetés	svájci, szolga
28.	1590	Ismeretlen	francia, szolga
29.	1590	Tűzhalál	török, szolga
30.	1590	Tűzhalál	török, szolga
31.	1590	Tűzhalál	török, szolga
32.	1590	Tűzhalál	francia, katona
33.	1590	Tűzhalál	francia, a #32. inasa
34.	1593	Ismeretlen	genfi, polgár
35.	1593	Ismeretlen	genfi, iparos, a #34. partnere
36.	1595	Ismeretlen	francia, gyermek, 12 éves
37.	1600	Vízbefojtás	genfi, polgár
38.	1600	Vízbefojtás	genfi, földműves, a #37. partnere
39.	1610	Tűzhalál	genfi, hivatalnok
40.	1610	Pénzbírság	genfi, hivatalnok, a #39. partnere
41.	1610	Vízbefojtás	genfi, kapuőr, a #39. partnere

Ügy-szám	Dátum	Ítélet	Elkövető
42.	1610	Vízbefojtás	genfi, a #39. partnere
43.	1610	Vízbefojtás	genfi, a #39. partnere
44.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
45.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
46.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
47.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
48.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
49.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja
50.	1610	Száműzetés	genfi, a #39. vádlottja (kiszabadult)
51.	1613	Száműzetés	genfi
52.	1614	Vízbefojtás	olasz, katolikus, lovászinás, <i>bestialitás</i>
53.	1615	Tűzhalál	francia, katolikus, <i>bestialitás</i>
54.	1617	Tűzhalál	svájci, látogató, 80 éves
55.	1617	Tűzhalál	olasz, katolikus, 46 éves, <i>bestialitás</i>
56.	1621	Tűzhalál	olasz, katolikus, 50 éves
57.	1623	Száműzetés	genfi, polgár, 83 éves
58.	1633	Tűzhalál	genfi, polgár
59.	1633	Száműzetés	genfi, gyermek, iskolás, az #58. partnere
60.	1634	Tűzhalál	olasz,
61.	1634	Száműzetés	francia, inas, a #60. partnere
62.	1636	Száműzetés	francia, <i>bestialitás</i>
63.	1647	Akasztás	olasz
64.	1647	Tűzhalál	olasz, a #63. partnere
65.	1660	Felmentés	olasz, lovászinás, <i>bestialitás</i>
66.	1662	Tűzhalál	olasz, hivatalnok, 42 éves
67.	1662	Száműzetés	francia, inas, a #66. partnere
68.	1663	Száműzetés	genfi, asztalos, <i>bestialitás</i>
69.	1672	Ismeretlen	2 genfi, gyermek, iskolás
70.	1678	Ismeretlen	genfi, földműves, 18 éves, <i>bestialitás</i>
71.	1721	Ismeretlen	olasz, katolikus, lovászinás, <i>bestialitás</i>
72.	1785	Ismeretlen	genfi, polgár, óragyártó
73.	1786	Száműzetés	német, 23 éves
74.	1787	Száműzetés	genfi
75.	1789	Ismeretlen	genfi, billiárd szalon tulajdonos
Σ	1444–1789	<b>31/75=41,3% biztos halálos ítélet</b>	ügy tekintetében: <b>34/75=45,3% genfi vádlott tekintetében: 37/78=47,4% genfi</b>

<b>ARG</b>	Archiv für Reformationsgeschichte
<b>BHR</b>	<i>Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance</i>
<b>Cf</b>	<i>Confessio. A Magyarországi Református Egyház Figyelője</i>
<b>CO</b>	<i>Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia</i> , ed. Guilielmus BAUM, Eduardus CUNITZ, Eduardus REUSS, I–LIX., Brunsvigae, 1863–1900.
<b>CTJ</b>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<b>CTS</b>	Calvin Translator Society = <i>Biblical Commentaries of John Calvin</i> , ed. William PRINGLE, I–XXII., Grand Rapids, Baker Books, 2009 <sup>2</sup> .
<b>EH.</b>	Evangéliumi Harmónia = KÁLVIN János, <i>Magyarázat Máté, Márk és Lukács összhangba hozott Evangéliumához</i> , I–IV., Székelyudvarhely–Bp., Dávid Gyula, 1939–1942.
<b>Inst. 1536</b>	KÁLVIN János, <i>Institutio 1536</i> , ford. VICTOR János, Bp., Magyar Református Egyház, 1936 (Református Egyházi Könyvtár, 19).
<b>Inst. 1541</b>	John CALVIN, <i>Institutes of the Christian Religion. The first English version of the 1541 French edition</i> , Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009.
<b>Inst. 1559</b>	KÁLVIN János, <i>A keresztyén vallás rendszere</i> , ford. RÁBOLD Gusztáv – CEGLEDI Sándor, I–II., Bp., Kálvin Kiadó, 1995 <sup>2</sup> (Református Egyházi Könyvtár, 5–6.)
<b>JSz</b>	<i>Jogelméleti Szemle</i>
<b>JK</b>	<i>Jogtudományi Közlöny</i>
<b>LVM</b>	<i>Luther Válogatott Művei</i> , szerk. CSEPREGI Zoltán et al, V–VIII., Bp., Luther Kiadó, 2014–2015.
<b>RSz</b>	<i>Református Szemle</i>
<b>RÚF</b>	<i>Református Új Fordítás = Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott Kijelentése</i> , Bp., Kálvin Kiadó, 2014.
<b>SC</b>	<i>Supplementa Calviniana</i> , ed. Hanns RÜCKERT et al., I–XI/2., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1936–2000.
<b>ThSz</b>	<i>Theologiai Szemle</i>
<b>ÚREK</b>	<i>Új Református Egyházi Könyvtár</i> , szerk. BOGÁRDI SZABÓ István, I–VIII., Bp., Kálvin Kiadó, 2010–2015.

FONTOSABB FELHASZNÁLT IRODALOM

A Magyarországi Református Egyház Házasság, család és szexualitás c. állásfoglalása, *Cf*, 28(2004/3), 6–8.

BIÉLER, André, *L'Homme et la Femme dans la morale calviniste Genève*, Genève, Labor et Fides, 1963.

BUSCH, Eberhard, Isten számára lehetetlen, hogy ne legyen irgalmas hozzánk. Töredékek Kálvin etikájáról, *RE*, 61(2009), 83–85.

CALVIN, John, *Sermons on Genesis*, Vol. II, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 2012.

CALVIN, John, *Sermons on 2Samuel*, Vol. I, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1992.

CALVIN, John, *Sermons on the Epistle to the Ephesians*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 41987.

CHOISY, Eugène, *L'état Chrétien Calviniste a Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, Eggimann & C<sup>ie</sup>, 1902.

CSILLAG Pál, *The Augustan Laws on Family Relations*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976.

GERARD, Kent, *Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Pennsylvania, Arrington Park, 1987.

GOODICH, Michael, *Sodomy in Ecclesiastical Law and Theory*, *J. Homosex*, 1(1976), 427–434.

GOODICH, Michael, *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara, A.B.C. Clio, 1979.

FÖLDI András – HAMZA Gábor, *A római jog története és intéstitúciói*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996.

FUDGE, Thomas A., Incest and Lust in Luther's Marriage. Theology and Morality in Reformation Polemics, In: *SCJ*, 34(2003), 319–346.

HART, HERBERT L. A., *Jog, szabadság, erkölcs*, Bp., Osiris Kiadó, 1999.

HÖPFL, Harro, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

ILLYÉS Endre, *Egyházfegyelem a Magyar Református Egyházban a XVI–XIX. században*, Debrecen, 1941.

KINGDON, Robert McCune, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

KINGDON, Robert McCune, *Calvinus Legislator: The 1543 'Constitution' of the City-State of Geneva = Calvinus Servus Christi*, hg. Wilhelm H. NEUSER, Bp., Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, 1988, 225–233.

KINGDON, Robert McCune, *Reforming Geneva. Discipline, Faith, and Anger in Calvin's Geneva*, Genève, Librairie Droz, 2012.

KINGDON, Robert McCune, WITTE, John de (eds.), *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

KOCSIS Elemér, Az élet megszentelése Kálvin 1536-ban megjelent Institutioja szerint, *ThSz*, 27(1986), 327–333.

MADARASSY-MOLNÁR Máté, A nemi erkölcs és büntetőjogi megítélése az Ókorban, *Iustum Aequum Salutare* 4(2008), 123–136.

MAGYAR Balázs Dávid, A homoszexualitás, pedofília és bestialitás bűnének jogi és teológiai-etikai megítélése Kálvin műveiben, in: *Confessio. A Magyarországi Református Egyház Figyelője* 42. (2018/2), 57–79.

MAGYAR Balázs Dávid, Házasság és válás a kora-újkori Genfben. Betekintés a Konzisztórium, mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válópera alapján. In: *ThSz*, 57(2014), 141–155.

MAGYAR Balázs Dávid, „Isten nevének virágoznia kell nemzedékről-nemzedékre!” Kálvin János társadalmi nevelése és a genfi vallástanítás. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásaiba (II. rész), *RSz*, 105(2012), 376–393.



- MAGYAR Balázs Dávid, „Jean Calvin contre les Anabaptistes.” Az újrakeresztelkedők tanításainak cáfolata a reformátor 1534–1536. közötti műveiben, különös tekintettel a politikai teológia kérdéseire. In: *RSz*, 107(2014/1), 49–78.
- MAGYAR Balázs Dávid, „Jean Calvin contre les Anabaptistes.” Az újrakeresztelkedők tanításainak cáfolata a reformátor 1536–1544. közötti műveiben, különös tekintettel a politikai teológia kérdéseire. In: *RSz*, 107(2014/3), 278–302.
- MAGYAR Balázs Dávid, Kálvin János a családi és házassági jog reformátora – egykor és ma. In: *Kálvinizmus ma*, szerk. SZABÓ ZSOLT, Bp., Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2014 (Acta Caroliensia Conventorum Scientiarum Iuridico Politicarum, 11), 114–126.
- MAGYAR Balázs Dávid, *Kálvin János a házasságról, családról és a szexualitásról*, Budapest, Universitas Kiadó, 2018.
- MAGYAR Balázs Dávid, „The City of Geneva Ought to Be as a Burning Lamp to Give Light.” *Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on the Ephesians = Calvinus Pastor Ecclesiae*, eds. Arnold HUIJGEN, HERMAN J. SELDERHUIS, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 375–386.
- MANETSCH, Scott, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- MARTINES, Leonard (ed.), *Violence and Civil Disorder in Italian Cities 1200–1500*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- MÉSZÖLY Gedeon (ford.), *Justinianus császár institutói négy könyvben*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1991.
- MONTER, William E., Crime and Punishment in Calvin's Geneva, *ARG*, 64(1973), 281–287.
- MONTER, William E., *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, Variorum Reprints, London, 1987.
- MONTER, William E., La sodomie à l'époque moderne en Suisse romande, *AÉSC*, 29(1974), 1023–1033.
- MONTER, William E., The Consistory of Geneva 1559–1569., *BHR*, 41(1979), 467–484.
- MONTER, William E., The Italians in Geneva 1550–1600. A New Look. In: MONNIER, Luc (éd.), *Genève et l'Italie. Études publiées à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes*, Genève, Librairie Droz, 1969, 53–77.
- MONTER, William E., *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press.
- NAGY István, Kálvin János ígéhirdetése. In: *Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar Jubileumi évkönyve. A helyi Kálvin konferencián 2009. november 4-én elhangzott előadások*, szerk. uő., Bp. –Nagykőrös, Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar, 2010, 59–68.
- NAPHY, William G., *Calvin and the Consolidation of Genevan Reformation*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003<sup>2</sup>.
- NAPHY, William G., Sodomy in early modern Geneva: various definitions, diverse verdicts. In: *Sodomy in early modern Europe*, ed. Tom BETTERIDGE, Manchester, Manchester University Press, 2002, 94–111.
- PÉTER MIKLÓS, *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, Bp., Kálvin Kiadó, 2012.
- POLAINO-LORENTE, AQUILINO, Homoszexuálisok „Házassága”. In: *Család Lexikon: a családdal és az élettel kapcsolatos vitatott fogalmakról és etikai kérdésekről*, ford. DIÓS ISTVÁN, KISDI ÁGNES, Bp., Szent István Társulat, 545–554.
- ROCKE, Michael, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture and Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- RUGGIERO, George, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- RUSSELL, Jeffrey B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University, 1972.
- SÁRY Pál, A büntethetőségi akadályok a római jogi gyökerei, *JK* 12(1999), 529–540.
- SÁRY Pál, A serdületlenek büntethetőségének kérdése a római és magyar jogban, *JSz* 3(2014), 215–225.
- SÁRY Pál, *Előadások a római büntetőjog köréből*, Miskolc, Miskolci Egyetemi Kiadó, 2011.
- SÁRY Pál, Lehet-e jogszerű az, ami természetellenes. Egy római jogász gondolata az azonos neműek házasságáról. In: *Miskolci Keresztény Szemle: A Keresztény Értelmiségek Szövetsége Miskolci Csoportjának ökömönikus folyóirata*, 3(2006), 77–78.
- SEWELL, Alida Leni, *Calvin, the Body, and Sexuality*, Amsterdam, VU University Press, 2012.
- WITTE, John de, Church, State, and Family in John Calvin's Geneva: Domestic Disputes and Sex Crimes in Geneva's Consistory and Council. In: Andersen, Per et al. (ed.), *Law and Disputing in the Middle Ages: Proceedings of the Ninth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2012*, Copenhagen, DJØF, 2013, 245–280.
- WITTE, John de, *From Sacrament to Contract: Marriage, Reformation, and Law in the Western Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.
- WITTE, John de, *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- WITTE, John, *Marriage and Family Life = The Calvin Handbook*, ed. SELDERHUIS, Herman J. (ed.), *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009, 455–465.

#### JEGYZETEK:

- <sup>1</sup> A tanulmány 3. és 4. fejezetének kibővített, átdolgozott változata a Szegei Kis István Kutatói Ösztöndíj (Emberi Erőforrások Minisztériuma, Magyar Alkotóművészeti Közhatal Nonprofit kft.) keretében valósult meg. A tanulmány korai változatához ld. MAGYAR Balázs Dávid, A homoszexualitás, pedofília és bestialitás bűnének jogi és teológiai-etikai megítélése Kálvin műveiben, in: *Confessio. A Magyarországi Református Egyház Figyelője* 42. (2018/2), 57–79. <sup>2</sup> „Trembley dit que lorsqu'on fait quelque reproche à la jeunesse, elle répond que Messieurs le tolèrent et que ce n'est pas contre les Ordonnances. Il reconnaît qu'il a tenu ce propos «qu'il y avait autant de charité en enfer, voyez plus qu'à Genève», et qu'il a comparé Genève à Sodome et à Gomorrhe, mais il n'a fait, dit-il, que suivre en cela l'exemple des prophètes et prendre une comparaison tirée de leurs écrits.” CHOISY, Eugène, *L'état Chrétien Calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, Eggimann & Cie, 1902, 123. <sup>3</sup> MONTER, William E., Crime and Punishment in Calvin's Geneva, *ARG*, 64(1973), 281–287.; uő.: The Consistory of Geneva 1559–1569., *BHR*, 41(1979), 467–484.; NAPHY, William G., *Calvin and the Consolidation of Genevan Reformation*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003<sup>2</sup>, 179.; MANETSCH, Scott, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 198–205. <sup>4</sup> Ld. még: MAGYAR Balázs Dávid, *Kálvin János a házasságról, családról és a szexualitásról*, Budapest, Universitas Kiadó, 2018, 171–185. <sup>5</sup> SEWELL, Alida Leni, *Calvin, the Body, and Sexuality*, Amsterdam, VU University Press, 2012, 175–178. <sup>6</sup> Vö. STEINHÄUSER, Martin, Homoszexualitát (Lexikon-szócikk), In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. Betz, Hans Dieter et al., Band 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000<sup>4</sup>, 1883–1889. <sup>7</sup> RUSSELL, Jeffrey B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University, 1972, 162.; MARTINES, Leonard (ed.), *Violence and Civil Disorder in Italian Cities 1200–1500*, Berkeley, University of California Press, 1972.; GOODICH, Michael, Sodomy in Ecclesiastical Law and Theory, *J. Homosex*, 1(1976), 427–434.; uő., *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara, A.B.C. Clio, 1979. <sup>8</sup> RUGGIERO, George, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 1985.; GERARD, Kent, *Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Pennsylvania, Arrington Park, 1987.; ROCKE, Michael, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture and Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1996. <sup>9</sup> MADARASSY-MOLNÁR Máté, A nemi erkölcs és büntetőjogi megítélése az Ókorban, *Iustum Aequum Salutare* 4(2008), 123–136. Különösen: uo. 131. <sup>10</sup> SÁRY Pál, *Előadások a római büntetőjog köréből*, Miskolc, Miskolci Egyetemi Kiadó, 2011, 121. <sup>11</sup> Uo. <sup>12</sup> MÉSZÖLY Gedeon (ford.), *Justinianus császár institutói négy könyvben*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1991, 222. (IV. XVIII. 4.) <sup>13</sup> BIÉLER, André, *L'Homme et la Femme dans la morale calviniste Genève*, Genève, Labor et Fides, 1963. <sup>14</sup> KINGDON, Robert McCune, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*,

Cambridge, Harvard University Press, 1995.; KINGDON, Robert McCune, WITTE, John de (eds.), *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.; KINGDON, Robert McCune, *Reforming Geneva. Discipline, Faith, and Anger in Calvin's Geneva*, Genève, Librairie Droz, 2012. <sup>15</sup> HÖPFL, Harro, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. <sup>16</sup> WITTE, John de, *From Sacrament to Contract: Marriage, Reformation, and Law in the Western Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997., uő., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.; uő., Church, State, and Family in John Calvin's Geneva: Domestic Disputes and Sex Crimes in Geneva's Consistory and Council. In: Andersen, Per et al. (ed.), *Law and Disputing in the Middle Ages: Proceedings of the Ninth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2012*, Copenhagen, DJØF, 2013, 245–280. <sup>17</sup> WITTE, John de, *Marriage and Family Life = The Calvin Handbook*, ed. SELDERHUIS, Herman J. (ed.), *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009, 455–465 <sup>18</sup> MONTER, William E., La sodomie à l'époque moderne en Suisse romande, *AESC*, 29(1974), 1023–1033. <sup>19</sup> NAPHY, William G., *Sodomy in early modern Geneva: various definitions, diverse verdicts = Sodomy in early modern Europe*, ed. Tom BETTERIDGE, Manchester, Manchester University Press, 2002, 94–111. <sup>20</sup> MONTER, William E., La sodomie à l'époque moderne, 1031–1033. <sup>21</sup> MONTER, William E., *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, Variorum Reprints, London, 1987, 47. <sup>22</sup> MONTER, William E., La sodomie à l'époque moderne, 1031–1033. <sup>23</sup> Kálvin és utódja, Béza halála után, 1610-ben kiderült, hogy egy prominens genfi hivatalnok, név szerint Pierre Canal több személlyel is homoszexuális viszonyt folytatott, ezért ezzel összefüggésben 12 személyt ítéltek el, a többségüket száműzték, Pierre tűzhalált szenvedett. Id. uo. 1027. <sup>24</sup> Az olasz és egyéb genfi bevándorlókhoz ld. MONTER, William E., The Italians in Geneva 1550–1600. A New Look. In: MONNIER, Luc (éd.), *Genève et l'Italie. Études publiées à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes*, Genève, Librairie Droz, 1969, 53–77. <sup>25</sup> *Komm.* I/Kor 6,9. = *CO.* XLIX:392–393./CTS. XX/I:209./ÚREK. VIII:138. <sup>26</sup> NAPHY, Sodomy in early modern Geneva.... i. m., 98. <sup>27</sup> Uo. <sup>28</sup> MONTER, *La sodomie...*, i. m., 1026. <sup>29</sup> KINGDON, Robert McCune, *Calvinus Legislator: The 1543 'Constitution' of the City-State of Geneva = Calvinus Servus Christi*, hg. Wilhelm H. NEUSER, Bp., Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, 1988, 225–233. <sup>30</sup> MAGYAR Balázs Dávid, Házasság és válás a kora-újkorban. Betekintés a Konzisztórium, mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válópera alapján. In: *ThSz*, 57(2014), 141–155. <sup>31</sup> MONTER, *La sodomie...*, i. m., 1025. <sup>32</sup> A genfi iskola-rendszer kialakulásához ld. MAGYAR Balázs Dávid, „Isten nevének virágoznia kell nemzedékről-nemzedékre!” Kálvin János társadalmi nevelése és a genfi vallásnevelés. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásába (II. rész), *RSz*, 105(2012), 376–393. <sup>33</sup> Az ügy kapcsán Monter négy, Naphy pedig öt fiatalról tett említést. Kálvin állásfoglalása Naphyt igazolja. Id. uo. 1025–1026.; NAPHY, *Sodomy in Early Modern Geneva...*, i. m., 98. <sup>34</sup> Lambert Le Blanc, 1554–M. B. D. <sup>35</sup> Ld. ehhez: SÁRY Pál, A büntethetőségi akadályok a római jogi gyökerei, *JK* 12(1999), 529–540.; uő. A serdületlenek büntethetőségének kérdése a római és magyar jogban, *JSz* 3(2014), 215–225. <sup>36</sup> A fordítás a levél eredeti francia és az angol változatának figyelembevételével készült. Ld. KÁLVIN, Levél a Genfi Tanácsához (1554. március). In: *CO.* XV: 69–70.; NAPHY, *Sodomy in early modern Geneva*, 107–108. <sup>37</sup> “I am unable to discover whether it was accepted in Geneva; neither defendants nor verdicts, nor laws make any reference to it in Calvin's time”. HÖPFL, *The Christian Polity...*, i. m., 134. –Vö. Monter elismerte a kódex hatályát Genfben. Ld. MONTER, William E., *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 197–198. <sup>38</sup> „Straff der unkeusch, so wider die natur beschicht: so eyn mensch mit eyem vihe, mann mit mann, weib mit weib, unkeusch treiben, die haben auch das leben verwürckt, vmd man soll sie der gemeymen gewomeyheit mach mit dem fewer vom leben zum todt richten” (116. §). *Peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. = Constitutio Criminalis Carolina von 1532.*, 33. <sup>39</sup> Krisztus a hívőket „naponként megszenteli, megtisztogatja, kiegyengeti, feltjaikat letörölgeti”, ezért „bizonyos, hogy még mindig vannak rajtuk szeplők és ráncok, és megszentelődésük

[...] akkor lesz majd nyilvánvaló, amikor Krisztus [...] betölti az Egyházat a maga szentségével.” *Institutio 1536*, 278–279.; Kocsis Elemér, Az élet megszentelése Kálvin 1536-ban megjelent *Institutio*ja szerint, *ThSz*, 27(1986), 327–333.; MAGYAR Balázs Dávid, „Jean Calvin contre les Anabaptistes.” Az újkereszteszelkedők tanításainak cáfolata a reformátor 1534–1536. közötti műveiben, különös tekintettel a politikai teológia kérdéseire. In: *RSz*, 107(2014/1), 49–78.; uő., „Jean Calvin contre les Anabaptistes.” Az újkereszteszelkedők tanításainak cáfolata a reformátor 1536–1544. közötti műveiben, különös tekintettel a politikai teológia kérdéseire. In: *RSz*, 107(2014/3), 278–302. <sup>40</sup> *Komm.* Mt 13,39. = *CO.* XLV:586./CTS. XVI/II:121–122./EH. II:149. <sup>41</sup> Ld. MAGYAR Balázs Dávid, “The City of Geneva Ought to Be as a Burning Lamp to Give Light.” *Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on the Ephesians = Calvinus Pastor Ecclesiae*, eds. Arnold HUIJGEN, HERMAN J. SELDERHUIS, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 375–386. <sup>42</sup> –Vö. „So soll auch heute noch das weltliche Schwert und die Obrigkeit die Ehebrecher töten. Denn wer seine Ehe bricht, der hat sich schon selbst geschieden und ist für einen toten Menschen zu achten”. LUTHER Martin: *Vom ehelichen Leben = Die Werke Matrin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, Aland, Kurt hg., Bd. 7., Stuttgart, <sup>2</sup>1967, 284–307. Az idézethez ld. uo. 290. Luther az *Asztali beszélgetések*ben pedig két olyan hűtlenségről szóló történetet is előadott, melyben a házasságtörő halállal lakolt tetéért. Ld. LUTHER Márton, *Asztali beszélgetések = LVM.* VIII:723–725 (6935. 6938. sz.). Ld. még: FUDGE, Thomas A., Incest and Lust in Luther's Marriage. Theology and Morality in Reformation Polemics, In: *SCJ*, 34(2003), 319–346. <sup>43</sup> *Komm.* Gen 38,24. = *CO.* XXIII:499–500./CTS. I/II:286–287. <sup>44</sup> Kálvin a házasságtörést gyakran a lopás szinonimájaként értelmezte (ld. bővebben *Komm.* Jn 8,11). <sup>45</sup> FÖLDI András – HAMZA Gábor, *A római jog története és institúciói*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996, 250. –Vö. CSILLAG Pál, *The Augustan Laws on Family Relations*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976. <sup>46</sup> MAGYAR, Házasság és válás a kora-újkorban Genfben, 154. <sup>47</sup> *Komm.* Zsid 13,4. = *CO.* LV:187–188./CTS. XXIII:341–342./ÚREK. III:249. <sup>48</sup> *Komm.* Jn 8,11. = *CO.* XLVII:190–191./CTS. XVII/II:323./ÚREK. IV/I:252. <sup>49</sup> Uo. <sup>50</sup> Vö. *Préd.* Ef 4,29–30. (Préd. 32.) = *CO.* LI:645./ CALVIN, John, *Sermons on the Epistle to the Ephesians*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, <sup>4</sup>1987. = *Sermons on Ephesians*, 465. <sup>51</sup> Uo. <sup>52</sup> *Komm.* Deut 22,22. = *CO.* XXIV:648./CTS. III/II:77–78. <sup>53</sup> *Préd.* 2Sám 12,1–6. (Préd. 35.) = *SC.* I/IV:306./CALVIN, John, *Sermons on 2Samuel*, Vol. I, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1992. = *Sermons on 2Samuel*, 525. <sup>54</sup> *Préd.* 2Sám 11,1–5. (Préd. 32.) = *SC.* I/IV:278./*Sermons on 2Samuel*, 477. <sup>55</sup> *Préd.* 2Sám 12,1–6. (Préd. 35.) = *SC.* I/IV:307./*Sermons on 2Samuel*, 527. <sup>56</sup> *Inst.* 1559, IV. xx. 2., 2. köt., 748. <sup>57</sup> *Inst.* 1559, IV. xx. 3., 2. köt., 749. <sup>58</sup> *Inst.* 1559, IV. xx. 15., 2. köt., 763. <sup>59</sup> *Inst.* 1559, III. iv. 19., 1. köt., 617. <sup>60</sup> „Férfitval ne hálj úgy, ahogyan asszonnyal hálnak. Utálatosság az.” = *RÚF.* <sup>61</sup> „Varia tamen monstra praeter naturam excogitavit libidinis furor: quorum nomina sepulta esse praestaret”. *Komm.* Lev 18,22. = *CO.* XXIV:645./CTS. III/II:73. <sup>62</sup> „Vagy nem tudjátok, hogy igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát? Ne tévelyegjete: sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem bujálkodók, sem fajtalanok, sem tolvajok, sem nyerészkedők, sem részegesek, sem rágalmozók, sem harcoslók nem fogják örökölni Isten országát.” = *RÚF.* <sup>63</sup> *Komm.* I/Kor 6,9. = *CO.* XLIX:392–393./CTS. XXI/I:209./ÚREK. VIII:138. <sup>64</sup> „Ezért kiszolgáltatta őket Isten gyalázatos szenvedélyeiknek: mert asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessé, ugyanúgy a férfiak is elhagyták a női nemmel való természetes érintkezést, és egymás iránt ébredt vágy bennük: férfiak férfiakkal fajtalanok, de el is veszik tévelygésük méltó büntetését önmagukban.” = *RÚF.* <sup>65</sup> „horrendo facinore praeposteriae veneris”. *Komm.* Róm 1,26. = *CO.* XLIX:28./CTS. XIX/II:79./ÚREK. II:54. <sup>66</sup> Uo. 19,4. = *CO.* XXIII:268./CTS. I/I:496–497. <sup>67</sup> Uo. 19,2. = *CO.* XXIII:267./CTS. I/I:496. <sup>68</sup> Uo. 19,4. = *CO.* XXIII:268./CTS. II:496–497. <sup>69</sup> Uo. 70 Uo. 34,25. = *CO.* XXIII:462./CTS. I/II:227. <sup>71</sup> *Préd.* Gen 19,1–5. (Préd. 89.) = CALVIN, John, *Sermons on Genesis*, Vol. II, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 2012. = *Sermons on Genesis*, II., 741–742. Kálvin folytatta Lótra vonatkozó gondolatait: *Préd.* Gen 19,6–9. (Préd. 90.) = uo. 743–744. <sup>72</sup> *Préd.* Gen 19,1–5. (Préd. 89.) = *SC.* XII/II:1005./*Sermons on Genesis*, II., 726–727. <sup>73</sup> Uo. *SC.* XI/II:1005–1006./*Sermons on Genesis*, II., 727–728. <sup>74</sup> Uo. *SC.* XI/II:1009./*Sermons on Genesis*, II., 732–733. <sup>75</sup> Uo. *SC.* XI/II:1009–1011./*Sermons on*

*Genesis*, II., 733–735. <sup>76</sup> Uo. SC. XI/II:1007–1008./*Sermons on Genesis*, II., 730–731. <sup>77</sup> Uo. SC. XI/II:1010–1011./*Sermons on Genesis*, II., 734–735. <sup>78</sup> Uo. SC. XI/II:1012–1013./*Sermons on Genesis*, II., 737. <sup>79</sup> Uo. SC. XI/II:1013./*Sermons on Genesis*, II., 737–738. <sup>80</sup> MAGYAR, Kálvin János a házasságról, családról és a szexualitásról, 29–40. <sup>81</sup> Vö. ILLYÉS Endre, *Egyházfegyelm a Magyar Református Egyházban a XVI–XIX. században*, Debrecen, 1941, 38. <sup>82</sup> NAGY István, Kálvin János ígéhirdetése. In: *Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar Jubileumi évkönyve. A helyi Kálvin konferencián 2009. november 4-én elhangzott előadások*, szerk. uő., Bp. –Nagykőrös, Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar, 2010, 59–68, 63. <sup>83</sup> BUSCH, Eberhard, Isten számára lehetetlen, hogy ne legyen irtalmas hozzánk. Töredékek Kálvin etikájáról, *RE*, 61(2009), 83–85. <sup>84</sup> *Inst. 1559*, III., xvii. 1., 2. köt., 82. <sup>85</sup> *Inst. 1559*, III., xvii. 8., 2. köt., 90. <sup>86</sup> *Inst. 1559*, III., xvii. 6., 2. köt., 88. <sup>87</sup> Uo. <sup>88</sup> Vö. *Inst. 1559*, III., xvii. 8., 2. köt., 90. <sup>89</sup> *Komm.* Mt 13,39. = *EH*. II/149. <sup>90</sup> *Inst. 1541*, 629. <sup>91</sup> *Komm.* Mt 13,43. = *EH*. II/151. <sup>92</sup> *Préd.* 2Sám 11,1–5. (Préd. 32.) = *SC*. I/IV:279./*Sermons on 2Samuel*, 478. <sup>93</sup> *Komm.* Mt 13,43. = *EH*. II/148. <sup>94</sup> *Komm.* Lk 23,40, = *EH*. IV/146. <sup>95</sup> KINGDON, Robert M. (ed.), *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin 1542–1544*, I., Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 2000, 41. <sup>96</sup> Nem véletlen, hogy Angliában az 1950-es években végül elutasították azt a törvénymódosítást, mely még a magánzsféra területén is tilalmazta volna a homofil kapcsolatok megélését. Bővebben ld. HART, HERBERT L. A., *Jog, szabadság, erkölcs*, Bp., Osiris Kiadó, 1999. <sup>97</sup> Ld. MAGYAR Balázs Dávid, Kálvin János a családi és házassági jog reformátora – egykor és ma. In: *Kálvinizmus ma*, szerk. SZABÓ ZSOLT, Bp., Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2014 (Acta Caroliensia

Conventorum Scientiarum Iuridico Politicarum, 11), 114–126. <sup>98</sup> *Familiaris Consortio*: II. János Pál pápa apostoli buzdítása az egész Katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban, I, 5. §. A hivatalos latin szövegből fordította Dr. Diós István. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 1982. Ld. [http://szit.katolikus.hu/feltoltes/FAMILIARIS%20CONSORTIO\(1\).pdf](http://szit.katolikus.hu/feltoltes/FAMILIARIS%20CONSORTIO(1).pdf) (Utoljára megnyitva: 2018. március 10.) <sup>99</sup> Uo., I, 6. § <sup>100</sup> POLAINO-LORENTE, AQUILINO, Homoszexuálisok „Házassága”. In: *Család Lexikon: a családdal és az étellel kapcsolatos vitatott fogalmakról és etikai kérdésekről*, ford. DIÓS ISTVÁN, KISDI ÁGNES, Bp., Szent István Társulat, 545–554. <sup>101</sup> Ld. újabban Ferenc pápának a témára vonatkozó kijelentéseit és azok recepcióját: James Martin Ferenc pápa homoszexualitással kapcsolatos kijelentéseit bírálja. In: *Katolikus válasz*. [https://katolikusvalasz.blog.hu/2018/12/06/james\\_martin\\_ferenc\\_papa\\_homoszexualitassal\\_kapcsolatos\\_kijelenteseit\\_biralja](https://katolikusvalasz.blog.hu/2018/12/06/james_martin_ferenc_papa_homoszexualitassal_kapcsolatos_kijelenteseit_biralja). (Utoljára megnyitva: 2018. december 30.) <sup>102</sup> A Magyarországi Református Egyház Házasság, család és szexualitás c. állásfoglalása, *Cf.* 28(2004/3), 6–8. <sup>103</sup> <http://www.ekd.de/english/search.php?q=Family&Suche+starten.x=0&Suche+starten.y=0> (Utoljára megnyitva: 2018. március 10.) <sup>104</sup> Oltár elé állhatnak a homoszexuálisok a Rajna-vidéki Protestáns Egyházban. In: *Evangélikus.hu*. <http://www.evangelikus.hu/homohazassag-rajnavidék> (Utoljára megnyitva: 2018. március 10.) <sup>105</sup> Uo. <sup>106</sup> Vö. *Komm.* Gen 38,24. = *CO*. XXIII:499–500./*CTS*. I/II:286–287. <sup>107</sup> *Komm.* Jak 1,15. <sup>108</sup> Ismert tény, hogy a WHO már 1992 óta nem tekinti betegségnek a homoszexualitást. <sup>109</sup> *Komm.* Róm 1,26. = *CO*. XLIX:28./*CTS*. XIX/II:79./*ÚREK*. II:54. <sup>110</sup> *Préd.* Gen 19,10–14. (Préd. 91.) = *Sermons on Genesis*, II., 771–772. <sup>111</sup> *Komm.* 1Kor 6,11. = *CO*. XLIX:394./*CTS*. XXI:210–211./*ÚREK*. VIII:140. <sup>112</sup> Uo.

## A gender és a homoszexuális ember: pásztorálpszichológiai reflexiók

Mielőtt e sorok írója tanulmányának írásába kezdett volna, áttekintette a gender elmélettel és a homoszexualitással foglalkozó teológiai-etikai nyilatkozatokat, szakvéleményeket, amelyek az elmúlt 10–15 év során a magyar teológiai- egyházi sajtóban, a konfesszionális hovatartozandóságtól függetlenül napvilágot láttak. Egy-egy nyilatkozat, állásfoglalás, illetve szakkönyv emelkedett ki számára, abból az érthetőleg inkább „contra”, mint „pro” véleményhalmazból, amely figyelemre-méltó volt. Az egyik az MRE Zsinatának állásfoglalása (2004–2019) amely hangsúlyozza, hogy „azon embertársaink, akik öröklött, vagy szerzett hajlamként saját nemükhöz vonzódva képtelenek a teremtési rend szerinti házasságra”... „magát a hajlamot erkölcsileg nem minősítjük. Ezen testvéreinket lelkipálosok tapintattal fogadjuk – ha ők igénylik segítségünket – mély emberi drámájukat megértéssel és diszkrétan kezeljük.”<sup>1</sup> A másik az Evangélikus Missziói Központ állásfoglalása a homoszexuális életformával kapcsolatban.<sup>2</sup> A harmadik sokkal jelentősebb, úgy terjedelmében, mint mélységében. Az Erkölcsteológiai Könyvtár sorozatban megjelent római katolikus kiadvány a „Homoszexualitás katolikus szemmel” című könyv.<sup>3</sup> E katolikus kiadvány azért jelentős, mert úgy erkölcs-teológiai, mint lelkipálosi vélemények és perspektívák egyaránt megfogalmazódnak benne. Ezek egyetemes, hiteles, keresztény teológiai értékeken nyugszanak, ezeket képviselve. (E fenti felsorolásban szándékosan nem említettem Christl Vonholdt munkáit, J. Nicolosi és L. A. Nicolosi magyarra fordított, rendkívül fontos szakmunkáit.<sup>4</sup> Azért nem, mert a szerzők világszínvonalon képviselik és klinikai pszichoterápiás szinten végezték és végzik az önként jelentkező, és a gyógyulás

vágyával, együttműködő homo-szexuálisok reintegratív terápiáját.) A magyar viszonyokkal nem szembesülő – vagy arról publikációt nem közlő magyar keresztény pásztorálpszichológus szakemberek, lelkipálosok véleményei feltűnően hiányoznak a magyar szaksajtóból, akiknek e kérdéssel iránymutatónak kellene publikációkat közölniük. Ehelyett a nyugateurópai homofil-homoszimpatizáns egyházi-teológiai véleményalkotókkal zajlik egy polémia, ami érthető. Annál inkább hallatja hangját a magyar vulgáris pszichológiát képviselő, homofil felhangú szaksajtót képviselő szakember-csoport.<sup>5</sup>

E sorok írója azokra a homoszexualitás jelenségét érintő kérdésekre igyekszik kitérni, amelyek a fenti magyar egyházi állásfoglalásokból hiányoznak. A következő súlyponti kérdések tárgyalását kell pontokba foglalni:

- A homoszexualitás és a homo lobbi hajszálygókerei a 20. század második felétől.
- A gender filozófia képtelenségei és ellentmondásai.
- A nemi identitászavarok preventív megközelítése.
- A lelkipásztorok lelkipálosi lehetőségei és szakmai korlátai

### A homoszexualitás és a homo lobbi jelenség hajszálygókerei a 20. század második felétől

A nem teológiai szakirodalom hajlamos az ókori – különösen a hellén, római kultúrára hivatkozni, annak bizonyítása képpen, hogy voltak 3000 évvel ezelőtt is olyan mikro- és



makrotársadalmak, amelyekben a homoszexualitás az ókori görögöknél mint pederasztia, és a rómaiaknál mint efebofilia, igen elterjedtek, néhol általánosak voltak. Ez igaz.

De a 20. század második felétől olyan robbanásszerű jelenségeként tűnt fel Európában – és ezen belül Nyugat-Európában a homoszexualitás, hogy így újkori homoszexualitásról beszélhetünk. Ennek egyik hajszálgőkere Simone de Beauvoir egzisztencialista író könyve: „A második nem” volt.<sup>6</sup> Beauvoir koncepciójának lényege: „az ember nem nőnek születik, hanem azzá válik”. Közlebből: a nő úgy válik szabaddá, hogy ő dönti el nemi kihez tartozandóságát. E könyv óriási érdeklődést, részben a téma iránti nyitottságot, részben, de kevésbé vitát, és ellenérzést váltott ki. 1968-ban egy Robert Stoller nevű amerikai pszichiáter hasonló közérdeklődést vívott ki magának, a „Sex and gender” című könyvével.<sup>7</sup> Így, és ennek nyomán az újkori homoszexuális hullám hajszálgőkeri egészen az Egyesült Államokig nyúltak. A homoszexualitásnak egyre több propagálója, „élharcosa” lett, és egyfajta „lobbi” is megfigyelhető volt. 1973-ban az USA pszichiátriai társasága (APA) a nagytekintélyű amerikai pszichiátriai diagnosztikus tárból, mint pszichiátriai kórképet törölte a homoszexualitást.<sup>8</sup> Ez a diagnosztikus tár nemzet-közi elismertségnek örvendett. Ilyen módon az egész világon kezdett elfogadottá lenni az a koncepció, hogy a homoszexualitás nem betegség, hanem egy olyan viselkedészavar, ami nem önmagából az egyén nemi identitásavarából következik, hanem abból a diszkriminatív előítéletből, amellyel a társadalom a homoszexuális egyént elítéli, és így diszkriminálja.

E pszichiátriai-diagnosztikus könyv az amerikai pszichiáterek között is feszültséget okozott, és tovább fokozta a homofil és homofob csoportok közötti ellentéteket. A homoszexualitás terjedésének egyéb szociálpszichológiai, társadalmi, családszociológiai okai is voltak, de a hajszálgőkerék e fenti személyekre és folyamatokra vezethető vissza. Mind e folyamatok tisztánlátása nagyon fontos, de ne feledjük, hogy a Nyugat-Európából importálódó, és itthon is érzékelhető lobbi hatások, és az ezekkel szembeni bibliai, teológiai reflexiók fontosak, elérhetőek, de nem elégségesek. Figyelmünket közben arra is irányítanunk kell, hogy mit tehetünk a veszélyzónákban lévő fiataljainkért, mit tehetünk annak érdekében, hogy a gender veszély iránt érzéketlenek figyelmét felbresszük az egyre fokozódó veszélyre. Különösen pedig mit tehetünk azokért, akik érzékelvén önmagukban a nemi identitás-krízis első jeleit, segítséget és segítő szakembert keresnek, vagy a titkaikat tabuként hordozzák.

## A gender „filozófia” képtelensége és ellentmondásai

A gender filozófia-lobbi a lehangosabb és legagresszívabb hamis ideológia, amely a családot és annak fiatalabb tagjait szólítja meg a személyiség azon pontján, és abban az életkorban, amelyben férfi és női identitásuk kialakulása során a legérzékenyebbek és legsérülékenyebbek. A gender „filozófia” ezt a támadást egy sajátos logikai törés segítségével igyekszik érvényre juttatni. A logikai törést úgy igyekszik érvényesíteni, hogy az ú.n. „kromoszómális nem” létrejöttét előidéző eseményt, amely a leendő apa XY és a leendő anya XX kromoszómáinak találkozásából jön létre — nem veszi figyelembe. Ezen, ember által nemigen befolyásolható esemény nyomán kezdődik el a magzat-lét fiú, vagy lány magzattá fejlődése, és ezután alakul ki az ú.n. genitális nem, azaz a férfi, vagy női nemi szervek kifejlődése. Summásan: az, hogy a kromoszómális és genitális nem kifejlődése mit eredményez, ezt a biológiai ese-

ménysort a gender „filozófia” félreteszi, és a hangsúlyt arra helyezi, hogy a gyermek 4, 5, 6, 8 éves korában milyen nem-et választ, férfi, vagy, női nem-et; részben a saját döntése, részben pedig a körülötte lévő, és az órá ható társadalmi hatások nyomán. Annak érdekében, hogy a gyermek maga döntse el nemi hovatartozandóságát, számára a férfi-nő különbözőségeit neutralizálni kell; aminek nyomán a gyermek „önálló” döntése lesz, hogy melyik nemet választja. Mindeközben a szülők megfosztatnak azon joguktól, hogy gyermeküket a kromoszómális, és genitális nemi fejlődésük logikája szerint fiúként, vagy lányként neveljék. Közben pedig megvan a lehetőség arra, hogy egy fiú lány szerep mellett döntsön, vagy egy lány fiú szerepre állítsa be magát. A cél: minél több embert eljuttatni a „szabadság” új létformájára. De mindez olyan áron történik, hogy a férfi és nő teremtettségéből adódó férfi, vagy női szerepe semmissé válik, és helyére nem a teremtettségéből adódó férfi-nő viszony kerül, hanem helyére akár a férfi-férffel, vagy a nő-nővel való viszonya kerülhet. Az új demokrácia kritériuma pedig az, hogy a fiú, vagy lány maga választhatja meg azt a nemi viselkedést, amit ő maga jónak gondol. A társadalom a döntés szabadságát biztosítja a gyermek számára. Így a „demokrácia” trójai falovába elrejtik az Isten által biztosított értékrenddel szembeni intoleranciát. E folyamatoknak úgy mikro-mint makrotársadalmi szinten kialakul egy feszültség zónája: az egyénben feszültség keletkezik önmagában kromoszómális és genitális neme és a társadalom, közlebből e filozófia ajánlata között, de a család és e nyomuló filozófia között is súlyos feszültségek keletkeznek. Mást akar a család a gyermek nemi nevelését illetően, és mást vár el a filozófia által agymosott társadalom a családtól. Kialakulnak a homofil, és a homofób frontok, amelyek egymásnak feszülnek. Adódik a kérdés: mit lehet tenni mindennek megelőzése érdekében?

## A nemi identitásavarak preventív megközelítése

Első pillantásra mintha korai lenne a gender veszéllyel és a homo lobbival kapcsolatban a megelőző közelítés, hiszen az egyházi illetékes intézmények állásfoglalásai, és a szakmai műhelyek vélemény alkotása, nem beszélve a magyar társadalom és közvélekedés gender-áramlattal szembeni elutasító alapállásáról garanciát jelenthet. Ráadásul a nyugat-európai egyházak többségének a gender ideológia iránti toleráns alapállása és az egyenmük házasságának liturgiális elfogadása, illetve a kelet-európai egyházak ellentétes állásfoglalásai is jelenleg „védőernyőt” jelenthetnek. De tudjuk, hogy a nagy társadalmi feszültségek, áramlatok és ezek konfrontációi elsődlegesen nem egyházak között zajlanak. Ugyanakkor: a lopakodó, vagy néhol betörő gender ideológiával szemben itt van a magyar család sérülékenysége,<sup>9</sup> sőt sérült állapota.<sup>10</sup> Köztudott, hogy e tényekre figyelve a nem megbízható, nem állandósult, változó, vagy ingerszegény apa-anya-gyermek háromszögek (triádok) az 5-10 éves gyermekek számára, nemi állandóságuk, és a férfi, női szerep interiorizáció bensővé tétele idején kevésbé biztosítják a stabil, megbízható férfi, női mintákat és viselkedéspertőár átvételét. Ilyen módon a gyermek családon kívüli külső mintákra „eredményesebben” rezonál. Ezek a külső minták, mint a nemi állandóság kialakulását késleltető, vagy zavaró külső ingerek a gyermeket körülvevő, családon kívüli mikro-makrotársadalmi közegből érkeznek. Ez lehet a képpalkotó média, a reklám, kortárs-csoport-osztálytársakon belül áramló információk tömege, de lehetnek érzékenyítő, ú.n. mikropszichés hatások is, amelyek kereszttül genderhatások is érhetik az arra felkészületlen, ugyanakkor

nyitott gyermeket.<sup>11</sup> E ponton külön kiemelendő a Nicolosi házaspár könyve, amelyen keresztül a szerzőpáros a legfontosabb, e ponton a fenti kérdésekre nézve ad a szülőknek hézagpótló információkat.<sup>12</sup> E könyv egyetlen „szépséghibája”, hogy észak-amerikai társadalmi kontextusra nézve íródott, és a magyar közép-európai társadalmi kontextus jelenleg más. Ugyanakkor e könyv üzenetei rendkívül fontosak, hiszen a szerzők tisztázzák, hogy a nemi önazonosság zavara, és a homoszexualitás két különböző dolog. Sőt, a későbbi homoszexualitás kifejlődése a gyermekkori önazonossági zavar kezelésével megelőzhető. No és: a nemi önazonosság kialakulása, egészséges fejlődésének színtere elsődlegesen az érzelm gazdag interaktív házaspárkapcsolat, a férfi-apa, illetve a nő-anyja, fiú, illetve leány-gyermekei felé irányuló kognitív-emocionális-karakter kommunikáció és ennek hitelessége a gyermek számára. Mert akár a férfivé, akár a nővé válás nem csupán a biológiai nem által biztosított eleve meglévő adottság, hanem a családon belül e biológiai adottságon alapuló pszichés folyamat. A Nicolosi házaspár könyvének tükrében különösen plasztikusan fogalmazható meg, hogy mit is jelent számunkra, közelebből az egyház erre elhivatott és elhívott emberei számára a nemi identitászavarok preventív megközelítése.

Mindenekelőtt a pasztorálpszichológia, lelkigondozás és mentálhygiénés munka szakemberei számára egy irányváltás szükségeltetik. A nyugat-európai egyházak gender jelenségek iránti érzéketlensége, és az evvel szembeni konfrontáció helyett, vagy mellett, erőfeszítéseket kell tenni a magyar társadalom lelkiállapotának feltérképezése érdekében.<sup>13</sup> Ennek nyomán jutunk el arra a felismerésre, hogy ne csupán keresztény etikai nemek fogalmazódjanak meg részünkről, arról, hogy mi az, ami keresztény etikai értékrendünk alapján részünkről nem vállalható. Jól lehet ez is fontos! El kell jutnunk a társadalmi anómia, és a bűnökkel szembeni prófétai deklarációktól a nyomorúságaival küzdő, és e küzdelmek súlya alatt vergődő emberig. A gender és a homoszexualitás teológiai-etikai értékelésétől, és ezen belül (jogos) teológiai kritikájától a nemi identitászavarral küszködő fiatal serdülőig, vagy felnőttig. Pontosabban: a tanítástól – ami jó esetben tiszta evangéliumi – a tanításunkkal el nem érhető emberig, aki nem részesült tanításban, és taníthatatlannak is tűnik. Ráadásul a mi tanításunk, (különösen, amikor egymást oktatjuk ki magunk között) a posztmodern embert nem érdekli, és füléig, de szívéig sem jut el ez a tanítás. Ehhez a megértéshez elengedhetetlen a Nicolosi-féle reintegratív pszichoterápiás koncepció pasztorál-pszichológiai keretbe való illesztése, és ennek alkalmazása. E sorok írója református lelkipásztori identitását megvalló, klinikai lelkigondozást végző emberként közli önmagát, és tapasztalja, hogy ez lehetséges. De mindehhez nemcsak, és elsősorban nem tanítók, hanem pasztori, ezen belül klinikai lelkigondozásra kész és képes szakemberekre van szükség. Ezek a szakemberek interdiszciplináris nyitottsággal kell, hogy rendelkezzenek (nyitottak a pszichológia, szociológia, és a teológiai diszciplínákra is) úgy, hogy pneumatikus bázisuk krisztológikus és krisztocentrikus, amely az unio mystica cum Christo-ban gyökerezik.<sup>14</sup> Az egyház társadalomért végzett szolgálata nem merülhet ki a diakóniai aktivitásban, mert a pusztán diakóniai tevékenység lehet a „lelkiismeret holt cselekedete” is.<sup>15</sup> Az evangélium hirdetése és az evangélizálás nemcsak – és egyre inkább- nem csak a tömeg, a csoport, a gyülekezet erőterében történik, hanem a négy szemközti erőterében is,<sup>16</sup> amely ébresztő és gyógyító folyamat egyidejűleg. A prevenció színtere pedig az ifjúsági csoportmunka lelkigondozói tevékenységgé való formálódása, amely a csoportmunkából négy szemközti lelkigondozói munkává (is) szublimálódik. Gyakorló katolikus gyónó fiatalok tapasztalatai nyomán jól tükröződik ez: lappangó nemi identitási zavarai

megvallása, vagy hasonló neműek utáni vágyódásuk megvallása, vagy pedig a „coming out” felvállalása a gyóntatószékben sajátos reakciókat vált(hat) ki a gyóntató atyából. Mert ő vagy meghallgat, beszélget, tanácsol, és feloldoz. Vagy meghallgat és szakemberhez delegál – egyre jobb! Vagy pedig: horribile dictu meghallgatja és elküldi a gyónót... Egy bizonyos, hogy a gyónási titkot megtartja. A mai római katolikus gyónási és gyóntatói gyakorlaton lemérhető, hogy hol tartunk mi a lelkigondozói munkánkkal? (Ez utóbbi mondatok nem azért kerültek papírra, hogy normatívnak tekintsük a római katolikus gyónási gyakorlatot, de nem is azért, hogy tanuljunk ebből... a katolikus gyóntatási gyakorlat többek között azért sem lehet normatív, mert egy gyónóra 3-10 perc idő áll rendelkezésre.)

Mindennek átgondolása a preventív munka. „Ez a mi munkánk, és nem is kevés!” (József Attila)

## A lelkipásztorok lelkigondozási lehetőségei, és szakmai korlátai

Az MRE Zsinatának állásfoglalása a házasságról és a homoszexualitásról – című dokumentum tartalmaz egy megjegyzést, amelyet olvasva felvetődött e sorok írójában, hogy vajon mire, kikre gondoltak ezen állásfoglalás megfogalmazói, amikor kimondták és leírták ezt a félmondatot, mint szeretetteljes meghívást: „ezen (homoszexuális) testvéreinket lelkigondozói tapasztalattal fogadjuk, – ha ők igénylik segítségünket”. De kik azok a személyek, akik előítélet mentesen, lelkigondozói tapintattal készek fogadni ezeket a testvéreket? Vajon milyen tudás-anyaggal rendelkeznek zsinatunk döntéshozói, egyházunk lelkigondozói szolgálatáról? Vannak-e olyan lelkigondozók, méghozzá vannak-e sokan olyan lelkigondozók, akik készek meghallgatni az ilyen teher alatt küszködő testvéreinket? Vannak-e olyan iskolalelkészek, akik erre készek? Vannak-e olyan lelkipásztorok, akik a rájuk bízott gyülekezetben megfelelő idővel, bölcsességgel, és lelkigondozói érzékkel rendelkeznek arra, hogy az ilyen testvéreinkkel beszélgesse nek, befogadva őket? E kérdések pedig sorjáznak tovább! Zsinatunk illetékes döntéshozói tudják-e, hogy hány olyan állás-státusz adott megfelelő finansziális-szociális infrastruktúrával, amelyekben főállású lelkigondozókat lehet alkalmazni. Ez az egyik égető kérdés.

De a legégetőbb kérdés: nemi identitás-zavarában küszködő fiatal, vagy fiatal felnőttkorú talál-e olyan számára hiteles lelkipásztort, lelkigondozót, akihez bizalommal fordulhat? E sorjázó kérdések féltő szeretetből fakadnak abban a reményességben, vagy a megkérdozettek e kérdésekre igenlő válaszokat fognak adni. Vagy pedig vannak-e egyáltalán válaszok ezekre a kérdésekre?

Mivel köztudott, hogy valaki nem máról-holnapra lesz homoszexuálissá, hanem e folyamat, mint krízisfolyamat éveken át zajlik a lélekben, ezért ezeknek a belső ambivalens érzésekkel küszködő fiataloknak a homoszexuális kategóriába való „beskatulyázása” pasztorális-lelkigondozói diagnosztikus szempontból helytelen, és minden szakmaiságot nélkülöz. Éppen ezért is van óriási szükség nemcsak professzionális lelkigondozó terapeutaikra, hanem lelkipásztorokra, akik bár nem mindegyik végzett posztgraduális tanulmányokat, de személyiségük minősége bizalmat ébreszthet fiatalokban, akik érzik, hogy titkaikat megoszthatják, e lelkipásztorok pedig e titkok jó sáfárai lesznek. Nem is beszélve azokról a lelkipásztorokról, akik egyetemi szintű pasztorálpszichológiai, vagy mentálhygiénés tanulmányokat is folytattak. E lelkipásztorok, reméljük és kívánjuk, hogy minél többen rendelkezzenek e szolgálatra fordítható idővel, bölcsességgel és tapintattal.

E lelkipásztorok a következő szolgálatot láthatják el nemi identitás-kríziseiket hordozó fiatalok felé. Az első feladat a türelmes meghallgatás, a második feladat a megoldásra és szabadulásra vágyakozó ember befogadása problémájával együtt. A harmadik feladat a titoktartás, a bizalmi kapcsolat fenntartása a lelkipásztor és a segítséget kérő viszonylatában. Jobb esetben a krízisben lévő fiatal segítése, úgy, hogy a gyülekezetben szocializálódhasson. Nem kell félni tőle, hogy személyisége pszichésen toxikáló a gyülekezetre nézve. Számára az ige hallgatása a Krisztussal való kapcsolatának mélyítése döntő erőforrás lehet küszködései közben. A negyedik feladat: a delegálás megfelelően képzett, lehetőleg keresztény értékrendet képviselő lelkipásztor-pszichoterapeuta felé, akiről és akikről az előző fejezetben már szó esett. E ponton az Efézus 4,11/b bátorítson bennünket: a szolgálat Ura „némelyeket pásztorokul is adott”.

Most mintha a „némelyeknél” is kevesebben lennének, miközben bizonyos, hogy többen vannak annál, mint akik ezt önmagukban már fel is ismerték.

Szarka Miklós

#### JEGYZETEK ÉS AJÁNLOTT IRODALOM:

- <sup>1</sup> MRE Zsinatának állásfoglalása a családról, házasságról és homoszexualitásról. 2004–2019.
- <sup>2</sup> Az Evangélikus Missziói Központ állásfoglalása a házasságról és homoszexualitásról. 2017. júl.14.
- <sup>3</sup> Homoszexualitás katolikus szemmel. Erkölcs Teológiai Könyvtár. 5. Jel Kiadó 2011.

- <sup>4</sup> Joseph Nicolosi: Szégyen és kötődésvészítés. Harmat Kiadó Budapest 2013.
- <sup>5</sup> Román Boglárka: Megváltoztatni, vagy elfogadni? Konverziós és affirmatív terápiák összehasonlítása. Gyermeknevelés című folyóirat 4. évf. 3. szám.2016. Vöglein Karola: Transznművéség és nemi identitás interakciója. Gyermeknevelés. 4. évf. 3. szám. 2016.
- <sup>6</sup> Simone de Beauvoir: La deuxième sexe. 1949. Magyar fordítás: A második nem. Gondolat Kiadó Budapest. 1971.
- <sup>7</sup> Robert Stoller: Sex and gender Google Books. 1968.
- <sup>8</sup> American Psychological Association (APA) BNO -10 Zsebkönyv. Budapest Animula Kiadó 2004.
- <sup>9</sup> A család sérültsége, vagy sérülékenysége a következő kapcsolati kríziseken és sérülékenyebb együttélési formákon érzékelhető. Mindez „mérhető” a statisztika mikro-makrocenzus fogalmi keretei között: a válások számának alakulása, a házaspáros családok számának csökkenése, az egyszülős családok számának emelkedése, és a mozaik családok számának növekedése.
- <sup>10</sup> Harcsa István: A családformák változásának trendjei. Kapcsolat. XIII. évf. 4. szám. Harcsa István–Monostori Judit: Demográfiai folyamatok pluralizációja. www.tarki.hu KSH.Mikrocenzus Budapest. 2017.
- <sup>11</sup> Kopp Mária–Skrabski Árpád: Női szerepek a mai magyar társadalomban. Vigilia folyóirat 2007/4. szám.
- <sup>12</sup> J. Nicolosi–L. A. Nicolosi. A homoszexualitás megelőzése. Útmutató szülőknek. Szent István Társulat kiadása. Budapest 2012.
- <sup>13</sup> Kopp Mária–Skrabski Árpád: Magyar lelkiállapot. Semmelweis Kiadó. Budapest. 2008.
- <sup>14</sup> Efézus 4,11.
- <sup>15</sup> Zsidók 9,14.
- <sup>16</sup> János 4,1–20. Lukács 24,13–31. János 9,1–29.

## Ars moriendi

### Szemponatok az életvégi döntésekhez

A halál gondolatának modern kori tudatos kirekesztése a nyugati civilizációban a halálosan beteg emberek és a haldoklók lelki kísérésének hiányához vezetett. Gondoljunk csupán arra a tényre, hogy az európai emberek több mint 70%-a kórházakban és szeretetotthonokban hal meg. A halás folyamata sok esetben –jórészt a modern technikai lehetőségek révén – hosszabb időre nyúlik. A hagyományos családmodellek felbomlásával több esetben az a gondoskodó közösség is megszűnt, amely szeretettel vehetné körbe a földi világból távozó embert. Ezért a haldoklással járó fájdalom mellett az egyedül maradáستól való rettegés is félelemmel tölti el az élete végéhez közeledő embert.

Am nem csupán a haldokló, hanem a hozzátartozóik is a támogatás hiányától magányosan érezhetik magukat, miközben az eltávozó hozzátartozójuk gondozásával járó feladatokkal, az elengedés egzisztenciális feszültségeivel kell küzdeniük. Ebből a helyzetből következhet a „másik terhére lenni” vagy az orvosnak és az ápolóknak való „kiszolgáltatottság” érzete, a méltóság elvesztésének fájó látszata. Másrészt felmerül a „szükségtelenül” meghosszabbított élet kérdése is, az orvosi túlbuzgóság, de kétségeket ébreszthet a megfelelő, egyénre szabott orvosi ellátás hiánya is.

Johannes Fischer szerint a halál bekövetkeztére való várakozás motívuma kapcsán nem irracionális, hanem „preracionális intuíciónál” van szó. Hiszen „kultúránkban az az elterjedt felfogás, hogy az embertől való elválás, ami a halállal következik be, elszenvedett végzet és nem idegen tett”.<sup>1</sup> Ekkor azonban a halál várásának helyzete jelentékeny szerephez jut. Az orvosi beavatkozás nem csupán a gyógyítás és a szenvedés csillapítására irányul, hanem a társadalom élethez és halálhoz való kapcsolatát is

alakítja, mert a meghalás fázisának befolyásolásával *rituális funkció*<sup>2</sup> is magára ölt, ezzel a morális gondolkodást megelőző ténnyel van dolgunk.<sup>3</sup> Az ember halandó, és halandósága nem idegen tett következménye, hanem az ember végzete. Bár a halál és a születés nem olyan „természetesen” következnek be, mint a megelőző korokban, a meghalás helyzetében nyújtott orvosi beavatkozás alakítható úgy, hogy *biztosítsa a várakozás idejét*. Am a kérdés mégiscsak az, hogy ezt miért kell megtenni?

### Az élet teljessége és töredezettsége

Az élet teljessége a szabadság, az egészség és a jólét fogalmaival fejezhető ki, szemben a töredékessé, ami a betegség, korlátozottság, kiszolgáltatottság jellemző. Dietrich von Engelhardt az ember fragmentális élethelyzetéből következő feladatként látja eme teljesség létrehozásának igényét.<sup>4</sup> Általános vélekedés szerint csak annak az embernek lehet teljes az élete, aki boldog, kiegyensúlyozott, testileg és lelkileg egészséges, társadalmi feladatait képes sikeresen betölteni. Az ember töredékes létének tapasztalata korunkban egyre élesebben kerül szembe „az egészség, a fiatalság és szépség uralkodó ideáljával”.<sup>5</sup> Az antik világ még ismerte a betegség és egészség állapota mellett a neutralitás (*ne-utrum*, a kettőből egyik sem) állapotot, amit sajátosan „köztes állapotként” értelmezett. A ma már megszokott kettős megosztottság mellett felismerték, hogy az ember sohasem mentes a betegségtől, ezért sohasem lehet „teljesen” egészséges.<sup>6</sup> A középkorban a betegség és egészség fogalmai a transzcendencia felől új megvilágításba



kerültek. A szenvedés és a fájdalom, a betegség és a halál a bűneset büntetéseként jut jelentőséghez. Ez olyan létállapot, amely minden ember egyaránt érvényes jellegzetessége, és egyben jele a teljesség hiányának.

Az ebből következő felfogás a gyógyítás lehetőségét túlvilági erőknek is tulajdonította, de a beteggel való szolidaritást és az orvostudomány eredményeit is komolyan vette. A gyógyulás nem egyszerűen a beteg testrészek megjavulásából állt, hanem spirituális és lelki tartalmakat is hordozott. Ennek eredményeként fokozatosan jöttek létre a mai kórházak elődei, a hospice-ok. A kereszténységnek ez a szolidáris magatartása nemcsak a szűken vett orvosi ismeretek és az említett spirituális tartalmak segítségével valósult meg, hanem jelentős szerephez jutottak a műalkotások is,<sup>7</sup> amelyek szimbolikus kifejezőerejük által segítettek nemcsak leküzdeni, de értelmezni is a beteg állapotát vagy a fogyatékos állapotot, az ember fragmentális létének jeleit. Mindez annak tudatosításában és spirituális szinten történő elfogadásában fejeződött ki, hogy „az élet művészetéhez (ars vivendi) hozzá kell tartoznia a meghalás művészetének is (ars moriendi),<sup>8</sup> ami a keresztény életstílus jellemzőjeként meghatározó erővel bír. Az ember földi életének alakítása és életvezetése arra irányult, hogy halálára felkészüljön, és visszatérése a paradicsomba előkészített legyen. Az *ars vivendi* magában foglalta az *ars moriendit*,<sup>9</sup> az élet az örök életre irányult, ami tudatos előkészületekben fejeződött ki.

A középkori mintával való szakítást Michel Foucault a klinika és a hospice/ispotály közötti különbségtételen keresztül szemlélteti.<sup>10</sup> A hospice-ban a beteg individuummal foglalkoznak, aki egy betegség hordozójaként találkozik orvosával, olyan, mint egy kriptogram (szöveges rejtvény), akiben a megkeresendő betegség felfedezésre vár, amit a megfelelő terápia követ. Ezzel szemben a klinikákon csupán betegségeket kezelnek, miközben a beteggel szemben közömbösek, „maga a betegség van jelen, jól lehet testben, ami a betegségé, és nem a beteg teste”.<sup>11</sup> A beteg csupán a betegség „akcidensként” (járulékos jegyként) jelenik meg. A betegség episztemiológiai perspektívája a beteg testnek.<sup>12</sup> Ha a test eltárgyasul, akkor megszűnik az emberi szubjektummal egységet alkotni – a „betegség naturalizálódik”.<sup>13</sup>

A technika modern kori és egyoldalú abszolutizálása az emberképet is „technikaivá tette”. A betegség és az egészség megállapítása nem csupán diagnózist jelent, hanem egyúttal számszerű értékelést is.<sup>14</sup> Ugyanakkor nemcsak a keresztény, de például az ajurvédikus hagyomány is a *gyógyulás lehetőségét látja a betegségben*: a töredékesség az egészre mutat. Ez a tapasztalat az Ószövetségben is kifejeződik, ahol azt olvassuk: „Az ő sebei árán gyógyultunk meg.” (Ézs 53,5) Vagyis a betegség, a töredékesség felismerése és tapasztalata a gyógyulás bölcsője. Végső soron teljes gyógyulást egyedül Isten képes ajándékozni, az emberi lét akár teológiai, akár természettudományos értelemben mindvégig töredékes marad a jelen világ feltételei között. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Karl Jaspers „Az orvos se nem technikus, se nem üdvözítő; mulandó emberi lény, egzisztencia az egzisztenciáért.”<sup>15</sup> A terápiának nem csupán a testi funkciók egészségének visszaállítására kell irányulnia, hanem az értelemmel teli élet felmutatására is.<sup>16</sup> Röviden: „Minden ember többé-kevésbé beteg, mert nem a paradicsomban egzisztál.”<sup>17</sup>

## Perszonalitás és aktualitás

Az ember személyi léte az, ami életét különösen is védendővé teszi. Egy ember személyi léte azonban olyan szemléletet feltételez, amelyből mi saját magunkat is felfogjuk önmagunkként, amelynek segítségével saját magunkhoz is kapcsolódunk. Egy embert így akkor ismerünk el személynek, ha benne felismer-

jük az említett perspektívát. Ekkor azonban a személy fogalma egy relációt jelöl. Valakinek a személyi léte nem belső tulajdonságaitól függ, hanem attól, hogy valaki más (reálisan vagy potenciálisan) személyként áll vele kapcsolatban. Perszonalitása kívülről kapcsolódik hozzá,<sup>18</sup> két ember kapcsolatában valósul meg és alakul ki, ami kifejezi: egy személyt nem lehet csupán a szubjektum-objektum ellentét fényében megérteni.<sup>19</sup> Ezért a személy fogalma egyben feltételezi a relációt.

Másik lényeges fogalom az *aktualitás*: a perszonalitás vonatkozások nem nyugodt korrelációkban, hanem mozgalmak kapcsolatban valósulnak meg. Ebből következik, hogy a személyes kapcsolat nem statikus, hanem „megtörténő”; a reláció eseményében válik megtörtétté. Az *ember ezért nem „statikus”, hanem dinamikus értelemben személy* – nem az, hanem *mindig azzá válik* a másokkal való kapcsolatában.<sup>20</sup> Perszonalitása magában foglalja a relációt Istenhez. Ezért is állítható, hogy az ember *vonatkozása a perszonalitása* maga.<sup>21</sup>

Az ember akkor tudja megőrizni emberi identitását, ha relációiban marad, ha személyként van jelen. Ebből is világossá válik az a humánus felfogás, amely állítja, hogy a halál – mint elszakadás egy másik embertől – csupán végzet lehet, de nem idegen tett. A halálra való közös várakozásban az valósul meg, amivel az egyik ember a másiknak személyes vonatkozásában tartozik, és ezzel együtt saját embersége (*Menschlichkeit*) is kifejeződik. Ez a szemlélet érvényesül a passzív halálba segítés során is, amikor a személyes vonatkozás védettségében megkönnyíthető a meghalás folyamata.

A reláció és a személy fogalmának hangsúlyozásával azonban napvilágra kerül a tulajdonképpeni dualista szemlélet problematikája, ami jellegzetes az eutanáziáról folytatott párbeszédben. Sajátossága, hogy különválasztja a személyt fizikai valóságától. Ez a szétválasztás teret enged a halál pusztá fizikai értelemben vett felfogásának, és eltekint a meghalás folyamatának személyes és szociális vetületeitől. Másként: az orvos nem a beteg személyiségét oltaná ki, hanem az elviselhetetlené vált fizikai életét.<sup>22</sup> Az aktív halálba segítés mellett érvelők számára az orvos hivatásánál fogva a beteg testi állapotáért felelős. Ennek alapján azonban közreműködése támogatható az „elszemélytelenítés” (*Entpersonalisierung*) folyamatát is, ami az aktív halálba segítéshez szükségesnek tűnik. Képzelnünk csak el azt a paradox helyzetet, hogy a meghalni akaró embert saját hozzátartozóinak kellene megölni, vagy megfordítva: ha a meghalni kívánónak kellene saját gyermekéhez vagy anyjához fordulnia segítségért. Így azonban az érintettek arra gondolhatnak, hogy valaki hivatásánál fogva felelős a testi fájdalom csillapításáért, és a meghalni akaró embert szenvedésétől menti meg. Ugyancsak Johannes Fischer hívja fel ezzel kapcsolatban arra a figyelmet, hogy itt is az esemény ritualizálódásáról van szó, ami az érintetteket ahhoz az elképzeléshez segíti, hogy „a halál nem a meghalni akaró ember személyét érinti, hanem csupán testi életének vet véget, és ennek következtében nekik nem a személyes vonatkozások szintjén kell felelőssé válni”.<sup>23</sup>

Természetesen ezen a ponton nyilvánvaló, hogy rítus helyett beszélhetünk a haláltól való elidegenedésről, a halál folyamatának intézményesüléséről is. Bár a személyek közötti kapcsolat és reláció így sem oldódik fel. Mint láttuk, a személy egy összetéveszthetetlen individuum, aki más személyek közösségén belül individualizálódik. Olyan testi-lelki tulajdonságokkal és ismertetőjegyekkel rendelkezik, amelyek a többiekétől megkülönböztetik, de olyanokkal is, amelyek megegyeznek másokkal. Bár a test és a lélek egy személy „megjelenésének médiumai”, azonban a személy nem azonos csupán testi-lelki természetével. Több annál: ő maga nem ez a természet, hanem személyként birtokolja azt.<sup>24</sup> Az ember interperszonalis kapcsolat a halállal szűnik meg, ez azonban kizárja az aktív halálba segí-

tés azon érvét, hogy a halál az ember testi egzisztenciájának vet csak véget, hiszen megszünteti a személyek közötti kapcsolatokat is. Az önrendelkezési jogra történő hivatkozás részben enyhíti az aktív eutanázia radikális elutasítását, mivel az egyik személy saját és tudatos döntéséről van szó. „Am mivel az akarat és az érdekek szintjénél mélyebb síkokat is érint az aktív eutanázia problémája, a konfliktust nem lehet arra a kérdésre redukálni, hogy annak az embernek a kérését, aki ilyen jótettet (aktív halálba segítséget) kér, miért ne lehetne támogatni.”<sup>25</sup>

## Távlatok és jelenlét

A fentiekben azt a megállapítást tettük, hogy az orvosilag asszisztált öngyilkosság kérdése elsősorban világnézeti kérdés, ami azon belül is az élet értelme és célja felől közelíthető meg.

Ha az ember méltóságát a „végső dolgok felől”, az emberi élet beteljesedésének irányából vizsgáljuk, akkor eszkatologikus dimenziója jelenik meg. Wolfhart Pannenberg így fogalmaz: az istenképűség az ember meghatározottsága az Istennel való közösségre, és ez a meghatározottság az ember méltóságát is jelenti egyben.<sup>26</sup> Ebből fakadóan válik érthetővé Pannenberg megállapítása: „Ha nem lenne Isten, akkor emberi méltóság sem lenne.”<sup>27</sup>

Amennyiben az emberi méltóságot az üdvtörténet perspektívájában vizsgáljuk, akkor a korábbiak mellett más dimenziói is megjelennek a fogalomnak abból következően, hogy „az ember történelmi lényként nem csak a célja, hanem a mozgása is a célhoz vezető történelemnek. Az ember azonban a jövővel való egységét a beteljesedés felől nyeri el. Ezért az ember csak e jövő anticipációja által képes önmagáért (*als er selbst*) létezni.”<sup>28</sup> Ekkor azonban az ember jelenléte a világban nem szabad akaratának és önkényének (félreértelmezett autonómia), hanem erre a jövőre való meghívásnak és kiválasztásnak fogható fel. Ittléte az egész emberiség és a világ jövőjének feltétele is, mert az *individuum nem választható el attól a világtól, amelyben él.*<sup>29</sup> Ebben a történelmi folyamatban van jelen istenképűsége úgy, hogy Isten képe az emberen folyvást megfelel Isten prezenciájának a világban, mivel az reprezentálja Isten jelenét.<sup>30</sup> Ebből következően az Isten prezenciájával változik Isten képe is: az ember eredeti meghatározása (Isten képe) Krisztus kinyilatkoztatásával együtt formálódik Isten igazi képére. Az ember az eszkatologikus „*gloria Dei* felé tartó úton” válik *imago Christivé.*<sup>31</sup> Másként fogalmazva: a teremtett ember kezdeti istenképűségéből Isten gyermekévé lesz a Fiúval való messiási közösségben, és e kettőből lesz az Istenhez való hasonlóság az új teremtésben.<sup>32</sup>

Az eszkatológiai távlat minden emberi élet kezdetén ott található meghívás. Az individuum történelmi jelenléte a történelem cél felé tartó mozgásaként felelősséggel jár, de az egyénnel szembeni felelősségre is kötelezi a társadalmat, hiszen ő a társadalom jövőjének hordozója és feltétele is egyben. Ebben a kétirányú felelősségben jelenik meg az individuum méltóságának eszkatologikus karaktere az élet első pillanatától fogva az utolsóig, és ez ad értelmet az élet minden pillanatának.

## Az önrendelkezés és egyházi állásfoglalások

Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsa 2000-ben állásfoglalást bocsátott közre a humánus halál kérdésével kapcsolatban.<sup>33</sup> Ehhez a tanácshoz 14 tagesház tartozik.<sup>34</sup> Ebben a nyilatkozatban az egyházak az Európa Tanács ajánlásában foglaltakhoz hasonlóan érvelnek:<sup>35</sup> egyértelműen elutasítják az aktív eutanáziát, ugyanakkor követelik a fájdalomcsillapítás teljesebbét. A nyilatkozat szembehelezkedik az emberi élet redukcionista szemléletével: „Az élet, a szenvedés és a

halál végső titkot érintenek. Nekünk, keresztényeknek olyan feladatok ezek, amelyeket Isten hűségében bízva és reménykedve fogadunk el, vagyis hogy Ő sem életünkben, sem szenvedésünkben, sem halálunkban el nem hagy.”<sup>36</sup> A dokumentum a továbbiakban úgy érinti az ember önrendelkezési jogának kérdéskörét, hogy azt összekapcsolja a passzív halálba segítség lehetőségével: „Az önrendelkezés ezen értelmezése alapján a személyes meggyőződést és értékítéletet tisztelni kell, és az ember orvosi kezelést érintő kifejezett akaratát is tiszteletben kell tartani. Kifejezett akaratával szemben senkit, aki döntésképes, nem szabad orvosi kezelésre kényszeríteni.”<sup>37</sup>

Az állásfoglalás kiemeli a beteg akaratának kinyilvánításához való jogát, például az úgynevezett *élő végrendeletben*,<sup>38</sup> „amelyben valaki már korábbi életfázisában halálával kapcsolatos bizonyos – életet meghosszabbító – orvosi beavatkozásokat elutasított. Ezt az etika határain belül teljes tiszteletben kell részesíteni.”<sup>39</sup> A következőkben úgy szól az állásfoglalás az élet utolsó fázisáról, mint ami annak szerves része, valamint rámutat a haldokló és a haldoklót kísérők támogatásának szükségességére: „A halál folyamatában az ember személyes döntései helyzetében található, lehetősége van, hogy eddigi életének egészével szembenézzen, és eme élet be nem teljesültségét és bűneit elfogadja és elengedje. Az életnek e döntő állomásánál az ember segítségre szorul. Támogatásra azonban minden olyan embernek is szüksége van, aki haldoklókat kísér – a társadalomnak különösen is elkötelezettnek kell lennie az orvosokkal és ápolókkal való szolidaritásra.”<sup>40</sup>

Miközben a palliatív orvoslás kiépítését és támogatását sürgeti a dokumentum, a továbbiakban megállapítja, hogy annak nem csupán a fizikai, de a pszichikai és szociális szenvedést is csillapítania kell. Ehhez tartozik a haldokló ember és az őt körülvevő orvosok, ápolók és hozzátartozók spirituális támogatása is. A fájdalomcsillapítás szükségességét a lehetséges kockázatok figyelembevételével hangsúlyozza: „Még ha a fájdalmat csillapító beavatkozás az élet lehetséges megrövidülését kockáztatja is, az sem lehet ok arra, hogy a fájdalomcsillapítást mellőzzék.”<sup>41</sup> Az orvosi ellátás ilyen módja példaszzerűen valósul meg a hospice mozgalomban, ami keresztény gyökerekből táplálkozik.

Ebben az állásfoglalásban is kifejeződik az, amit korábban a „halálra való várakozás rítusaként” neveztünk meg, ugyanakkor elutasítja az élet szükségtelen meghosszabbítását: „Az élet elfogadásához tartozik annak tisztelete is, hogy minden ember megváltoztathatatlanul végéhez ér; ezért a meghalásnak teret és időt kell adni, és az orvosi cselekvés lehetőségeinek korlátozottságát el kell fogadni. Ezért azon beavatkozások, amelyek a haldokló ember életét szükségtelenül meghosszabbítják, a helyett, hogy engednék őt meghalni, elutasítandók.”<sup>42</sup>

Az osztrák nyilatkozat más keresztény egyházak dokumentumaival egybehangzón elítéli azokat a cselekedeteket, amelyek közvetlen célja az élet befejezése. Az érvelés ugyancsak tükrözi a fentiekben kifejtett keresztény álláspontot, hogy a halál nem választható el a személy fogalmától, és nem csupán az ember testiségét, hanem egészét érinti: „Az ilyen beavatkozások nem a szenvedéssel, hanem a haldokló személyével szemben valósulnak meg.”<sup>43</sup>

Ezt az álláspontot képviseli az EKD 2008-ban kiadott állásfoglalása is,<sup>44</sup> azonban jogi kontextusba ágyazva jegyzi meg az orvosilag asszisztált halálba segítséssel kapcsolatosan, hogy „éppen az orvosilag asszisztált öngyilkosság jogi szabályozásának esetében – az egyes esetek szabályozása alapján – a jog olyan jelzéseket adna, amelyek jelentősen negatív hatást gyakorolhatnak az orvosi ethoszra és az élet és halál társadalmi felfogására. Éppen a halállal kapcsolatos orvosi cselekvés példa arra, hogy léteznek olyan életterületek, amelyek jogilag nem szabályozhatók anélkül, hogy ezáltal általános társadalmi változásokat ne

idézniük elő – akkor is, ha ez eredetileg nem állt szándékukban. A törvényi szabályozás nem csupán az orvosi ethoszra vonatkozik, hanem a társadalomnak az élethez és halálhoz fűződő szemléletére is, valamint az emberek egymás iránti felelősségére a haldoklás folyamata során. Ezért az orvosilag asszisztált öngyilkosság jogi szabályozásától el kell tekinteni. Sokkal inkább a joggyakorlat áll kihívások előtt. Csak a joggyakorlat képes arra, hogy a súlyos konfliktushelyzeteket, amelyekbe az orvosok kerülhetnek, megfelelő módon számításhoz vegye.”<sup>45</sup> A dokumentum kitér arra, hogy az ún. „halálba segítő szervezetek” (*Sterbehilfeorganisations*)<sup>46</sup> működésével kapcsolatban is, ami-lyen gyorsan csak lehet, jogi tiltást kell foganatosítani.

## A végső horizont fényében

Spirituális értelemben az emberi élet abszolút ellensége a halál, amelyet legyőzött Krisztus. Ezért a vitalizmus kétségbeejtő varázslata, az élni kell (a saját forrásainkból) pusztá imperatívuszát meg kell törni és helyettesíteni Krisztus könyörületes uralmával, aki teremtményeinek az életet ajándékként adja vissza, és nem megparancsolja, evangéliumot ad a törvény helyett. A halál mint a földi létezés megszűnte ezért értelmezhető ellenségként, de nem abszolút értelemben, hanem utolsó ellenségként, ami „eltörölkedik” (1Kor 15,26). Mindennek subjektív alapja, hogy az egyén földi életét ajándékként fogadja el, mert Krisztusban örök élete van.<sup>47</sup> Általa van történelme az embernek, és éppen ezért nincs ismerete a kezdetről, de van a középről.<sup>48</sup> A halál fogalmának biológiai és spirituális értelmezését együtt kell értelmezni. Önkényesen nem választhatók szét, hanem korrelációban állnak egymással. Spirituális meghatározottsága felől értelmezhető helyesen a biológiai halál.

Pál apostol a korinthusiakkal folytatott vitában kifejezi: a halálban a személy önazonossága megmarad, de hangsúlyozza a földi és a mennyei test közötti különbséget (1Kor 15,29–42). Mít is jelent az, hogy a személy identitása, individuális önazonossága a halálban is megmarad? Eberhard Jüngel<sup>49</sup> és Wilfried Härle<sup>50</sup> nyomán megállapíthatjuk, hogy a halál a személy végső passzivitásához vezet, de ebben az állapotában sem tekinthető a személy „semminek”. A gyász folyamatában úgy egzisztál, mint a jelentőségteljes Másik. Az egyén és a közösség emlékezetében, a társadalmat kisebb vagy nagyobb mértékben meghatározó eseményekben jelenlévő embertárs. Létezik, mivel hitben azt állíthatjuk, hogy Isten emlékezetében is jelenvaló; aki alapja és eredete minden dolognak, minden időbeli eseménynek és jelenségnek, és továbbra is jelen marad akkor is, ha a történelem véges létezői már nem emlékezhetnek.<sup>51</sup> Másrészt az a reménységünk, hogy a személy önprezenciájában, saját maga-jelenvalóságában (Sich-gägenwertig-Sein) az isteni emlékezet erejével „önmagaként” marad fenn. Éppen ezt az isteni jelenvalóságban létező megörzöttséget fejezi ki az alvás metaforája a Bibliában (Ef 5,14), az egyén identitása és önazonossága fennmarad Isten hűségének állandóságában.<sup>52</sup>

Aki életét az életre szóló parancs teljesítéséeként éli, az a halált teljesítőképességének megszűnésében, saját élete felett való uralmának elvesztésében látja. Aki ajándékként fogja fel földi életét, abban tudatosul, hogy eme ajándék nélkül is van élete annak az Istennek a megelevenítő emlékezte által, aki létre hívta őt.

## Összegzés

Az emberhez méltó halál kérdésének súlypontját az ember autonómiájáról alkotott elképzelések adják. Vitathatatlan, hogy az ember méltóságához és személyiségéhez hozzátartozik az

önrendelkezés joga is, ami ugyan etikailag megalapozott, de korlátozott is. Ezért az autonómia fogalmát nem lehet abszolutizálni, ugyanakkor magában foglalja a felelősségre való fel-szólítást is. A haldokló ember védelemre és segítségre szorult-ságát kizárólag az autonómia fogalma felől nem lehet helyesen értelmezni. Az ember élete a gondolatmenetünk elején említett relációkban valósul meg, és így azokban is válik értelmezhetővé.

Elutasítandó továbbá minden olyan döntés és beavatkozás is, amelynek közvetlen célja az emberi élet kioltása. Az ilyen cselekmények nem a szenvedés csillapítására, hanem egy szemé-ly életének kioltására irányulnak. Az ilyen és hasonló tettek engedélyezése, illetve jogi szabályozásának enyhítése belátha-tatlan következményekhez vezetne a társadalomban.

Az eddigiekből még nyilvánvalóbbá lett, hogy a keresztény hagyomány egyértelműen elutasítja az orvosilag által asszisztált öngyilkosságot (aktív eutanáziát). Hangsúlyozza azonban a haldokló beteg fájdalmainak csillapítását, a beteg imádságos és szerető kísérését élete utolsó szakaszában. A keresztény közös-séghez tartozás egyaránt jelenti a megváltó Krisztus munkájá-ban való részesedést (üdvösség) és a keresztény testvérek oda-fordulását az e világi élettől búcsúzó testvérhez. Ezek a relációk értelmet és célt adnak az élet minden pillanatához, de az örök élet és az üdvösség ígérete egyben relativizálja is az e világi élethez való feltétlen, kompromisszumot nem ismerő ragaszkodást. Így teret is enged a passzív halálba segítés meghatározott esetekben történő alkalmazásának, a személy integritásának tiszteletben tartása mellett. Hiszen ezekben a helyzetekben az orvos nem az utolsó (üdvösség), hanem az utolsó előtti (meg-halni engedés) döntést hozza meg egy ember életéről. Ennek tudata azonban a haldokló beteget kísérők lelkiismerete számá-ra is felszabadító jelleggel bír.

Orosz Gábor

## HIVATKOZOTT MŰVEK

- BALDERMANN, Ingo et al. (szerk.): *Menschenwürde*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. (JBTh 15.)
- BENZENHÖFFER, Udo: *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in der Geschichte und Gegenwart*. Beck, München, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall*. Chr. Kaiser, München, 1958.
- ENGELHARDT, Dietrich von: *Illusion Gesundheit – ein Plädoyer für das fragmentarische Leben aus medizinhistorisch-ethischer Sicht*. In: Markus Höfner – Stephan Schaebe – Günter Thomas (szerk.): *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zum Menschenwürdigen Sterben*. 2000. január. <http://www.oekumene.at/site/erklarungen/article/1579.html>. (Megtekintés: 2017. február 14.)
- Evangelium Vitae. II. János Pál pápa enciklikája a püspököknek, a papoknak és diakónusoknak, szerzeteseknek és szerzetesnőknek, a laikus Krisztus-hívőknek és minden jóakarátú embernek az emberi élet sérthetlenségéről*. 1995. március 25. Ford. Diós István. Web: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78>. (Megtekintés: 2017. február 9.)
- FISCHER, Johannes: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*. Kohlhammer, Stuttgart, 1998.
- FISCHER, Johannes: *Mit Leib und Seele. Die praktische Evidenz der Personenwürde*. *Evangelische Kommentare*, 32. évf. 1999/5. 49–51. o.
- FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a. M., 1963.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 31997.
- JASPERS, Karl: *Ein Beispiel: ärztliche Therapie*. In: uő: *Philosophie*. 1. köt. Berlin, 1932. 121–129. o.
- JÜNGEL, Eberhard: *Tod*. Gütersloher Verlagshaus, Stuttgart, 31993.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung*. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen



- Kirche in Deutschland (2008). Hannover, 2008. (EKD-Texte 97.) [http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext\\_97.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext_97.html). (Megtekintés: 2017. február 9.)
- MOLTMANN, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Chr. Kaiser, München, 1985.
- MOLTMANN, Jürgen: *Ethik der Hoffnung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.
- OROSZ Gábor Viktor: Szüleim akartak egy gyermeket. Engem Isten akart? *Evangélikus Élet*, 69. évf. 2003/2. 6. o. Web: <http://www.evelet.hu/archivum/2003/2/61>.
- OROSZ Gábor Viktor: *Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009.
- OROSZ Gábor Viktor: Miként az Úrral találkozok az ember. Néhány észrevétel az orvosilag asszisztált eutanáziához a keresztény antropológia felől. *Embertárs*, 8. évf. 2010/1. 15–22. o.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Christliche Wurzeln des Gedankes der Menschenwürde*. In: Walter Kerber: *Menschenrechte und Kulturelle Identität*. München, 1991. (Fragen einer neuen Weltkultur 8.)
- PÖHLMANN, Horst G.: *Abriss der Dogmatik*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1985.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens (1989)*. <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html>. (megtekintés: 2016. december 30.)
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes: Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Emmanuel Alloa et al. (szerk.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2012. 260–272. o.
- Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik, 13. März 2001. In: Klaus Grünwaldt – Udo Hahn (szerk.): *Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin*. Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 2001. 150–158. o. Web: [http://www.krause-schoenberg.de/gent\\_velkd-bischoefe.html](http://www.krause-schoenberg.de/gent_velkd-bischoefe.html).
- STOCK, Konrad: *Einleitung in die Systematische Theologie*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2011.
- ispotály (gör. *xenodocheion*, lat. *hospitale pietatis, refrigerium pauperum*) a keresztény ókortól kezdődően idegenek, zarándokok, betegek, szegények és rászorulóknak gondozására a vendég iránti szeretet címén fenntartott intézmény. Lásd *Magyar Katolikus Lexikon*: <http://lexikon.katolikus.hu/I/ispot%C3%A1ly.html>. (Megtekintés: 2016. július 14.) <sup>11</sup> FOUCAULT 1963, 74. o. <sup>12</sup> Vö. SCHNEIDER 2012, 263. o. <sup>13</sup> HABERMAS 1998b. <sup>14</sup> ENGELHARDT 2012, 12. o. <sup>15</sup> JASPERS 1932, 127. o. <sup>16</sup> MOLTMANN 2010, 109. o. <sup>17</sup> Uo. 110. o. <sup>18</sup> Uo. 79. o. <sup>19</sup> Uo. 65. o. <sup>20</sup> Lásd OROSZ 2009, 103–116. o. <sup>21</sup> PÖHLMANN 1985, 167. o. <sup>22</sup> FISCHER 1998, 82. o. <sup>23</sup> Uo. 82–83. o. <sup>24</sup> Vö. FISCHER 1999, 50. o. <sup>25</sup> FISCHER 1998, 83. o. <sup>26</sup> PANNENBERG 1991, 72. o. <sup>27</sup> Uo. 92. o. <sup>28</sup> PANNENBERG 1983, 512. o. <sup>29</sup> Uo. 513. o. <sup>30</sup> MOLTMANN 1985, 235. o. <sup>31</sup> Ez az eszkatologikus dimenzió főleg az Újszövetségben válik nyilvánvalóvá. Isten cselekvésének célja, hogy az ember Krisztus életének részesévé váljon, az ő életének hordozója legyen. Így az ember méltósága nem abban rejlik, amivé az ember válik vagy amivé az embert mások teszik és nevezik. Az ember méltóságának alapja az, aminek az ember Isten szemében látszik: Isten gyermeke. A páli iratok interpretációja alapján az ember méltósága Isten akaratának megvalósulásán nyugszik. A keresztség által Isten eszkatologikus kegyelmi cselekvése megkezdődik, ami az ember egzisztenciájának megváltozásán keresztül Krisztus képére történő hasonulásban, átváltozásban teljesedik ki. Az istenképűség értelmezése itt paradigmaváltáson megy keresztül, hiszen már nem az uralomról, vagyis az ember feladatáról van szó, hanem elhívásról, az embernek a méltóságra való elhívásáról. Vö. BALDERMANN 2001, Bevezetés. <sup>32</sup> Vö. MOLTMANN 1985, 134. o. <sup>33</sup> *Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zum Menschenwürdigen Sterben* [Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának nyilatkozata a méltósággal való meghalásról]. 2000. január. <http://www.oekumene.at/site/erklaerungen/article/1579.html>. (Megtekintés: 2017. február 14.) <sup>34</sup> Lásd: <http://www.oekumene.at/welcome.htm>. <sup>35</sup> Az Európa Tanács 1418. számú – a gyógyíthatatlan betegek és haldoklók emberi jogainak és méltóságának védelméről szóló – ajánlásának (1999) középpontjában az a kérdés áll, hogy meddig terjed a haldokló ember önrendelkezési joga, érvényes-e az élet utolsó fázisában, valamint meddig terjed az élethez való jog. Tény, hogy az Európa Tanács egyértelműen összeférhetetlennek tartja az aktív eutanáziát az Emberi Jogok Európai Egyezményével. <sup>36</sup> Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának Nyilatkozata a méltósággal való meghalásról. <http://www.oekumene.at/site/erklaerungen/article/1579.html>. (A szerző ford.) <sup>37</sup> Uo. 5. <sup>38</sup> Előre rendelkezés az orvosi beavatkozásokra vonatkozóan (*living will, Patientenverfügung*). <sup>39</sup> Uo. 6. <sup>40</sup> Uo. 7. <sup>41</sup> Uo. 8. <sup>42</sup> Uo. 9. <sup>43</sup> Uo. 10. <sup>44</sup> *Wenn Menschen sterben wollen*. <sup>45</sup> Uo. 34. o. <sup>46</sup> Svájcban például a Ludwig A. Minelli által 1988-ban alapított Dignitas nevű szervezet folytat ilyen jellegű tevékenységet. <sup>47</sup> Uo. 437. o. <sup>48</sup> BONHOEFFER 1958, 69. o. <sup>49</sup> JÜNGEL 1993, 116. o. <sup>50</sup> HÄRLE 1997, 633. o. <sup>51</sup> STOCK 2011, 271. o. <sup>52</sup> Vö. uo. 272. o.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> FISCHER 1998, 72. o. <sup>2</sup> Ekkor a rítus olyan történésként értendő, amely ismeret nyújt a halál közeledtéről, ami a másik embertől elválaszt. <sup>3</sup> FISCHER 1998, 73. o. <sup>4</sup> ENGELHARDT 2010, 3. o. <sup>5</sup> Uo. 3. o. <sup>6</sup> Uo. 4–5. o. <sup>7</sup> Uo. 8. o. <sup>8</sup> IMHOF 2010, 9. o. <sup>9</sup> BENZENHÖFFER 1999, 14 <sup>10</sup> Az

## Jó halál-e a „jó halál”?

### *Az euthanázia keresztyén etikai megközelítése*

Megtisztelő és köszönet, hogy a lelkeszi csendesnapok, továbbképzés keretében erről a témáról szólhatok. „Jó halál-e a jó halál?” – címmel 1995-ben írtam meg doktori disszertációm a Kolozsvári Teológián.<sup>1</sup> Ennek egy korábbi előzménye, hogy 1982-ben hasonló témájú dolgozatot készítettem a Princetoni Akadémián.<sup>2</sup>

Két idézettel kezdem, egy alkalomhoz illővel és egy témához illeszkedővel:

„Végül elszakad az ezüstkötél, összetörik az aranyophár,  
a korszok eltörik a forrásnál, és a kerék belezuhan a kútba.  
A por visszatér a földre, olyan lesz, mint volt, a lélek

pedig visszatér Istenhez, aki adta. (Préd 12, 6–7)

„Nem félek attól, hogy meg kell halni, de nem szeretnék ott lenni, amikor ez bekövetkezik”. (Woody Allan)

Megfigyelhető, hogy a szakirodalomban szinte periodikusan bukkann fel az euthanáziairól szóló széleskörű vita. A '70-es évek végének és a '80-as évek elejének irodalma azt tükrözi, hogy a fejlett orvostudomány miként próbálja az életet meghosszabbítani a maga technikai eszközeivel. A kísérletezések nagy korszaka ez, amelyben az tűnik ki, hogy a modern orvostudomány majdnem mindenre képes. Ebben az időszakban válnak hangsúlyossá a bioetika egyéb kérdései, például az

transzplantáció és a génebeszet. „Mit tartogat a jövő az emberiség számára? Rajtunk áll, hogy a szép új világ ördögi látomása valósul-e meg, vagy ezeket a mérhetetlen erőket az emberiség szolgálatába állítják.” – írja könyvének ajánlójában Gordon Taylor.<sup>3</sup>

Néhány év múlva ez a vita alábbhagyott, hogy aztán a '90-es évek elejétől ismét heves vitákat kiváltva, de már más aspektusból tekintve tárgyaljunk az euthanáziáról. Napjainkban az euthanázia nem csupán orvosi, orvosetikai kérdés, hanem főként morális, jogi, de leginkább egzisztenciális kérdés, sőt mi több, a szabadságjogok egyik kardinális kérdésévé emelkedett.

Számos államban az alapvető emberi jogok közé sorolják az euthanáziához való jogot, alkalmazásának szabadon választott lehetőségét. Elég csupán a 2002-ben meghozott hollandiai, majd azt követően a belgiumi és luxemburgi (2008) törvényekre gondolni.

Az Európai Unióban jelenleg csupán ebben a három országban engedélyezik az aktív eutanáziát. Az első két ország még kiskorúaknál is elfogadják az eutanázia iránti kérelmet, ha azok megfelelnek a szigorú előírásoknak, Luxemburgban azonban csak felnőtteken végzik el a beavatkozást.

Svájc, Németország, Ausztria és Finnország engedélyezi az orvos által felügyelt eutanáziát bizonyos speciális körülmények között.

Spanyolország, Svédország, Anglia, Olaszország, Magyarország és Norvégia engedélyezi a passzív eutanáziát – természetesen csak szigorú szabályok között. Passzív eutanáziának minősül az is, ha a gyógyíthatatlan betegségben szenvedő páciens úgy dönt, hogy elutasítja az életét meghosszabbító beavatkozásokat, mint amilyen a mesterséges táplálás, vagy lélegeztetés.

Ezeknek az ún. szabadság-kategóriának az ellenpólusaként ott áll II. János Pál pápa 1995-ben megjelent enciklikája – „*Evangelium Vitae*” – az emberi élet sérthetlenségéről, amelyik igen kategorikusan elutasítja az euthanáziát. Figyelmeztet bennünket arra, hogy a „halál helyett az élet kultúrája” hassa át életünket.<sup>4</sup> Ha nem is enciklikában, de Ferenc pápa 2018-ban a Pápai Életvédő Akadémia szervezésében tartott konferencia alkalmával kifejtette: „Tudvalevő azonban, hogy amikor igazán odafigyelnek egy súlyosan krónikus vagy végső stádiumban lévő betegre, azt ő megérzi. Ha pedig érzi, hogy szeretik, tiszteletben tartják, elfogadják, akkor az eutanázia negatív árnyéka szertefoszlik, vagy szinte semmivé lesz, mert életének értékét nem a termelékenységevel mérik, hanem azzal a mércével, hogy mennyire képes szeretetet adni és kapni.”<sup>5</sup>

Hol van az igazság, vagy van-e e tekintetben erkölcsileg orvos-etikailag, jogilag humánus megoldás? Adhatók-e autentikus válaszok? Ennél azonban számunkra sokkal izgalmasabb a kérdés, nem figyelmen kívül hagyva a fentieket sem – mi a mi keresztyén válaszunk, református álláspontunk az euthanázia kérdésére.

A magyar református teológiai irodalomban is fellelhető néhány írás, állásfoglalás. A *Theológiai Szemle*<sup>6</sup> folyóirat-szemléjében három tanulmány ismertetésére került sor.

A *Confessio*<sup>7</sup> számos írásnak adott helyet, amelyek a halállal, a haladóklok lelkipogozásával és az euthanáziával foglalkoznak. Kocsis Elemér *Keresztyén Etika* jegyzete egész fejezetet szentel az élet védelmének, benne a halállal kapcsolatos etikai kérdéseknek.<sup>8</sup>

A *Protestáns Szemle*<sup>9</sup> induló új évfolyama, egy írás erejéig elgondolkodtató cikket közöl.

A Reformátusok Lapja két részből álló írást közölt<sup>10</sup> amelyek egyben reflexiók a holland parlament által abban az időben meghozott euthanázia törvényre.

Szűcs Ferenc *Teológiai Etika* könyvében<sup>11</sup> körültekintő alaposággal veti fel az euthanázia kérdését, a VI. parancsolat fényében. Bár a szerző nem magyar, de a téma fontossága miatt érdemes figyelni Johann C. Hampe könyvére, „Hiszen meghalni egészen más”, amely a thanatológiai irodalom egyik kiemelkedő műve.<sup>12</sup>

Érdekes tanulmány olvasható a Református Naptár 1994. évi számában, Bárány Ferenc tollából „Keresztyénség az orvoslásban. Hogyan állunk az euthanásiával?” címmel.<sup>13</sup>

Hadd említsek még meg két jelentős dokumentumot ebben a témakörben. Az egyik a Romániai Református Egyház Zsinatának 2009-ben kiadott „Az Élet Istené” – bioetikai kérdésekkel kapcsolatos tanítások. Ebben az állásfoglalásban, értelemszerűen, külön fejezetet szentelnek az euthanáziával kapcsolatban is.<sup>14</sup>

Az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE) 2011-ben nyilvánosságra hozott egy dokumentumot, melynek címe: „A time to live and a time to die” – „Megvan az ideje az életnek, és megvan az ideje a halálnak”. Az anyag célja, hogy segítsen nyújtson az eligazodásban az eutanázia kapcsán felmerülő kérdések terén..

A dokumentum hosszas konzultáció eredményeképpen jött létre, melyet 30 ország 105 egyházának képviselői a GEKE etikai munkacsoportjának vitaindító tanulmánya alapján folytattak. Ezzel megszületett az európai protestáns egyházak állásponytja, amely hozzájárulás kíván lenni az eutanáziával kapcsolatos párbeszédhez.

„A protestantizmusnak pont az az egyik legfőbb erőssége, hogy tudomásul veszi és szóhoz juttatja a különbségeket”, nyilatkozta Thomas Wipf, a GEKE elnöke. Ez a dokumentum magyar fordításban is megjelent „Ideje van az életnek és a meghalásnak” címmel, 2014-ben Debrecenben.<sup>15</sup> A téma kapcsán pedig Debrecenben 2013-ban konferenciát is rendeztek, hasonló címmel. A kötet és a konferencián elhangzott előadások is hozzáférhetőek a téma iránt behatóbban érdeklődők számára.

Valójában elérkeztünk ahhoz a ponthoz, pontosabban a kérdéshez, amit a jeruzsálemi sokaság is feltett Péternek – „Mit tegyünk atyámfiai?” (ApCsel 2,37). Mit tegyünk, mit mondjunk, ha hozzánk odajön egy gyülekezeti vagy éppen nem gyülekezeti tag, érdeklődő fiatal, idősotthonban lakó gondozott és megkérdezi – hogyan vélekedik a református egyház, egyházunk az euthanázia kérdéséről? Tessék nekem tanácsot adni, mit tegyek? Erre a kérdésre hadd ne én adjam meg a választ, hiszen az ezt követő előadás pontosan ebben kíván tanácsolni, segítséget, eligazítást nyújtani. Amire én vállalkozom, az az, hogy az euthanázia fogalmának, értelmezésének hátterét megvilágítsam, kibontsam.

Magamnak is felteszem a kérdést – ilyen sokféleségben, vélemény-dzsungelben –, nem vállalkozik-e esetleg hiábavaló, erejét sokszorosan meghaladó feladatra az, aki az euthanáziáról szólni kíván? Meggyőződésem azonban az, hogy minden írás, minden tanulmány, minden közös gondolkodás egy kis lépéssel előre viheti a tisztázódás folyamatát.

Be kell vallanunk, hogy nem tudunk egyértelmű megoldási lehetőségeket nyújtani, egyértelmű válaszokat adni, amelyek általánosságban vonatkozhatnának az esetek megítélésére. Minden eset, amelyben felvetődik az euthanázia alkalmazásának módzata, lehetősége, egyedi. Számtalan mérlegelendő körülményt kell megvizsgálni, mielőtt bármilyen lépésre szánna el magát a beteg, az orvos, a hozzátartozó és a lelkipogozó.

Egy dolgot azonban nem mérlegelhet senki komolyan, nevezetesen, az aktív euthanázia alkalmazását. Ezzel olyan sorompó nyílna fel, amely végzetes következményekkel járna.

## 1. A halál az élet ténye

Az elmúlás, a halál, a halandóság természeti törvény. Minden társadalom és kultúra természetszerűen arra törekszik, hogy tagjait e tény elfogadására felkészítse. Azt szeretné, hogy megőrizze, rendszerbe foglalja, az élők számára valósággá tegye és továbbadja a jövő nemzedékének mindazokat a tapasztalatokat, amelyek nemzedékről-nemzedékre felhalmozódtak.

A múlandóság tudata megkülönbözteti az embert más élőlénytől. Ez teszi lehetővé, hogy a fizikai, biológiai halál visszafordíthatatlan tényének tudatában formálja életét, és átadja ezt az ismeretet a következő nemzedéknek.

Ez a tudat olyan óriási szellemi energiákat szabadít fel, amelyeket az ember megpróbál felhasználni a vég ellen. E paradoxon feloldására jöttek létre azok az elképzelések, amelyekkel – evilági életünk tapasztalatait felhasználva – elképzelünk egy halálon túli új világot. A jelenlegi világ pedig sóvárogva várja ezt az újat (Róm 8). A Jelenések könyve 21. részének részletes az új égről és új földről, leírása annak bizonyossága, hogy igenis a keresztyén ember számára van tovább. A múlandóság és a halál tudata alapvetően kultúra és közösségformáló erő.

Nem mindegy azonban, hogy a halált, a földi élet végét létünk utolsó állomásának, végső és teljes pusztulásnak tekintjük-e, vagy pedig olyan átmenetnek, melynek túlsó oldalán egy új világ új létének fényei csillognak. A keresztyén hit, Jézus kijelentései alapján félreérthetetlenül tanítja a lélek halhatatlanságát, a megdicsőült vagy kárhozatra ítélt túlvilági létet.

Más kérdés azonban, hogy földi életünkben megtudhatunk-e valamit mindabból, ami a halálon túl vár ránk. Bár kétségtelenül mindenkit foglalkoztat a kérdés, mégis igaz, hogy a legtöbb ember nem szívesen beszél a halálról. Ennek két oka van:

a) *Pszichikai és kulturális jellegű:* a haláltéma tabu.

Meg akarjuk őrizni magunkat még magától a gondolatától is, ugyanakkor lefojtva ott él a tudatunkban. Rettenetes és rejtelmes dolog, amelyre nem jó gondolni sem, amely elől el kell bújni, el kell zárkózni.

b) *Nehéz a halálról beszélni, ez magában a nyelv természetében rejlik.*

A halál olyan valami, ami az ember számára a tudatos megtapasztaláson kívül esik, mert nincs, nem lehet ilyen tapasztalat. A leghétköznapibb analógia szerint a halál az alváshoz hasonlít. Számos kifejezése van ennek a magyar nyelvben: „elhuny, örök nyugalomra tér, behunyja a szemét, örök álomba merül, jobblétre szenderül, elpihen az Úrban”, stb.<sup>16</sup>

Minden élet a halál felé mutat. Születésünk pillanatától kezdve a halál felé rohanunk. Állandóan jelen van, akár észrevesszük, akár nem. Európai kulturális örökségünk arra készít minket, hogy mindent megtegyünk a halál elkerülése érdekében – s a gyakorlat azt mutatja, hogy meg is tesszük. A keresztyén életbölcseesség mindig ismerte a „*Memento mori*” elvét. Ha a meghalás és a halál nem csak passzívan elszenvedett történés az élet végén, hanem az ember aktív felkészülése, és ha ez a felkészülés nem az orvosi értelemben vett halál közeledtének pillanatában helyezkedik el, akkor az eljövendő halál tényét az ember nem utasíthatja el, nem tehet úgy, hogy nem kell tudomásul vennie.<sup>17</sup>

A ma embere naponta és „egyenes adásban” találkozik a halál tényével. Ez azonban szinte mindig brutalitással, háború-

val, balesetekkel, katasztrófával párosul. Ugyanakkor bennünket, illetve közvetlen környezetünket tekintve a halál egyfajta misztérium, a kórházak és intenzív szobák műszer és csőhálózatának félelmetes rejtelve. A mindennapi és megszo-kott, a titokzatos és orvosi műszavakkal misztikussá tett kettős valóság között sodródik életünk. Saját halálunk tabu, míg az utcán, filmen, hírekben megjelenő halál mindig a másoké. Az ember igyekszik elfojtani azt a tudatot, hogy „én (is) meg fogok halni.”

Ez az elfojtás azonban sokszor a legváratlanabb pillanatokban tör elő. Kevésbé a haláltól félünk, inkább a meghalásunktól.<sup>18</sup> A haláltól való rettegés régóta három kérdésen alapul: mikor, hogyan és mi lesz azután?

A *mikor* kérdés is igen kínzó, de talán a hogyan jobban aggasztja az embereket. Általános kívánság, hogy *gyorsan* és *fájdalom nélkül*. Félünk, mert haldoklásunkban egyedül leszünk, kiszolgáltatva a modern orvosi technika adható és alkalmazható vívmányainak. Mikor lesz ez, hogyan zajlik le, mi jön azután? A bizonytalanság érzése, amely hatalmába kerít, egyben félelemmel is eltölt. Ebben a helyzetben élünk és égünk, ebben jutnak el sokan az öngyilkosságig vagy vetődik fel az euthanázia kérdése – csak gyorsan és fájdalommentesen.

A ma emberének nagyon leegyszerűsítve így hangzik az életprogramja: boldog gyermekkor, tisztas családi élet, karrier, betegségmentes öregkor, fájdalommentes halál. Ezzel szemben a realitás egészen más.

A realitásokon túl azonban megjelenik egyfajta hedonisztikus életstílus, amely kiszorítja még ha felszínesen is – a valóságot és fogyasztói életvitelbe menekül. Sajnálatos tény, hogy az életigenlés áradata a halálra vonatkozó összes kérdést félre akarja söpörni. Ugyanis akit nem érdekel a halál, saját halála kérdései, azt nem érdeklik az életét, létét érintő kérdések sem. Ez az ember már nem tud mit kérdezni, de nem is akar kérdezni semmit. Sokan úgy vélik, a halált ki lehet iktatni a számításból, annak előjeleivel, az öregséggel, betegséggel együtt. Azonban ha ez nem sikerülne, akkor még mindig ott van a „jó halál”. Persze ezt a jó halált nehéz megnyerni vagy részesülni benne. Ezért is veszélyes „játék” a halál gondolatával kacérokodni, hiszen humánusnak és kockázatmentesnek tűnik, de ugyanakkor olyan zsilipeket nyithat fel, amelyek visszaeresztésére aligha lehet mód.

## 2. A halál meghatározása

Bármennyire is egyszerűnek tűnik, a halál meghatározása, pontosabban szólva a halál tényének biztos ismerete biológiai, orvosi szempontból, nem magától értetődő. Első olvasására úgy tűnik, nincs is igazán szükség jelen előadásban ezzel foglalkozni. Nem mehetünk el a definíció illetve a kritériumok mellett, mert a későbbiekben kiderül, az euthanázia és egyáltalán az orvosi beavatkozás, illetve be nem avatkozás kérdéskörében nagy súllyal esik a latba.

A jelenlegi magasfokú technika birtokában szinte meghatározhatatlan ideig lehet valakit mesterségesen életben tartani. Ha a technika felől közelítjük meg a halál kérdését, azonnal felvetődik a problémakör – a haldoklás folyamatát hosszabbítjuk meg vagy az életét?

Mikor mondhatjuk egyértelműen, hogy az élet véget ér, beállt a halál?

A laikus köztudat, a vallási, sőt jogi normák is a szív működés megszűntétől számítják a halál beálltát. Néhány évtizeddel korábban könnyű volt a meghatározás – amikor a szív megáll, megszűnik a lélegzés – ez a halál beállt.



Most azonban, amikor a lélegeztető készülék szinte minden egészségügyi intézményben alapműszer, nem érvényes az előbbi meghatározás. Még biológiailag élők tartják azt, akiknek ugyan nincs sem spontán szívműködése és lélegzete, de EEG-hullámai kimutathatók.

A Harvardi Orvosi Egyetem irányadó 1968-as állásfoglalása alapján az orvosok kezdték azt a szemléletet követni, amely szerint a halált az agy károsodása és nem a légzés megszűnése alapján kell definiálni. Megszületett az „agyhalál” terminus technicusa.<sup>19</sup> Ennek lényege az, hogy ha az agynak az a része károsodik, amely szabályozza a légzést és az autonóm idegrendszert (vagyis az agytörzs), akkor az ember soha többé nem fog spontánul lélegezni. A szíve sem fog többé dobogni művi segítség nélkül. A fontos terminusok, a spontán légzés és a szívműködés megszűnése és ennek irreverzibilitása. A gép lélegezhet a beteg helyett és a szívet is működésben lehet tartani. Amikor azonban a gép lát el oxigénnel egy életfunkciókat nem mutató agyat, akkor az a test holttest.

Az orvostudomány azt az időpontot próbálja meghatározni, amikor a halál folyamata irreverzibilissé válik. Míg az orvosok az idő függvényében végbemenő folyamatnak tekintik a halált, addig a jogot, sokkal inkább az a pillanat érdekli amikor a halál bekövetkezik. Ez a kettősség jelentős problémákat okoz az orvosok jogi kötelességének és felelősségének meghatározásában.

Ma, az orvosoknak sokféle lehetőség áll rendelkezésükre, hogy az életet meghosszabbítsák és a halált legyőzzék. A mesterséges eszközökkel életben tartott betegek újabb problémákat indukálnak. Meddig kell ezt az állapotot fenntartani? Ha a beteg meghal a kikapcsolás után, ez gyilkosság? Vagy euthanázia?

A halál meghatározása tekintetében összefoglalva azt mondhatjuk, hogy alapvetően a következő aspektusokra kell figyelniünk:

- a) *formai kérdésekre* – minden szabályszerűen történik-e, megtesznek-e az orvosok minden szükséges beavatkozást a halál elkerülése érdekében;
- b) *biológiai tényekre* – mikor áll be a halál, melyik pont az, amelytől visszafordíthatatlan állapot következik be;
- c) *orvoseitika szempontokra* – a kezelés, beavatkozás végének megállapítása, meghatározása;
- d) *jogi vonatkozásokra* – a halál pillanatának, beálltának a törvények szerinti igazolása.

Mind ezek összessége és együtthatósága esetén a halál bekövetkeztekor mindenkit fájdalom, veszteség és kudarc ér. Azért, hogy mégis jó lelkiismerettel tudjuk feldolgozni ezeket, mindent meg kell tennünk a haldoklók utolsó stádiumainak megkönnyítése érdekében.

Beszéltünk a halál tényéről, az orvosi és etikai aspektusok némi előtanulmányként szolgáltak ahhoz, hogy a következőkben még jobban megérthessük az euthanázia kérdéskörét. Úgy vélem a halál és a haldoklás tényeinek ismeretében az euthanázia számos aspektusa egyértelműbb megvilágításba kerül.

A haldoklás folyamata mesterséges módon sokáig fenntartható, de joggal vetődik fel a kérdés – mégis meddig? Akár mondunk idői határt, akár orvosi megítélés alá esik a beteg állapota, kimondva vagy kimondhatatlanul felsejlik az euthanázia kérdése.

Le kell szögeznünk, nem újkeletű dologról van szó. Az emberiség történelmében, kultúrájában mindig jelen volt, ha másként is nevezték, ha nem is aktív formájában alkalmazták. Mi az euthanázia? Mi a pontos vagy közelítő definíciója ennek

a fogalomnak? Mindenekelőtt a szó eredetét és értelmezésének gyökerét keressük meg.

### 3. Az euthanázia szó eredete, értelme

A szó eredeti értelme két görög szó összetételéből adódik – „eu”: jó, könnyű; „thanatosz” – halál. Évszázadok óta használatos a jó halál fogalmának jelölésére. A szó a görög mitológiából ered, ahol Thanatosz – Nox-nak, az Éjszaka istennőjének egyik fia – a Halál megtestesítője volt.<sup>20</sup> Az angolban a „mercy killing”, németben a «Sterbehilfe» vagy a »Gnadentod« kifejezéseket használják a fogalom jelölésére.

Az Oxfordi Angol Szótár 1708-as kiadása szerint az euthanázia szót 1646-ban használták először „a világból való halk, könnyű fájdalom és kínlás nélküli eltávozás” jelölésére, szemben azzal a halállal, amelyik kegyetlen és kínok közepette következik be.<sup>21</sup>

Az euthanázia tágabb értelemben minden „csökkent értékű ember elpusztítása; a ’végstádiumba’ jutott betegek halálba siettetése. Szűkebb értelme pedig a halálkínok enyhítése, a haláltusa megrövidítése, a fájdalomtalan, békés halál biztosítása”.<sup>22</sup> Ilyen megközelítésben könnyen lehetséges, hogy az emberek nagy többsége egyet is értene az euthanáziával.

A New Oxford American Dictionary az euthanáziát a következőképpen definiálja: „A halálba segítés gyakorlata a szenvedések elhárítása céljából, amelyet a közvélemény kegyelemölésnek (mercy killing) nevez.”<sup>23</sup>

A jó halál és az euthanázia sok esetben azonos fogalmak, mégsem mondhatjuk azt, hogy a kettő mindig egyet jelent. A jó halál elképzelhető anélkül is, hogy euthanáziáról beszéljünk, míg az euthanázia alig képzelhető el anélkül, hogy a jó halál fogalmáról ne lenne szó.

A szó meghatározása egy másik szempont alapján így hangzik: „fájdalommentes tett vagy gyakorlat olyan betegek halálba segítésére, akik állapota visszafordíthatatlan vagy halálos.”<sup>24</sup>

A fogalom tisztázása során azonban figyelemmel kell lenni arra is, hogy a halál bekövetkezte történhet a beteg és az orvos közreműködésével, a beteg önálló döntése vagy cselekedete nyomán.

Ezen kívül még különbséget kell tennünk az euthanázia aktív és passzív formája között. Az *aktív* formát másképpen direktnek, pozitívnak és kegyelemölésnek (mercy killing) is nevezik. Olyan beavatkozási forma, amely a fájdalmas, gyógyíthatatlan betegségben szenvedő ember életét megrövidíti.

A *passzív* euthanázia amelynek szinonimájaként a negatív, az indirekt és a meghalni hagyást (letting go) is használják. Ez tulajdonképpen az olyan terápiáktól való tartózkodást jelenti, amelyek meghosszabbítanák végstádiumba jutott betegek életét.<sup>25</sup>

Igen komoly figyelmeztetések hangoznak el, amikor az euthanázia direkt és indirekt formáiról beszélünk.<sup>26</sup> Nagyon sok félreértés és félelem jelentkezik. Többen nem a jó halált értik az euthanázián, hanem pl. olyat, amit a hitleri fasizmus folytatott az úgynevezett euthanázia-központokban. Mások úgy fogalmazzák, hogy az aktív euthanázia, nem más mint emberölés, így etikailag és jogilag büntetendő cselekmény.

Érdekes odafigyelni az euthanázia fogalmának tárgyalásakor egy másik megfogalmazásra is. J. Ladd úgy véli, hogy a helyzet ismeretében inkább a kakothanázia szót kellene használni.<sup>27</sup> Még egy másik fogalmi próbálkozást érdemes megemlíteni, amellyel szerzője fel kívánja váltani a hagyományosan használt euthanáziát. A benemortasia kifejezés néhány

modernebb szótárban is, illetve könyvben megjelenik, de nem szorítja ki a mindenki által ismert euthanázia kifejezést. A *bene* használata azonban egyáltalán nem hordozza magában azt, hogy a halál fájdalommentes lesz, hanem inkább azt sugallja, hogy jó lesz a halál, mert megszabadul az illető a betegségétől.<sup>28</sup>

Bármennyire is próbáljuk a legkülönbözőbb terminus technicus-okat kitalálni, vagy értelmezésüket több oldalról megvizsgálni, magát a jelenséget, de mondhatnánk azt is, a tényt, ezzel nem tudjuk megoldani. A kérdés továbbra is jelen van, amelyet lingvisztikai közelítéssel nem tudunk megválaszolni. Az euthanázia aligha érthető és válaszolható meg anélkül, hogy ne ismernénk az elmúlt évezredek emberi történetének gyakorlatát. Természetesen nem csupán a gyakorlat az izgalmas, hanem a mögötte vagy benne rejlő gondolat, filozófiai megfontolás, orvosi, jogi, etikai, állásfoglalás. Úgy vélem, a hangsúly tehát nem igazán a definíció pontosságán van, hanem a gyakorlaton, magán a tényen és a következményeken.

#### 4. Passzív és aktív euthanázia

Jól ismert tény, hogy orvosok, jogászok, teológusok komoly vitákat folytatnak az aktív és passzív euthanázia pontos meghatározása érdekében. Talán röviden úgy foglalható össze, hogy a „halálba segítés” és a „hagyjuk meghalni a gyógyíthatatlan beteget” kétféle álláspontja körül csúcsosodnak ki az álláspontok.

Az euthanázia megítélésének etikai diszkussziói azonban, gyakran olyan finom fogalmi meghatározásokat és gyakorlati útmutatásokat eredményeznek, amelyek önmagukban is számos kérdést vetnek fel. Ezek magukban foglalják a szokványos és különleges kezeléseket, beavatkozásokat, amelyek meghosszabbítják az életet, halálba segítenek vagy engedik meghalni a beteget, az aktív és a passzív euthanáziát.

A méltóságteljes halál, vagy asszisztált haldoklás az önkéntes alapon végzett eutanáziára és az egészségügyi személyzet által felügyelt, aktív részvételre is vonatkozik. A különbség csak abban kimutatható, hogy mennyire aktívan vesz részt az eutanáziában maga az orvos is. Az egyik esetben ő maga adja be a halált okozó injekciót, a másik esetben csak a hatóanyagot biztosítja, de azt a beteg maga adja be magának.

Abban a szűk értelemben, ahogyan sokan meghatározni vélik az euthanázia nem más, mint irgalmas ölés. Ebből a szempontból, a halálos adag altató – vagy kábítószer beadása valóban a halált segíti elő – az irgalom? jegyében.

Más szempontból nézve, ha az orvos engedi betegét meghalni, anélkül hogy különleges terápiát alkalmazna, ez nem számít euthanáziának? Jól lehet az ilyen kezelés, beavatkozás alkalmazásának hiánya az euthanázia tágabb értelmezésének lehetőségét kínálja. Akár a szűk akár a tágabb értelmezést vesszük alapul magát a kérdést akkor sem tudjuk kikerülni.

Az árnyaltabb különbségtétel érdekében a szakirodalomban négy fő, megkülönböztető csoportosítás alakult ki, amelyek az indítékok, szándékok és beavatkozások vagy be nem avatkozások szerint kerültek meghatározásra:

- aktív önkéntes;
- passzív önkéntes;
- aktív önkéntelen;
- passzív önkéntelen.

J. Fletcher továbbmegy, amikor a fenti kategóriákat finomítja, amellyel még egyértelműbbé válik az egyes meghatározások tartalma.<sup>29</sup>

Véleménye szerint a kategóriák kombinációja révén, a következőkben válik világossá a kombináció:

- a) aktív, önkéntes, direkt – ez az a halálnem, amit a személy dönt és végez el. Ez az öngyilkosság.
- b) passzív, önkéntes, direkt – ennek alkalmazása léphet fel hosszas betegség vagy in situ helyzetben.
- c) passzív, önkéntes, indirekt – hasonló az előzőhöz, de inkább a betegért és nem a beteg által kért módon, de annak beleegyezésével.
- d) passzív, önkéntelen, direkt – a beteg halálba segítése, annak beleegyezése nélkül (mercy killing)
- e) passzív, önkéntelen, indirekt – a beteg egyszerű meghalni hagyása (letting go).

Ebből is látszik, hogy nem beszélhetünk egyszerűen az euthanáziáról annak aktív vagy passzív dimenzióiban. A kérdés komplexitása megkívánja a különbségtételeket.

Az első különbségtétel, amit jelezniünk kell az *önkéntes*, amely a halál elérésére irányul. Önkéntes, ha a beteg maga kívánja vagy valamilyen módon kezdeményezi. Nyilvánvaló, hogy ez az ő hozzájárulásával történik, szellemileg beszámítható állapotában. Az önkéntelen esetében a betegnek nincs lehetősége saját sorsába beleszólni, orvosainak ki van szolgáltatva.

A második különbségtétel, amelyik számtalan alkalommal előfordul az *aktív* és a *passzív*. Az aktív mindig akaratlagosságot feltételez az orvos felől nézve. Beavatkozása a könnyű halált eredményezi. A passzív esetében a beteg fájdalommentes meghalni hagyása történik, az orvos maga dönt és ad instrukciókat a még elégséges kezelésre.

A harmadik kategória a *direkt* és *indirekt* mód. A direkt esetében minden a halál okozására irányul, mind az euthanázia, mind az öngyilkosság vonatkozásában. Az indirekt mód abban nyilvánul meg, hogy elviselhetővé tegye a fájdalmat, de ne akadályozza meg az exitust.

Az euthanázia alkalmazásának pártolói a következő argumentumokkal vélik alátámasztani álláspontjukat.

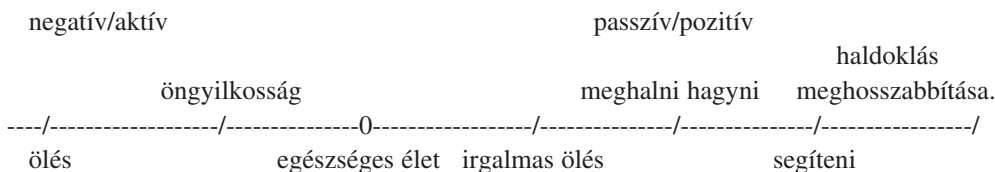
- a) A beteg élete, aki gyógyíthatatlan betegségben szenved, a család, a társadalom és saját szempontjából felesleges teherrel jár;
- b) Az ilyen betegek szenvedésének meghosszabbítása nagyobb gonoszság, mint haláluk elősegítése;
- c) Antihumánus és ésszerűtlen életben tartani a gyógyíthatatlan beteget, amikor már ő maga sem kíván tovább élni és egy injekció fájdalommentesen véget vethet kínjainak;
- d) Az, aki nem hisz Isten kegyelmében, maga rendelkezhet saját élete felől;
- e) Az embernek joga van saját halála megválasztásához;
- f) Az ember méltósága megköveteli, hogy megmeneküljön a modern technika kísérletezésétől;

A korábban elmondottakból az egyértelműen kiderül, hogy az aktív euthanázia szinte minden formájában jogellenes, emberellenes, az orvosi etikával szöges ellentétben álló cselekedet. Gyakorlatilag az emberölés fogalmát meríti ki, még akkor is, ha a frazeológia más.

A pozitív euthanáziával – ami nem azonos az aktívval – már más a helyzet. Itt kezdenek megoszlan a vélemények, mert ettől a következő lépés a passzív euthanázia. E megítélésének tekintetében orvostikai és jogi szempontból óriási különbség van a „halálba való segítés és a halálnál való segítés” között.<sup>30</sup>

Tovább folytatva a kérdések sorát felvetődik az is, hogy az elkerülhetetlen halál beálltának késleltetése és siettetése egyaránt dilemmát okoz. Hasonlóan az „okozás” és „megengedés” mennyire függ össze a cselekvés és a mulasztás tényével.<sup>31</sup>

Az eddig elmondottak alapján próbáljuk meg összefoglalni és ábrázolni az euthanázia különböző fokozatait. Amennyiben az euthanázia pozitív és negatív aspektusairól beszélünk, úgy a diagrammon is megjelenik a két oldal:



Az euthanázia egyik formája, vagyis az aktív euthanázia esetében, az élet megszüntetése történik az érintett kérése nélkül. Véget vetnek valaki életének, mert ezt az érintett – és mások – érdekében állónak tartják. Itt különösen azokra gondolunk, akik súlyos sérülésekkel jönnek a világra, vagy azokra a szellemileg leépült időskorúakra, akik számára valóban megváltás lenne a halál.

Keresztyéni kötelességünk azonban hordozni őket, mert rajtuk keresztül tudjuk lemérni saját

irgalmasságunk „fokozatait”, felértékelni és helyre tenni az egészséges életet. Saját értékmérőnket nem tehetjük magunkat Istenné. Az élet érthetetlen dolgait meg kell kísérelnünk ölés nélkül hordozni.<sup>32</sup>

A másik forma pedig az, amikor az élet olyan szándékos megszüntetéséről van szó, ami azért történik, mert az érintett maga kéri. Ebben az esetben nem más mondja ki a végső szót, hanem a páciens nyilvánítja ki megfellebbezhetetlen szándékát. Ennek alapja az önrendelkezés. Kérdés azonban, hogy a keresztyén ember mennyire ura saját életének. Ennek bővebb kifejtésére talán nem szükséges kitérünk.

Végeredményben arra kell figyelniük, hogy óriási különbség van az élet megszüntetése és a kezelés megszüntetése között. Lehet, hogy a kezelés megszüntetése után hamar beáll a halál, de nem mindig feltétlenül ez történik.

Talán ezért nem is jó ebben az esetben a passzív euthanázia elnevezés, hiszen bármilyen fogalmat is használunk, mindig beleütközünk a lelkiismeret határaiba. Ez így természetes, mert hiszen ahol élet-halál kérdéséről van szó, ott nem valamivel, hanem valakivel, élő *lény*vel van találkozásunk.

Amikor a vég valóságosan közel van és a beteg maga is tudja, vagy csak sejti, hogy a halál elkerülhetetlen, számos kérdés vetődik fel:

- Hogyan segíthetünk a haldoklónak a fájdalommentes halál elérésében?
- Milyen mértékben használható gyógyszer illetve fájdalomcsillapító?
- Meg lehet-e mondani az igazságot a betegnek?
- Az életet vagy a haldoklást hosszabbítjuk-e meg a különböző beavatkozásokkal?

Talán a legfontosabb a feltett kérdések közül az utolsó, amely megválaszolása csak többoldalúan lehetséges. Az orvostudomány kötelessége, hogy védje és meghosszabbítsa az életet. Az egyre szélesebb körű technikai és tudományos eredményeket az orvosoknak használniuk kell, azonban a humánium nevében nem élhetnek vissza ezekkel. Az orvosnak nincs joga, hogy a méltóságban megélt haláltól megfossza betegét az orvosi feladatok, kötelességek téves, egyoldalú értelmezésével. Hiszen az életműködések, művi, sokszor erőszakos fenntartása már nem is az élet meghosszabbítását, hanem a haldoklás elnyújtását jelentik. Nem lehet kétség afelől, hogy az élet mindenáron való meghosszabbítása nem más, mint a „humanitás terrorja”<sup>33</sup> és vétség a haldokló ember méltósága ellen. A modern orvostudomány a modern technika vívmányaival képes az élet meghosszabbítására, de nem képes a humánus élet meghosszabbítására.<sup>34</sup>

Az orvos elsősorban az idő előtti halál ellen küzd. A betegség elleni harcnak többnek kell lenni, mint egyszerű „halálűzésnek”.<sup>35</sup> Az ember élheti halálhoz való jogát azzal is, hogy elbúcsúzik,

átgondolja életét. Joga van hozzá, hogy mesterségesen ne tartsák életben, amikor az élet elviselhetetlen, vagy többé már nem szolgál rá az emberi élet névre. Aktív életkioldásra nem kérheti az orvost, de a betegnek joga van arra, hogy békén hagyják, ha nincs kilátása. Az orvosnak különbséget kell tennie idő előtti és természetes halál között. Nem összegegyeztethető az emberi méltósággal a vegetatív életben tartás, ha a személyiség elpusztult, és nincs remény a helyreállításra. Az élet iránti mély tisztelethez hozzátartozik a halálnak kijáró tisztelet is.

Bármennyire is szeretnénk, nem kerülhetjük el a választ a kérdésre, mi tehát az álláspontunk az élet vagy a haldoklás meghosszabbítását tartjuk e fontosabbnak, pontosabban melyikre tesszük a hangsúlyt?

- a) az embernek joga van az élethez, de el kell ismerni a halálhoz való jogát is, megadva a lehetőséget saját döntésre;
- b) az orvost senki – még a beteg sem – nem kötelezheti olyan beavatkozásra illetve beavatkozás elmulasztására, amely az élet szándékos kioltására irányulna;
- c) mindent meg kell tennie a beteg érdekében, de tudomásul kell venni a beteg érdekeit a humánium és az emberi méltóság aspektusából;
- d) a humánium érdekében, de nem az orvosi kutatások ellenében szükségesnek látszik a még elégséges, a fájdalom kiiktatását célzó terápia alkalmazása;
- e) a beteget, mint személyt tekinteni és nem, mint valami kísérleti alanyt, akin, mivel már úgyszólván gyógyíthatatlan, bármilyen kísérletet el lehet végezni;
- f) meggondolandó, hogy valakit csak azért tartanak életben, mert átültethető szerveit alkalmas recipiens esetén fel lehet használni;
- g) jóllehet, az emberi élet mindennél értékesebb, mégis figyelemre méltó az a hatalmas kiadás, amellyel haldoklókat tartanak vegetatív élethez. Ezek az összegek preventív módszerek a kifejlesztés érdekében felhasználhatók lennének.

## 4. Összegzés

Végül, de nem utolsó sorban a következő témakör, ami újra és át gondolást igényel, az ember méltósága és az élet szentségének kérdése. Mind a keresztyén teológia, mind a világvallások alapvető állásfoglalásként leszögezik, hogy az élet szent, Istentől kapott, egyszeri és különleges ajándék. Annak önkéntes véget vetése, vagy elvétele bűn az élet szentsége ellen. Az ember nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy maga rendelkezik saját illetve mások élete felett. Azon túl, hogy életével, életének tetteivel Isten előtt felelősséggel tartozik, nem feledkezhet meg arról sem, hogy vannak társadalmi, közösségi és családi kötelességei is.

Igen elgondolkodtató J. Moltmann véleménye, hogy azzal nagyjából tisztában vagyunk, hogyan éljük le életünket, de arról már keveset tudunk, és nem vagyunk felkészülve, milyen módon hagyjuk el, fejezzük be. Emberi méltóságunk megélésére és az abban való szüntelen megbecsülésre életünk egésze során igényt tartunk. Ennek szerves részét kell képezze az utolsó fázis is, hiszen ez az utolsó szakasz és nem mindegy, hogyan végződik. „Ahogyan az embernek joga van a születéshez, úgy a méltóságteljes halálhoz is.”<sup>36</sup>



Azonnal felvetődnek a kérdések: ki dönti vagy döntheti el, hogy egy élet értéktelen? Milyen mechanizmusok és kritériumok révén jut el valaki, a megítéltetés állapotába? Az orvos inkább ítélőbíró, mint gyógyító? Itt is folytathatnám a kérdések sorát, de úgy vélem magával a gondolattal vagy az esetleges teoretikus megoldási lehetőségekkel sem szabad foglalkoznunk, hiszen nagyon hamar eljutnánk újra a Taigetosz-hegyére, vagy a náci euthanázia központokba.

Mégis, ezek ellenére, kivonhatja-e magát az ember Isten parancsa és uralma alól? A halál tükrébe bepillantó ember nem adja-e fel életét, látván állapotát, érezvén fájdalmait?

A feltett kérdések teljesen jogosak, de azt is tudjuk, hogy a végstádiumba eljutott betegek sokkal több törődést és gondoskodást igényelnek. Ebből következően a velük való fokozott törődés adja meg az emberi méltóság tiszteletben tartását egészen a végig. A haldoklónak nyújtott segítség így nem más, mint segítségnyújtás az élethez, az életnek egy bizonyos szakaszában.

Még egy fontos aspektusra hívom fel a figyelmet és ezzel az orvos és a beteg kettős kapcsolatából egy hármass kapcsolattrendszert kell kialakítani, amelyekben a lelkigondozónak feltétlen helye van. Neki egyrészt feladata, hogy a beteg és a hozzátartozók számára tudatosítsa az élet Istentől kapott ajándék voltát, a lelki gyötrődésekben igékkel és imádságokkal vigasztaljon, felkészítse őket a várható halálra, a feltámadás reményességét hirdesse. Másrészt feladata az, hogy a beteg számára segítséget nyújtson, hogyan teheti a maga számára emberhez méltóvá a halálát. Segítsen abban, hogy a beteg tudatába jusson az, ki ő tulajdonképpen, mivé akar válni, ugyanakkor arra a meggyőződésre jusson, hogy érdemes leélni életének utolsó szakaszát.<sup>37</sup>

Mit mondjak ezek után? Élmi jog vagy kötelesség?<sup>38</sup> A „jó halál” valóban jó halál-e? A választ ki-ki maga adhatja meg, akkor és ott, amikor maga is ebbe a helyzetbe kerül. A keresztyén ember számára csak az a jó halál, amikor teste és lelke Istenben nyugszik meg, s tudja, hogy Megváltója él és vele ő is élni fog. (Jób 19,25)

Kocsis Attila

- <sup>1</sup> Kocsis Attila, „Jó halál- a jó halál?”, Kolozsvár, 1995. Doktori értekezés <sup>2</sup> Attila A. Kocsis, Euthanasia – a Right Way to Die?, Princeton, 1982. <sup>3</sup> Gordon R. Taylor, Biológiai pokolgép, Budapest, 1970. <sup>4</sup> II János Pál, Evangelium Vitae, Az Emberi Élet Sérthetetlenségéről, Budapest, 1995. <sup>5</sup> Magyar Kurír 2018. október 1. <sup>6</sup> Theologiai Szemle, 1975. 9–10.szám 317. pp. <sup>7</sup> Confessio, 1984. 3. szám <sup>8</sup> Kocsis Elemér, Keresztyén Etika, Debrecen, 1987. <sup>9</sup> Protestáns Szemle, 1992. január-március <sup>10</sup> Reformátusok Lapja, 1993. szept. 5. ill. szept. 12. <sup>11</sup> Szűcs F., Teológiai Etika, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993. 231–236 <sup>12</sup> Johann C. Hampe, „Hiszen meghalni egészen más”, Budapest, 1993. <sup>13</sup> Bárány Ferenc, „Keresztyénység az orvoslásban. Hogyan állunk az euthanasiával?”, Kolozsvár 1994. <sup>14</sup> Az Élet Istené – bioetikai kérdésekkel kapcsolatos tanítások, Kolozsvár, 2009. <sup>15</sup> Fazakas Sándor-Ferencz Árpád (szerk.), „Ideje van az életnek és a meghalásnak”, Debrecen, 2014. <sup>16</sup> O. Nagy G.–Ruzsiczky É., Magyar Szinonimaszótár, Akadémia, Budapest, 1978. „meghal” 261. p. <sup>17</sup> H. Nikelski, Keresztyén segítségnyújtás haldoklóknak, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 144. p. <sup>18</sup> J. C. Hampe, i. m. 34–35. pp. <sup>19</sup> Blasszauer Béla., A jó halál, Budapest, 1984. 103. p. <sup>20</sup> Blasszauer B., i. m. 7. p. <sup>21</sup> Oxford English Dictionary, Oxford, 1933, III.k. 325. p. <sup>22</sup> Egészségügyi ABC, Budapest, 1978, 191. p. <sup>23</sup> The New Oxford American Dictionary, 2001. <sup>24</sup> Webster's Dictionary, szerk. John G. Allee, New York, 1977. „euthanasia” 132. p. <sup>25</sup> A. Varga, The Main Issues in Bioethics, New York, 1980. 180.p. <sup>26</sup> P. Ramsey, Ethics at the Edges of Life, New Haven, 1978. 148. p. <sup>27</sup> John Ladd szerk. Ethical Issues Relating Life and Death, New York, 1979. 5–13. pp. <sup>28</sup> R. Williams szerk. To Live or Die, New York, 1973. 102–104. pp. <sup>29</sup> J. Fletcher, Humanhood: Essays in Biomedical Ethics, Buffalo, 1979. 153–154. pp. <sup>30</sup> Blasszauer B. i. m. 143. p. <sup>31</sup> J. Fletcher, i. m. 232. p. <sup>32</sup> J. Douma, A Tízparancsolat, Budapest, 1994. 171. p. <sup>33</sup> Kocsis E., i. m. 147. p. <sup>34</sup> Kunt E., A halál tükrében, Budapest, 1981. 25. p. <sup>35</sup> J. Moltmann, Hat der Mensch Recht auf einen seigenen Tod? Reformatio 1975. 5. szám, 261–264. pp. <sup>36</sup> J. Moltmann, The Future of Creation, Philadelphia, 1979. 146. p. <sup>37</sup> Nikelski im. 31. p. <sup>38</sup> Magyar Nemzet, 1995. márc. 29.7. p.

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

### A Theologiai Szemle

#### 1958-ban indult új folyamának utóbbi évtizedei!

A korábban megjelent, az újraindulás első évtizedeire emlékező, emlékeztető nagyszerű írás szerzője nem titkolta azt a távolságtartását, sőt „viszolygását”, amelyet teológiai hallgatóként, majd pedig fiatal lelkészként gyakorolt, illetve érzett a Theologia Szemle iránt.<sup>1</sup> Ez annál is inkább érdekelhet egyetértést/megértést 50–60 év távlatából is, mert a következő bekezdéstől a folyóirat objektíven szakmai méltatása következik, ráadásul azzal a megjegyzéssel, hogy akkor, annak a teológiai tudományosságnak és kommunikációnak a szükségszerű előfeltétele volt a szintén szükségszerűen „viszolygást” kiváltó „kompromisszum vagy kollaboráció”. Az első évtizedek fontosságát érzékeltető, a bevezetésem/

átvezetésem sorait Reuss András markáns méltatásával zárom: „*Lélegzetállító látni, hogy a legnehezebb társadalmi és egyházpolitikai időkben is voltak olyan lelkészek, akik nemcsak elmélyedtek a teológia tudományában, vagy az emberi műveltség megismerésében, hanem még azt a fáradtságot is vették, hogy erről kollégáiknak beszámoljanak.*”<sup>2</sup>

Az én személyes nehézségem a visszaemlékezés folytatásának megírásakor az, hogy az időszak kezdetétől, 1992-től – 5 esztendő szünettel, 1999–2004 között – a mai napig végzem a főszerkesztői szolgálatot. A kívánt objektivitás szinte lehetetlen. A kritika álságosnak, az elismerés pedig antipatikusnak tűnhet. Mindazonáltal igyekszem eleget tenni a feladatnak.

Nyilvánvaló, hogy a demokratikus átalakulás *fokozatosága* az olyan „fajsúlyos” intézményekben, mint az egyház még annál is inkább meghatározó, mint ahogy az a társadalomban zajlott szinte évtizedeken keresztül. Az egyházi tudományosságra és annak publikálására ez a *fokozatosság* még markánsabban jellemző. A '80-es évek közepétől mondhatjuk, hogy nemcsak a nemzetközi ökumenikus élet tükröződött valóságosan a Szemlében, hanem a nyugati polgári gondolkodás emblematisz alakjainak gondolatai is megjelenhettek. Erre példa lehet Polányi Mihályról és Polányi Mihálytól megjelent írások,<sup>3</sup> vagy a különböző feminista gondolatokról közölt ismertetések. Lapunkban mégis a társadalmi változások nem annyira abban tükröződtek, hogy korábbi tabutémák jelentek meg, hanem talán abban, hogy a diktatúra idejében kötelező, vagy kötelezőnek vélt „körök”: keresztyén marxista párbeszéd, a szolgáló egyház, vagy a diakónia teológiája etc. folyamatosan gyérültek. Persze, fontos hangsúlyoznunk, hogy ezek a témák mindig is társadalmi reflexióként jelentek meg a Szemlében. Tehát megfoghatóságuk szekundér jelenség, amiben sem cezúra, sem rapiditás, sőt talán még szándékosság sincs. Ugyanez vonatkozik az ökumenikus reflexiókra. Nyilvánvaló, hogy leáldozóban lévő szervezetek, például a Keresztyén Békekonferencia, Békevilágtanács etc. immáron nincsenek a Szemle címlapján. Az újdonságnak tűnő teológiai írások megjelenése a '80-évek közepétől kezdődően pedig, tükrözi annak az új, külföldi tanulmányokat a megelőző másfél évtizedtől végzett generációnak a tudományos „beérését”. Ebben az időszakban az olvasószerkesztőnek úgy gondolom oroszlanrészre volt a szerkesztésben és ezt akkoriban nagyon is előremutatón töltötte be Tarr Kálmán református lelkipásztor, osztályvezető.

A formai módosulások, a maguk tényszerűségében, ennél markánsabbak, persze itt is vannak átfedések, de van cezúra is. 1991 végéig a MEÖT tagegyháza elsőszámú vezetői alkották a szerkesztőbizottságát. A lap nem hagyhatja le a laptulajdonost! Az 1992-es évfolyam 1. számának nincs szerkesztőbizottsága. Nincsenek rovatok, csak tanulmányok vannak. Az olvasószerkesztő Tegez Lajos „jegyzí” az első számot. Ez a lapszám világosan mutatja azt a formális átmenetet, ami bizonyára tartalmi változást is sejtet. E sejtetés a 2. számban körvonalazódik. Felállt az új szerkesztőbizottság, amit egyházi vezetők helyett teológusok/lelkészek alkottak. Lett „felelős” szerkesztő, a MEÖT akkor megválasztott főtítkára személyében. A jelző, még mindig a múltba mutat, mert akkor ez is permanens figyelmeztetés volt arra nézve, hogy a főszerkesztők jól gondolják meg, mi jelenik meg a médiumukban, mert ők a felelősök. A szerkesztőbizottság elnöke dr. Hafenscher Károly lett, akihez az a remény is fűződött, hogy erősödik a lap ökumenicitása a református dominanciával szemben. Az ökumenicitás erősödött is, de nem föltétlen a református dominancia rovására és nem az evangélikus hang megerősödésére. Viszont ettől kezdve érzékelhető a tudatos nyitás a tagegyházakon belül a kiségyházak és az ortodoxia felé, valamint azon kívül a római/görög katolikusok felé, sőt a quasi világi témák/diszciplinák felé is. Hafenscher professzor beköszöntőjében a következőket mondja a lap ars poeticájaként: „*Szeretném egyfelől biztosítani a kontinuitást – megbecsülve minden értéket, ami a múltban található volt ebben a kiadványban. Másfelől újítani is akarunk a semper reformati debet ősi protestáns*

*szándéka szerint.*”<sup>4</sup> Hat állandó rovatot határoztunk meg, amelyekből kis módosítással kialakultak a ma is használatosak. Korábban a rovatok nagyon esetlegesek voltak a beérkezett írások kategorizálhatóságának megfelelően.

Talán ez a szám reflektálja legjobban kontextusunk változását. És mi van a textussal? A fentiekben ennek élesen kitapintható evidenciáira nem, inkább csak enyhe jelzéseire utaltunk. Itt/ettől egy kicsit markánsabb a kontúr. Három írásra utalok. A szerzők: Hafenscher K., Horváth B. és Szuhánszky G. Mindhárman tagjai az új szerkesztőbizottságnak. A dolgozatokról a szerzők sorrendjében: *A keresztyének felelőssége a mai magyar társadalomban*. Szimbolikus a helyszín és a közönség is, mert ez az előadás a KDNP kongresszusán hangzott el, joggal föltételezett katolikus többség előtt. A beszéd nagy része „protestáns apológia”, amire akkor is, mint mindig hazánkban nagy szükség volt. A befejező mondat pedig egy forradalmi változást manifeszta. Nevezetesen azt, hogy van minősített társadalmi felelőssége a keresztyéneknek. Korábban is volt, de a „társadalmi elit” határozta meg ennek tartalmát és jelölte ki ennek határait. Most (akkor) pedig maga az egyház definiálhatta ezt: „*Amikor a keresztyének felelőségéről beszélünk a mai magyar társadalomban, mindezt nem magas szószékről vagy magas lóról mondjuk, kitanítva másokat, hanem egyszerűen annak tudatában, hogy a mai Magyarországnak, ennek a sokarcú és sokharcú országnak és keserves sorsú, de most szabad népének szüksége van arra, amit mi is hozzájárulásunkként felajánlhatunk. Bizonyára az Önök pártja is szívesen fogadja ezt a fajta ajánlatot.*”<sup>5</sup> Valami továbblépő hasonló újdonságot olvasunk *A lelkipásztorok, mint az Evangélium reprezentánsai a mai magyar társadalomban* című előadásban is. Két év tapasztalata elég volt ahhoz a felismeréshez, hogy a többpárti parlamenti demokrácia nem feltétlenül könnyebb csatater az ecclesia militans számára, mint az egy-párti diktatúra. Most is szükség van ránk, de most nekünk kell megtalálnunk a krisztusi jelenlét módját, stílusát: *A lelkipásztorok eddig alig ismert kihívásokkal kell, hogy szembenézzenek mai magyar társadalmunkban. Az erőpróba annál nagyobb, minél inkább elkötelezettek az evangélium képviselőit. Konfliktushelyzetek sorozata jelentkezik, amire nagyon jellemző, hogy a világ fiai könnyebben megbékélnék a közülüik valókkal, mint Jézus Krisztus követőivel, akik a legjobb esetben nem evilágból valók. Nem álmodhatunk hát valami bukólikus pásztorokdásról, hanem össze kell szedni magunkat; hagyni kell, hogy az élő Jézus Krisztus összeszedjen minket, s az Ő Lelkének erejével újonnan megajándékozzon bennünket.*”<sup>6</sup> A harmadik írás, *Methodista gondolkodás az ökumenéről* címmel pedig világossá teszi, hogy az új társadalmi miliőben újra kell gondolnunk az ökumené alapjait is: *Kívánatosnak látszana egy új élet- és munkastílus kialakítása. Teológiai előkészítő munkával szükséges lenne az egymás iránti előítéleteinket felszámolni és elfogadni a testvérben a testvért. Öröklött gyülekezeti, egyházi struktúrák, kegyességi formák és szokások, melyek valamikor segítségnek voltak, ma funkció nélkül működnek tovább és embereket sértenek, gátolnak és akadályoznak.*<sup>7</sup>

Egy szűk évtizeden keresztül a fentiek szellemében és formában jelent meg a Theológiai Szemle – miközben '93-tól dr. Horváth Barna református teológus vette át a Bizottság elnöki tisztét – egyre inkább teret adva a hazai

egyházi/populáris események és a MEÖT programeredményei publikálásának a primer teológia/tudományos történekek mellett. Megemlítést érdemel még, hogy – a nemzetközi ökumenikus mozgalmakon belül – egyre több írás jelent meg az Európai Egyházak Konferenciájának munkájáról nyilván az európai integrációs folyamatok felgyorsulása kapcsán. Egyébként mindhárom jelenség személyi gyökerét az adja, hogy a főtítkár és főszerkesztő személye egybeesett és így a laptulajdonosi szempontok és a lapszerkesztési szempontok közeledtek egymáshoz. Korunk vizualitás- és virtualitás- igényének ellenálltunk. A Lap nem lett „vonzóan színes”, sőt a korábbi „piszkos szürke” borítót hófehérre cseréltük, amit azóta is a legjobbnak tartunk.

1999. 2. lapszámától MEÖT tisztújítás okán dr. Görög Tibor új főtítkár lett a főszerkesztő. Viszont szinte változatlan maradt a szerkesztőbizottság és az olvasószerkesztői feladatokat továbbra is Tegez Lajos, majd halála után 2001-től, a szintén református Tóth Lajos töltötte be. Ezzel a személyi háttérrel a Szemle gyakorlatilag zökkenő- és változásmentesen folytatta a tartalmi munkát, amelyben a szerzői oldalon meghatározó forrás volt az Ökumenikus Tanulmányi Központ. Főbb aktualitások: Ökumenikus Charta, Dominus Jesus, Augsburgi Nyilatkozat, Európai Ökumenikus Nagygyűlés, balkáni háború etc. Formailag azonban egy visszafordíthatatlannak tűnő, szomorú esemény történt 2001-ben, amikortól a havilapnak indult, majd kéthavira ritkult szakfolyóirat negyedéves periodikává vált. E döntés mögött az anyagi megfontolások domináltak/motiváltak. „A pénz nagyúr”, de ez nem változtat azon a tényen, hogy a Theologiai Szemle 1925-ös alapítása óta ma is az egyetlen ökumenikus teológiai szakfolyóirat és ez – úgy gondolom – önmagában is „levetett sarut” föltételez.

2004-ben generációváltás történt a szerkesztőbizottságban dr. Kádár Zsolt vezetésével. 2005-től pedig, MEÖT tisztújítás okán, ismét én lettem a főszerkesztő, s vagyok mind a mai napig a 2012-től főtítkárként szolgáló dr. Fischl Vilmos fölkérésére és a MEÖT közgyűlésének határozatával. 2007 végétől – ismét halálozás okán – Jakab László Tibor református lelképásztor lett az olvasószerkesztő.

Mindez ez nem hozott radikális fordulatot – nem is hiszem, hogy szükség lett volna rá – de hozott egy új lendületet és munkamódszert, amelyről szerénytelenül hiszem, hogy mind a mai napig tart. Nyilván nem primer tartalmi változásokról van szó, hanem olyan új keretekről, struktúrákról, programokról, amelyek óhatatlanul a tartalomra is jótékony hatással voltak/vannak. Ezen túlmenően az elmúlt 15 év néhány változása szükségszerűen érintette a Theologiai Szemlét is. Helyszűke okán ezeket, a teljesség bizonyossága nélkül, a felsorolás szintjén említem. Kezdjük ez utóbbiakkal.

- A Collegium Doctorum periodika megjelenése óta, csak részben számíthatunk a Doktorok Kollégiuma keretén belül született tanulmányokra.
  - Egyházi és világi doktori iskolák intenzív munkája kapcsán nagy segítségére vagyunk a fiatal tudósok publikációs számypróbatgatásai és kötelezettségei számára.
  - 2012-től az MTMT-ben „lektorált folyóiratként” került regisztrálásra a Theologiai Szemle.
- Ezek mind külső tényezőként hatással vannak a folyóirat tartalmára. S most lássuk a belső „lendítő” elemeket.
- A 2. oldalon állandó reflexív írás olvasható a

főszerkesztőtől a kulturális, ökumenikus, vagy társadalmi jelenségekre. Hogy ezek az írások hasonlítanak-e a múlt „főszerkesztői köreire”, azt az értő olvasó tudja megítélni.

- A Kitekintés rovatunk minden korábbi nyitottságot meghaladóan várja az írásokat.
- A tanulmányok kétnyelvű absztrakttal jelennek meg.
- 2010-ben tematikus különszámmal ünnepeltük a 85 éves évfordulót.
- 2017-ben 3 nyelven jelentettük meg a Theologiai Szemle 3. lapszámát a Reformáció 500 jegyében. E lapszámot széles körben terjesztettük és személyesen vittük el Komárom, Pozsony, Prága, Wittenberg és Bécs teológiai fakultásaira, gyülekezeti közösségeibe és a magyar külképviseletekre.
- Az utóbbi 3 év kivételével a folyóirat teljes anyaga 1925-től digitalizálva elérhető.
- A Szemle teljes anyagának repertórium 1925-től szinte napjainkig digitálisan elérhető.
- Önálló honlapot tartunk fenn, ahol az imént említett két fontos forrás érhető el, valamint az aktuális lapszám főszerkesztői jegyzete, absztraktjai két nyelven, valamint a tartalomjegyzék.
- Rendszeres hazai és külföldi nyilvános, kihelyezett szerkesztőbizottsági üléseket tartunk, amelyek bővítik mind a szerzői, mind pedig az olvasói köreinket.
- Évente aktuális témában konferenciát rendezünk, amelynek anyagát természetesen közöljük.
- Keressük a kapcsolatot a kiadókkal és folyóiratok szerkesztőiségeivel fórumot teremtve ezzel egymás megismerése és az ökumenikus együttműködés gazdagítására.

Szubjektivitást vállaló soraimmal így érkezünk a mához. Remélem, hogy a 2019/2. szám, amelyben ez az írás megjelenik tartalmában és formájában igazolja a leírtakat. Közeledünk a lap centenáriumához. Nehézségek, betiltások jellemezték az első több mint három évtizedet. Korlátozások, önkorlátozások, majd pedig tudományos/publikációs szabadság az utóbbi hat évtizedet. Az alapítók, szerkesztők, laptulajdonosok, kiadók ilyen körülmények között szolgálták, szolgálják a Theologiai Szemlét, hogy az a magyar nyelvű teológiai tudományosság és misszió javát szolgálja.

Az igaz ítélet pedig maradjon az irgalmas Istené. Soli Deo Gloria.

Bóna Zoltán

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Reuss András: A Theologiai Szemle 1958-ban indult új folyamának első évtizedei. Theologiai Szemle 2019/1. 29. o.
- <sup>2</sup> Uo.
- <sup>3</sup> Gaál Botond: Magasabbrendű dimenziók a gondolkodásban. A Theologiai Szemle 1991. 167–175. o. Polányi Mihály: A modern észről. Theologiai Szemle 1991. 283–288. o. Ford. Karla Tamás.
- <sup>4</sup> Hafenscher Károly: Beköszöntő. Theologiai Szemle 1992. 65. o.
- <sup>5</sup> Hafenscher Károly: A keresztények felelőssége a mai magyar társadalomban. Theologiai Szemle 1992. 117. o.
- <sup>6</sup> Horváth Barna: A lelképásztorok, mint az Evangélium reprezentánsai a mai magyar társadalomban. Theologiai Szemle 1992. 89. o.
- <sup>7</sup> Szuhánszky Gábor: Metodista gondolkodás az ökumenéről. Theologiai Szemle 1992. 109. o.



## Megváltásról – engesztelésről – megigazulásról – kegyelemről

Az alábbi előadás A Magyar Evangéliumi Aliansz/Szövetség 2019. február 20-án tartott Teológiai Műhelyén hangzott el Budakeszin, a metodista templom gyülekezeti termében. Mint közismert, az Aliansz(z) az egyik legkorábban, több mint 160 évvel ezelőtt, 1846-ban Londonban alakult nemzetközi ökumenikus szervezet, amelyben Krisztus-hívő egyének, közösségek és szervezetek fognak össze a misszió sikeréért. Természetesen nem egyház, hanem az egyházakkal együttműködő szervezet, amelynek nemzeti, kontinentális és globális egységei vannak.

A Magyar Evangéliumi Szövetség 1938-ban alakult a nagyobb és kisebb protestáns egyházak ökumenikus összefogásával. A református egyházat Ravasz László püspök képviselte, és természetesen az alapító egyházak között ott volt az Evangélikus, Baptista és Metodista Egyház is.

E teológiai diskusszió oka, konkrét indoka egy teológiai nézet megjelenése a kisebb evangéliumi közösségekben és között, amely bizonyos kérdéseket vetett föl, éppen a legfontosabb hittételekkel szemben. E teológiai tisztázásnak a főelőadását olvashatjuk az alábbiakban, de ezt megelőzően ismerkedjünk meg Szuhánszky Gábor házigazda metodista lelkésznek, a Szövetség egyik alelnökének, a Teológiai Szemle szerkesztő bizottsági tagjának bevezetőjével.

„A Magyar Evangéliumi Aliansz fent nevezett Műhelyén, az előadók között Nagy Gergely református, Véghelyi Antal evangélikus teológusokon kívüül, referátumokat tartottak: Nemes Pál, Hecker Frigyes, Kun Szabó Zoltán, Piszter Ervin, Győri Tamás, Durkó István és Bánki Lajos.

A több oldalról megközelített központi kérdés, amely az előző hónapokban széleskörű érdeklődést váltott ki az engesztelés, megváltás, megigazulás és kegyelem témaköréhez tartozik. A diskusszió elsősorban a fiatal protestáns teológusok és a most helyüket kereső, új teológiai felismeréseket átélő és megtapasztaló neo-protestáns, karizmatikus jellegű gyülekezetek vezetői között alakult ki.

Az egyik legfontosabb kérdés a krisztusi engesztelő áldozat, megváltásunk mibenléte és annak kommunikációjára vonatkozik. Illetve a megváltás árának, az áldozat súlyosságának megjelenítése és annak hangsúlyozásában való különböző álláspontok tisztázása volt. A műhely célkitűzése, hogy megjelenítse az egészséges, biblikus, reformátori tanítást ezen alapvető krisztológiai, szoteriológiai kérdésekben. Ezzel segítse új gyülekezetek, közösségek eligazodását, támpontokat adjon azokban a ma felvetődő társadalmi, ideológia mozzanatokban, amelyekhez ők nagyon érzékeny módon, néha kiszolgáltatottabban viszonyulnak, mint a több évszázados, sokat tapasztalt egyházak. Az így felmerülő kérdésekre nekik is meg kell fogalmazniuk a teológiailag korrekt válaszukat.

A most közreadott Véghelyi Antaltól származó előadás alkalmas a megbeszélésre, eligazító és a megfelelő témákat érinti a fent vázolt kérdésekkel kapcsolatban.” (a főszerkesztő)

### Három tétel

A meglehetősen szűk időkeretre tekintettel a címben megjelölt négy téma közül az engesztelésről szeretnék részletesebben szólni. Előtte azonban három olyan alaptételt szeretnék megfogalmazni, amit meggyőződésem szerint minden teológiai vizsgálódás során szem előtt kell tartanunk, hogy a tévedések útvesztőjét elkerüljük.

Az első tétel így hangzik: Isten mindig, minden körülmények között szent, igaz és jó. Szent, ezért a bűn haragra ingerli, és nem ismer alkut a bűnnel. Nemcsak gyűlöli a bűnt, hanem el is ítéli. Istent semmilyen fondorlattal nem lehet rábírní, hogy a bűnnel kompromisszumot kössön.

Isten igaz, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy igaz módon viszonyul minden teremtményéhez, még a bűnösökhöz is. Ez a mi szerencsénk. Mert Isten – miként Pál írja Róm 3,21-ben – a Törvény nélkül, a Törvényen kívül, a Törvénytől függetlenül tette nyilvánvalóvá igazságát, hogy tudniillik Ő a bűnt nem elítél, hanem megigazítani akarja. Isten – szemben az ember kárhózzát akaró sátánnal – ezt tartja a bűn egyetlen magához méltó megoldásának. Mindebből világos, hogy Isten és ember bűn miatt előállt konfliktusának csak egyetlen lehetséges feloldása van: az embernek kell gyökerestől megváltoznia, szó szerint újjászületnie, és így bűnösből igazzá válnia.

Mert Isten nem változik, és semmilyen eszközzel, még áldozattal sem változtatható meg. A bűnt gyűlölő, a bűnt mindenkor elítélő szent Isten soha semmivel nem kenyerizhető le, és nem tehető a bűnösök számára elfogadhatóvá. Ellenkezőleg: a bűnös embernek kell Isten számára elfogadhatóvá, azaz igazzá lennie. Persze nem a maga erejéből – mert az lehetetlen –, hanem Istennek az Egyszülött Fia halála által véghezvitt mentőakciójának eredményeként.

Isten jó, olyannyira jó, hogy e mentőakció sikere érdekében irántunk, bűnösök iránti szeretetéből a neki legdrágábbat, szeretett Fiát, az egyetlen Igazat is kész volt kiszolgáltatni a testi-lelki kínszenvedésnek és a halálnak. Nem mintha gyönyörködött volna Fia szenvedésében, hanem mert más módot nem talált a mi kárhózzattól és örök haláltól való megmentésünkre.

A második tétel mindebből következik: az embernek, azaz a bűnös embernek soha nem a bűnt gyűlölő szent és igaz Isten az ellensége, hanem a bűn, és a bűn mögött álló hatalom, a sátán. Következésképpen, amikor megváltásról beszélünk, mindig a bűnös embernek a bűn, a bűnnel együtt járó halál, és a sátán fogságából való megváltásáról és megszabadításáról kell beszélünk. Zsákutcába vezet, ha a megváltásról úgy kezdünk gondolkodni, mintha Jézus kereszthalála csak Isten haragjától és bűneink miatt irántunk táplált ellenséges indulatától szerzett volna szabadulást. Nem. Bármilyen súlyos bűnnel vádol is a lelkiismeretünk, soha

nem szabad a bűnt gyűlölő és a bűn miatti haragját sokféle formában kinyilvánító szent Istenre úgy tekintenünk, mint ellenségünkre. Hogy Isten az ellenségünk, arról mindig a sátán akar meggyőzni minket, és ha sikerül, akkor nyert ügye van, mert lázadni kezdünk Isten ellen, és menekülnünk előle, ahelyett, hogy hittel hozzá menekülnénk, és tőle váránánk a bűneinktől való szabadítást, amit Ő készséggel véghez is visz Fia kereszthalála által. Ennek csak egy feltétele van: hogy higgyünk benne és megtérjünk.

De még egy harmadik tételt is fel kell állítanunk: ha a Szentírásra úgy tekintünk, mint Isten kinyilatkoztatására – és merem feltételezni, hogy akik itt vagyunk, valamennyien így tekintünk rá –akkor a Jézus Krisztus kinszenvedését és kereszthalálát elénk táró fejezeteket, illetve a kereszthalál ott leírt tényét is kinyilatkoztatásként fogadjuk el, magára a keresztre pedig úgy tekintünk, mint a kinyilatkoztatás eszközére.

Mert a Krisztus keresztre mindenekelőtt azt nyilatkoztatja ki, hogy Isten szent, igaz és bűnt elítélő Isten, akinek a bűn miatti haragját mindig nagyon komolyan kell venni. Ahogy Luther helyesen mondja egyik passió-prédikációjában: a Krisztus keresztre mindenekelőtt bűneink nagyságával, és Isten bűneink miatti haragjának komolyságával és ítélete súlyosságával szembesít bennünket. Hiszen az ártatlan Krisztus a mi bűneink büntetését hordozza, hogy megértsük, milyen súlyos büntetés és ítélet vár ránk, ha Isten meg nem könyörül rajtunk. De a kereszttel együtt Isten irántunk való jószágának és könyörülő szeretetének a kinyilatkoztatása is. A keresztre a Jn 3,16-ban Jézus szájából elhangzó evangéliumot is hirdeti: »Úgy szeretete Isten a világot, hogy Egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.« Ez a harmadik tétel arra szolgál, hogy megóvjon minket az engeszteléssel, engesztelő áldozattal, illetve a kiengesztelődéssel kapcsolatos olyan súlyos félreértésektől, amelyek könnyen az igazságot feje tetejére állító tévtanítások kelepccéjébe sodorhatnak minket.

## Engesztelés – engesztelő áldozat

Bár az ószövetségben kétségtelenül létezik az engesztelő áldozat fogalma, és az Újszövetség is alkalmazza ezt Jézus kereszthalálra, mégsem söpörhetünk le egyetlen kézmozdulattal minden olyan bíráló megjegyzést, ami ezzel kapcsolatban az évszázadok során kialakult egyházi közfelfogást illeti, illetve végső konklúzióként kérdőjelet tesz az engesztelés, vagy az engesztelő áldozat szükségessége mellé. A bevezetőben elmondottak fényében valóban problémásnak kell tekintenünk, ha az engesztelés céljának kizárólag Isten haragjának kioltását és a bűnért járó büntetés elkerülését jelölik meg. Az ilyen gondolkodás azt feltételezi, hogy Jézus kereszthalálának eredményeként Istennek kellett megváltoznia ahhoz, hogy mi üdvözülhessünk. Más szóval: Isten feltétel nélküli szeretete azt jelenti, hogy Jézus áldozatának következtében visszafogadja a vele való közösségbe a bűnöst anélkül, hogy az bűnétől megszabadulna és megtisztulna. Még egyszerűbben fogalmazva: Jézus kereszthalála az ilyen felfogás szerint a bűnösnek csupán büntetlenséget biztosít, hiszen Isten már nem haragszik rá. Ez a felfogás azoknak a vágyálmát tükrözi, akik Jézus haláláért nem a bűneiktől akarnak ténylegesen megszabadulni, hanem csupán azok következményétől: az ideig és örökké tartó büntetésektől. Ezt a nézetet a Szentírás alapján határozottan el kell utasítanunk.

Idő híján most nem bonyolódhatunk bele Canterburyi Anselmus *Cur Deus homo* című művében kifejtett tanításába, amelynek lényege, hogy a jog nyelvére próbálta a Szentírás kijelentéseit lefordítani. Abból indult ki, hogy a végtelen Istent az ember bűne által végtelen sérelem érte, amit csak végtelen elégtétellel lehet jóvátenni. A véges ember azonban képtelen

végtelen elégtételt nyújtani, ezért a második isteni személynek kellett emberré lennie, hogy a végtelen elégtételt megadja, és így Isten igazságérzete kielégüljön, haragja lecsillapodjék. Ennek a nyugati egyházban meghatározóvá vált értelmezésnek az a legfőbb hibája, hogy a bűn kérdésének megoldásából az embert teljesen kizárja, és a Szentháromság önmagán belül, önmagával rendezi el az ember bűne által elszenvedett sérelmet. A bűn azonban az Írás tanúsága szerint nemcsak Istent sérti, hanem az embert is eltorzítja és tönkreteszi, sőt Isten ellenségévé, és ezért az Istennel való közösségre alkalmatlanná teszi. Anselmus felfogása a bűnt – ki nem mondottan – egy Isten által vezetett számla minket terhelő egyenlegének tekinti, amit Jézus áldozata kiegyenlített. Mintha megfeledekne a 36. Zsoltár szavairól: „A bűnös ember szívében ott suttog a bűn.” A bűn székhelye tehát az emberi szív, és onnan kell Jézus megváltó halálának gyökereken kiszaggatnia. Jézus keresztládozata tehát csak azért lehet a bűn kérdésének valódi megoldása, mert nemcsak Istenre hat, sőt elsősorban nem Istenre hat, hanem az emberben viszi véghez a maga sajátos művét: eléri, hogy a bűnös ember lélekben Krisztussal együtt keresztre adja önmagát, meghaljon önmaga és a bűn számára, és így Ádám átkos örökségétől megszabadulva, Krisztussal együtt, Krisztus képmásaként új és megszentelt életre támadjon fel. Ez azonban nem történik meg egyszer s mindenkorra, a hitre jutás pillanatában, hanem a hitre jutással csak elkezdődik. Amikor Pál Gal 2,20-ban ezt írja: „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amit most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem.”, majd Gal 6,14-ben ezt mondja: „Én azonban nem kívánok mással dicsekedni, mint a mi Urunk Jézus Krisztus keresztségével, aki által keresztre feszítetted számomra a világ, és én is a világ számára.”, akkor egy élete végéig tartó folyamatról beszél. Arról vall, hogy Krisztus halála a damaszki úton kezdődött, majd Ananiás házában beteljesedett megtérése óta nap mint nap végzi benne a munkáját, és csak ezért tekinthet Istenre úgy, mint aki kiengesztelődött iránta, és akivel megbékélt. Mert Pál számára a kiengesztelődés kétirányú dolog, ami kölcsönösséget feltételez. Ezért mondja Róm 5,20-ban: „Tehát Krisztus követségében járunk. Isten maga buzdít általunk. Krisztus nevében kérek: engesztelődjete ki Istennel!”

A bűnt gyűlölő szent Isten tehát Krisztus áldozatára tekintve nem alkuat köt a bűnnek, hanem abban az értelemben engesztelődik meg a bűn miatti haragja, hogy kegyelmi időt ad a bűnösnek, azzal a reménységgel, hogy a kegyelmi idő leteltéig Krisztus halála el fogja végezni benne a maga sajátos isteni művét: megöklökl benne az Ádám képére teremtett régi embert, és életre kelti a Krisztus képét hordozó újat, akit már nem fenyeget a harag és az ítélet, aki valóságos szentségben és igazságban él örökké, az Istennel való közösségben.

Ez a valódi értelme Róm 3,25-nek is: „Mert az Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek, hogy igazságát megmutassa.” A görögben az engesztelő áldozat helyén a hilasztérion áll, ami az Ószövetségben a kappóret megfelelője, ami a szövetségláda fedelét, illetve az oltár szarvát jelenti, amit ha megragadott a templomba bemenekülő bűnös, akkor Isten oltalma alá került, és ember többé nem ítélezhetett fölötte. A Krisztus keresztségét hittel megragadó bűnös is így talál oltalmat. De nem azért, mintha a bűnt gyűlölő szent Isten Krisztus áldozatáért és véérért bűnpártoló Istenné változott volna. Erről szó sincs! Hanem azért élvezheti Isten oltalmát a Krisztus keresztségbe fogódzó bűnös, mert Isten Krisztus haláláért elhalasztja fölötte az ítéletet azzal a reménységgel, hogy mire az így nyert kegyelmi idő lejár, Jézus halála elvégzi benne a maga isteni művét, és a haragra és ítéletre többé okot nem szolgáltat, valóságosan megigazult új emberré szüli újjá. Más szó-

val megszabadítja a bűn okozta torzulástól, és kigyógyítja a bűn halálos betegségéből. Éppen erre a gyógyításra utal 1János 2,2-ben a hilszmosz kifejezés, amit a magyar nyelvű Bibliák szintén engesztelő áldozatnak fordítanak: „mert Ő engesztelő áldozat bűneinkért, de nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiert is.” A görög kifejezés valójában Ézsaiás 53,5-re utal: „Pedig a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bűneink miatt törték össze. Ő bűnhődött, hogy nekünk békességünk legyen, az ő sebei árán gyógyultunk meg.”

Most még a Zsidókhoz írt levélre kell röviden kitérnünk.

A Zsidókhoz írt levél az ószövetségi főpap által évente végzett engeszteléssel állítja párhuzamba Jézus kereszthalálát. Mindjárt az elején, a 3. versben így foglalja össze Jézus főpapi szolgálatának a lényegét: „Ő Isten dicsőségének a kisugárzása és lényének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget, aki miután minket bűneinktől megtisztított, a mennyei Felség jobbára ült.” Tehát semmi kétség: a főpapi áldozat eredményét a mi bűntől való megtisztulásunkban jelöli meg. Mert egyedül ez az, ami Istent irántunk kiengeszteli, és haragját lecsillapítja, ítéletét rólunk elhárítja. Jézus halála tehát – engedtessek meg a kifejezés – nem Istent gyúrja meg, hogy kibéküljön bűnös voltunkkal, hanem minket tisztít meg a bűntől. A 9. fejezet Jézus vérének, mint az Újszövetség vérének szerepét emeli ki a megtisztítás művében. Mert Jézus nem azért jelent meg vérével a mennyei szentélyben, hogy Isten vérszomját kielégítse, hanem azért kellett ott megjelennie, hogy az Istennek bemutatott vére alkalmas legyen a mi bűntől való megtisztításunkra. Mint ahogy az ószövetségi főpap sem azért hintette meg a szentek szentjében felállított szövetségláda fedelét az áldozati vérral, hogy Isten vérszomját kioltsa, hanem hogy az így Istennek ajánlott vér utána alkalmas legyen rá, hogy a népre hintve külsőleges megtisztulást adjon a bűntől. Jézus Istennek ajánlott és bemutatott vére ezzel szemben nemcsak külsőleges megtisztulásban tud részesíteni, hanem valóságosan megtisztítja minden bűnűktől a hívőket. A 9. fejezet 22. versének megállapítása, hogy „vérontás nélkül nincs bűnbocsánat” úgy értendő, hogy vérontás nélkül nincs megtisztulás a bűntől. Mert a bűnbocsánat nem egyenlő azzal, hogy Isten gondol egyet, és eltekint a bűn megtorlásától, azaz elengedi a bűn Törvény szerinti következményeit. Istennél a bűnbocsánat egyet jelent a bűntől való megtisztítással, aminek pedig egyetlen eszköze Jézus értünk kiontott, és megtisztításunkra Istennek felajánlott vére. Röviden: akinek Isten megbocsát, azt egyúttal meg is tisztítja a bűntől, különben Isten cinkosává lenne a bűnös embernek, ami lehetetlen.

Végül nem hallgathatjuk el, hogy a Zsidókhoz írt levél súlyos figyelmeztetést is tartalmaz. Mert amennyire hangsúlyozza, hogy a bűntől való megtisztítás művét Isten maga végzi el Jézus vére által, és ennek érdekében mi semmit sem tehetünk, ugyanolyan hangsúllyal figyelmeztet, hogy ellene viszont nagyon is sokat tudunk tenni, ha hitetlenségünkkel ellenállunk az erről szóló igének. Már a 2. fejezet első három verse erre hívja fel a figyelmet: „Ezért tehát még jobban kell figyelniünk a hallottakra, hogy valamiképpen el ne sodródjunk. Mert ha az angyalok által hirdetett ige olyan erős volt, hogy minden törvényszegés és engedetlenség megkapta igazságos büntetését, akkor hogyan menekülünk meg mi, ha nem törődünk ilyen nagy üdvösséggel, amelyet az Úr hirdetett először.” Azokat viszont, akik hittel fogadják a Jézus áldozatáról és vérének megtisztító erejéről szóló ígét, a 10. fejezet 14. versével kezdődő részben így bátorítja: „Mert egyetlen áldozattal örökre tökéletesé tette a megszenteltek.” De bizonyosságot tesz nekünk a Szentlélek is, mert ez után az ige után: „Ez az a szövetség, amelyet kötök velük ama napok múltán”, így szól az Úr: „Törvényemet szívükbe adom, és elméjükbe írom; bűneikről és gonoszágaikról pedig többé nem emlékezem meg.” Ahol pedig a bűnbocsánatról van szó, ott

nincs többé bűnért bemutatott áldozat. „A hangsúly itt is a megszenteltek van, vagyis azokon, akik nem álltak ellen a megszentelés művének, nem álltak ellen Krisztus bennük munkálkodó áldozati halálának, vére bűntől megtisztító erejének, ami által a Szentlélek szívükbe írta és elméjükbe adta a Törvényt, hogy aztán a hit engedelmisségével cselekedjék az Isten akaratát. Hiszen maga az Úr Jézus is erre figyelmeztet Máté 7,21-ben: „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát.” Ezért végzetes tévedés azt gondolni, hogy elég, ha Jézust Urunknak valljuk és ehhez a hitvallásunkhoz életünk végéig kitartóan ragaszkodunk. Mert amennyire igaz, hogy ezzel a hitvallással elnyerjük az üdvösség ígérését, annyira igaz az is, hogy ez az ígélet csak akkor fog valóra válni, és az üdvösség tényleges birtokosai csak akkor leszünk, ha nem állunk ellen a Szentléleknek, és a hit erejét nem a saját céljaink és vágyaink elérésére, például a megélhetésünket biztosító vállalkozásunk prosperálásának előmozdítására akarjuk kiaknázni, hanem minden nap arra törekszünk, hogy a mennyei Atya akaratát megértsük és cselekedjük. Mert amennyire igaz, hogy az üdvösséget nem mi szereztük, hanem Jézus áldozatáért ajándékba kaptuk, és semmilyen teremtmény el nem veheti tőlünk, annyira igaz az is, hogy mi magunk vagyunk azok, akik mégis elveszíthetjük. Ezért soha ne keményítsük meg a szívünket, és ne álljunk ellen a Szentléleknek, aki az ige és a szentségek által, Krisztus vérének erejével nap mint nap a bűntől való megtisztulásunkat és megszentelésünket akarja munkálni, és Isten akaratának engedelmes betöltésére akar vezetni. Mert csak így lehetünk szabadok Isten haragjától és ítéletétől földi életünk során is, és az örökkévalóságban is.

Jézus halála tehát abban az értelemben szerzett engesztelést, hogy elodázta Isten ítéletét, és türelmi időt, kegyelmi időt eszközölt ki a bűnös világ és benne minden egyes ember számára, hogy Istennel való kapcsolatát rendezze: hogy Jézus Krisztus kereszthalála által kiengesztelődjék Istennel és teret engedjen a Szentléleknek, aki mindenké elött a kereszt kinyilatkoztatásáról fog tanúskodni a szívében. Felismerteti vele, hogy azok a bűnök, amelyek Krisztust a keresztre juttatták, valójában egytől egyig az ő bűnei. De felismerteti vele Isten bűnbocsátó szeretetét is, aki Fiát az ő megmentése céljával szolgáltatta ki a kínhalálnak. Ezzel a Szentlélek Isten iránti bizalmat gerjeszt a kegyelmet nyert szívben, hogy ne álljon ellen és ne tiltakozzék, amikor a bűntől való megtisztítás, a megöklés és újjászülés még hátra levő, és különböző mértékben bár, de mindig fájdalmas művét elvégzi benne, hogy a kegyelmi idő leteltekor Krisztus képére formált új teremtményként, Krisztus valóságos szentségével és igazságával felékesítve állhasson meg Isten előtt. Mert végzetes hiba lenne, ha Krisztus kereszthalálát – akár mint engesztelő áldozatot, akár csak önmagában – úgy értelmeznénk, hogy Isten emiatt letett arról, hogy egy napon ítéletet tartson a világ fölött, a népek és nemzetek fölött, és minden ember, köztük élők és holtak fölött. Jézus halála nem eltörölte, hanem csak elodázta az ítéletet, hogy a hívőket a Szentlélek felkészíthesse rá, és úgy állhassanak meg Isten ítélőszéke előtt, hogy ne érje őket kárhuzatás, hanem átvehessék mennyei örökségüket. Mert arról, hogy az egész világ az ítélet felé tart, és Jézus váratlan, rajtaütészerű visszatérésekor min-denkinek meg kell állnia az Ő ítélőszéke előtt – hiszen Isten neki adta át az ítéletet, mivel ő nemcsak Isten Fia, hanem Emberfia is – az Újszövetség igéi világosan tanúskodnak. Ebből semmit sem von le, hogy Lukács evangéliumának elbeszélése szerint Jézus a názáreti zsinagógában az ítéletről szóló rész előtt becsukta Ézsaiás tekerését, és csak az Úr kedves esztendejének eljöttét hirdette. Mert akkor és ott ennek volt aktualitása. De a 21. fejezetben Lukács is bőségesen idézi Jézusnak az eljövendő végről és az ítéletről szóló szavait. Most csak a részt lezáró 34.



vers figyelmeztetését idézem: „Vigyázzatok magatokra, nehogy szívetek elnehezdedjék mámortól, részegségtől vagy a megélhetés gondjaitól; és hirtelen leljen meg titeket az a nap, mint valami csapda, mert úgy fog rátörni mindazokra, akik a föld színén laknak. Legyetek tehát éberek és szüntelen könyörögjétek, hogy kimenekülhessetek mindazokból, amik történni fognak, és hogy megállhassatok az Emberfia előtt.”

Hogy ezt a figyelmeztetést nem elég megfogadni, hanem hirdetni is kell, arról ApCsel 10,42 szerint Péter apostol így

tanúskodik Kornéliusz százados házában: „És ő megparancsolta nekünk, hogy hirdessük a népnek, és tegyünk bizonyosságot arról, hogy ő Istentől rendelt bírása élőknek és holtaknak.”

Igen lesz ítélet! Erről tudnunk kell, erről nyíltan kell beszél-nünk. De éppen ez teszi aktuálissá, és sürgetővé az örök evangé-lium hirdetését is: „Úgy szerette Isten a világot, hogy Egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.” (Jn 3,16)

Véghelyi Antal

---

## KÖNYVSZEMLE

---

FEKETE KÁROLY:

### A reformáció debreceni emlékműve

1517–1567–2017. Debrecen, 2018.

A 2017-es jubileumi esztendő bővelkedett megemlékezésekben, ünnepi rendezvényekben, lelki építő alkalmakban. Felemelő, szép év volt, amikor a hazai és az európai protestan-tizmus fél évezredes örökségére tekintettünk vissza úgy, hogy jelentős lépéseket tettünk a felekezetek megbékélése felé. Megmutattuk ország-világnak, hogy Isten-örökségünkben erő és dinamizmus van.

Mi marad viszont az utánunk következő nemzedékre ebből a jubileumból? Azok, akik az utódokra is gondoltak, emlékművet avattak, illetve könyvet adtak ki.

Debrecenben 2017. október 31-én koraeste a Nagytemplom és a Kollégium közötti Emlékkertben felavatták a reformáció emlékművét. Az ünnep egyszerre volt Debrecen, a tiszántúli reformátusság és a magyar „kálvinizmus” ünnepe, ugyanis az emlékmű úgy debreceni és tiszántúli, hogy minden magyar református megtalálja hitéletének, felekezeti-nemzeti öntudatá-nak a jelképeit rajta.

A 2018-as év a könyvkiadás éve volt, ugyanis többnyire ekkor látott napvilágot az előző esztendő eseményeinek írott lenyomata: konferenciakötetek, jubileumi ismeretterjesztő előadások szerkesztett változatai stb. A debreceni emlékműállítás jelentőségét növeli, hogy megálmodói nem tekintették zárése-ménynek az október 31-i avatást, hanem könyvet is írtak róla.

A *reformáció debreceni emlékműve 1517–1567–2017* című kiadvány 2018-ban jelent meg. Szerkesztője és a benne szereplő szövegrészek szerzője Fekete Károly teológiai tanár, a Tiszántúli Református Egyházkerület jelenlegi püspöke, aki az emlékállításhoz nemcsak püspöki tekintélyével, hanem szak-maiságával is hozzájárult. A kötetet Gáborjáni Szabó Botond művelődéstörténész, a Tiszántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek igazgatója lektorálta. A kötet külsője pedig Mikáczó Kamilla tervező munkáját dicséri. Az is rendkívül beszédes, hogy az album az Alföldi Nyomda sajtó-ja alól került ki, amely Huszár Gál debreceni nyomdájának a jogutódja.

A kiadvány terjedelme száz oldal, amely nyolc fejezetre oszlik. Ötvenkét fényképfelvételt tartalmaz az emlékműről, illet-ve avatásáról. Ezeket Barcza János, ifj. Derencsényi István, Györfi Ádám, Györfi Balázs és a szerkesztő készítette. Ezen kívül öt dokumentumról készült reprodukciót, négy arhív fotót,

két portréreprodukciót, és öt dombormű képét találjuk benne.

A kötet műfaját nehéz meghatározni. Az impresszumban sze-rényen albumnak nevezik a szerkesztők, de jóval több ennél. Az első rész beszédgyűjtemény, a második részben népszerűsítő dogmatikai, egyháztörténeti, protestáns kultúrtörténeti passzu-sok váltakoznak. Mi ismeretterjesztő emlékkönyvnek vagy emlékalbumnak neveznénk.

A kiadvány címe, *A reformáció debreceni emlékműve* nem áthallásmentes: Illyés Gyula nagy hatású versére (A reformáció genfi emlékműve előtt) emlékeztet, utalva a két város hasonló múltjára, az egyetemes reformátusság történetében és mai életé-ben, szerveződésében betöltött kulcsszerepére.

A kötet nyolc fejezetre tagolódik. Az első fejezetben a szerző ismerteti az emlékmű történetét, az alkotókat, illetve leszögezi az szoboregyüttes elsődleges mondanivalóját: református templombelsőit idéző szabadtéri műalkotás.

A második és harmadik fejezet (*Tervezés és alkotás, Az emlékmű felállításának*) egyetlen szó nélkül, képekben mutatja be a tervrajztól az avatóünnepség előestéjéig vezető utat. A negyedik, *Avatás* című fejezet a gazdag képanyag mellett már közli a 2017. október 31-én, az Emlékkertben elhangzó beszédeket: Fekete Károly püspök köszöntőjét, Balog Zoltán miniszter, egy-kori debreceni diák, Kósa Lajos miniszter, egykori debreceni pol-gármester, Papp László hivatalban lévő polgármester ünnepi beszédeit, illetve az ünnepet lezáró áldás szövegét. Ezek közlése-kor a szerkesztő régi református hagyományt elevenít fel. A 17. század óta legjelentősebb ígéhirdetőink gondoskodtak arról, hogy jeles alkalmakkor (többnyire főúri temetéseken) elhangzott prédi-kációikat nyomtatásban is az utókorra hagyják. 1618-ben Szenci Molnár Albert fordította le és adta ki Oppenheimban Abraham Scultetus heidelbergi udvari prédikátor és professzor *Jubileus eszetendei prédikáció*-ját. A reformáció 300, illetve 400. évfordu-lóján rendezett ünnepségek ígéhirdetéseiből is szép csokorra való jelent meg nyomtatásban. A 500. jubileumon Debrecenben elhangzó magvas gondolatokat már nyomtatott betű is őrzi. Jó lenne, ha ezt a példát követnék mások is, hiszen ma még senki sem ismeri az elektornikus hang-, kép- és mozgóképhordozók élettartamát. Ha ez rövidebb, mint amire számítunk, száz év múlva alig tudnak valamit jubileumi ünnepünkről. A nyomtatott betű időtálló voltát viszont már igazolták az évszázadok.

Az ötödik, *Az emlékmű üzenete* című fejezet a kiadvány magva és gerince. A szerző bebarangolja az emlékmű jelképvilágát, és bemutatja a szimbólumokat: beszél a csillagról, a Bárányról, a főnixről és a napkorongról, az úrasztaláról, a rajta levő úrvacsorai kenyérről, borról és Bibliáról. Minden alfejezet bibliai alapvetéssel kezdődik, amely mindig kiegészül a vallástörténeti párhuzamokkal, majd a jelképek teológiai jelentésével ismerkedünk meg, végül a református istentiszteleti életben betöltött helyükről, illetve magyar egyház- és irodalomtörténeti hatásukról olvasunk. Fekete Károly itt egyszerre bibliatudós, rendszeres és gyakorlati teológus, illetve egyháztörténész, ám miközben hatalmas adattömeget rendszerez mesterien, nem szűnik meg lelkipásztor lenni. Úgy beszél ezekről a jelképekről, mint a maga és „hítsorsosai” éltető közegéről, olyan közegről, amely nyitott azok előtt is, akik még nem tapasztalták meg a benne rejlő erőt. A hatástörténeti részekben megjelennek a debrecenhez köthető irodalmi alkotások is: Szeremley Sámuel kuruc-kori főbírónak (1695–1711) a zászlós Bárányról írott, illetve Ady Endre Imádság Úrvacsora előtt című verse. Ezek mellett természetesen a Heidelbergi Káté első kérdése (részlete szintén szerepel az emlékművön) és annak hittalló magyarázta is olvasható.

A fejezet végén az emlékmű perifériáján elhelyezkedő, tempolpadokra emlékeztető kőpadokról beszél. Az alkotó-tervezők a négy padot négy egykori debreceni diákhoz kapcsolták. Négyen négy különböző korban korban koptatták az „ország iskolájának” padjait. Szenci Molnár Albert még a reformáció századában, Kölcsey Ferenc, Arany János és Móricz Zsigmond a hosszú 19. században, annak elején, közepén és végén tanult itt. Szenci Molnár kapcsán Fekete Károly az énekelt 90. zsoltár kezdősora (*Tebened bízunk eleitől fogva*) kapcsán közöl rövid elmélkedést. Külön értéke ennek a résznek, hogy a Debrecenben őrzött egyetlen Szenci-autográf, a Muraközi Dús Mártonnak dedikált *Grammaticae hungaricae succinta methodo...* címlapjának reprodukciója is közlésre került. Maga Móricz is megszólal a könyv lapjain, kollégiumi éveire emlékező írását olvassuk, amelyben tisztázza, hogy *Légy jó mindhalálig* című regényében nem saját rossz emlékeit sorjázza, hanem későbbi politikai események kiatti csalódottságának ad hangot. A szerző itt is rövid

elmélkedésben von párhuzamot az említett regénycím és a Jel 2,10 (*Légy hű mindhalálig...*) között. Arany János kapcsán a szerkesztő elsősorban Ravasz Lászlónak a Debreceni Kollégiumot méltató írásait idézi. Arany csak egyetlen kézirat-fotóról „szóal meg” Hatvani című költeményének soraival. Kölcsey Ferenc kapcsán ismét Fekete Károlynak A Himnusz kezdősorához kapcsolódó gondolatait olvassuk.

A hatodik fejezet az emlékműnek helyet adó Emlékkertet mutatja be röviden: Bocskai István szobrát, a gályarabok emlékművét a és Nemzeti emlékhely táblát. Az alkotók a hetedik fejezetben kapnak helyet: Györfi Sándor, Györfi Lajos és Györfi Ádám szobrászművészek, ifj. Györfi Sándor kőfaragó valamint Györfi Balázs tervező portréfotóit láthajuk. Az utolsó, nyolcadik fejezetbe került a köszönetnyilvánítás, illetve a fő támogatók sora.

Fekete Károly munkája – csakúgy, mint a kiadvány tárgyát képező emlékmű – méltó főhajtás fél évezredes protestáns örökségünk előtt. A könyv debreceni emlékműről szól, debreceni diák, tanár, lelkipásztor és püspök írta-szerkesztette, így maga is debreceni: a Kollégium hat egykori diákja szólal meg benne. De ez nem akadályozza meg abban, hogy mindig a teljes magyar református-ságra tekintsen, hiszen ez a hat diák a magyar kultúra hat üstököse, akik nemcsak protestantizmusnak, hanem a teljes nemzetnek építettek szellemi mentstárat a maguk korában. Szakmailag kifogástalanul adatolt kiadvány, mégsem száraz ismertetés, hanem „lelke van”, a sorok mögül süt a hittvalló lelkipásztor nyája iránt érzett felelőssége és szeretete. Nem múltba révedő merengés, hanem szilárd alapokon álló jövőbe mutató. Kultúrával átítatott írás, mégsem kultúrprotestáns, hiszen a Isten Igéje maga mögé utasít benne író, tudóst, verset, regényt, himnuszot.

Ajánljuk elsősorban református értelmiségieknek, akiket érdekel Egyházunk tanítása, múltja, jelkép-rendszere, de hiszszük, hogy a teológiával, illetve művelődéstörténettel behatóbban foglalkozók számára is tartalmaz új adatokat, eddig fel nem tárt vagy át nem gondolt összefüggéseket. Míves tipográfiája, a művészi fotók és a jó minőségű reprodukciók méltóvá teszik arra, hogy ajándékozásával is megörvendeztessünk másokat.

Ősz Előd

## Az igaz vallás című tanulmánykötetről

Szerk. Hubai Péter, Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2018

„Arra is megnyitja a szemünket, hogy az, aki másként gondolkodik, értem, és értünk is más, tanulni is lehet tőle.”<sup>1</sup>

Ha a teológia, a hit nem verifikálható,<sup>2</sup> vadvízi evezéssé, vagy éppen nyílt tengeri hajózássá<sup>3</sup> válik: a szabadság tengerén. Az *igaz vallás* című tanulmánykötet szerzői mind megküzdene ezzel a szabadsággal, és felvállalva annak terhét, merészen állítják: a bölcsek köve nem náluk található.

Két évvel ezelőtt, a reformáció 500. évfordulóján a Wesley János Lelkészképző Főiskola egy szümpozíciót tartott. Az ott elhangzott előadásokat tartalmazza ez a vaskos kötet 644 oldallal, és 36 előadással a legkülönfélébb témakörökből. Olvashatunk benne az örmény újpogány vallásról, az ateizmusról, arról, hogy miért sánták az ókor kovácsai, vagy az iráni ősvallás nyomairól. Talán a kötet írásait olvasgatva elsőre nem is olyan magától értődő, hogyan kapcsolódnak a tanulmányok a reformációhoz. A

kötet alcíme segíthet minket: a tanulmányok előadásokként hangoztak el, a vallástudomány és a teológia *vonzásköréből* valók. Ha a reformáció szó tágabb értelmét vesszük, akkor az írásom elején szereplő mottó üzenete látszik kibomlani benne. Hiszen a tágra nyílt szem, a tanulás vágya egyúttal vágy a megújulásra, változásra, formálódásra és újraformálódásra, a *reformációra*, vagy reformokra. Sokszor a reformokhoz úgy lehet eljutni, ha nyitottak vagyunk arra, hogy „az igazság rész szerint való”. Hogy bármelyik vallás, vagy vallási irányzat, beleértve a mienket is, „elcsúszhat”, ha túlságosan ragaszkodik a maga igazához. Ezért lehet szükségünk arra, hogy újra és újra megújuljunk, rálássunk régi hibáinkra, és egyben újra és újra felfedezhessük az(oka)t az Isten(eke)t/istent/Istent, aki holterünkbe került.

A tanulmánykötet írásából válogatva szeretném felkelteni az olvasók érdeklődését eziránt a rendkívül változatos, sokféle témájú tanulmányt magában foglaló kötet iránt.

A már fentebb idézett „felforgató” és nehéz szabadságról számol be **Iványi Gábor Jr.**, mikor az Istenről való beszédről ír. Ez a beszéd, „miközben feltárja a világnak az embertelenségét (...) eközben érvényesül és ámulatba is ejt az empirikus jelenben, hogy körül vegye, felzavarja”<sup>4</sup> azt is, ami a múltnak vagy az eljövendőnek homályába veszett.

**Kun István** széles látókörű tanulmányában<sup>5</sup> Butler *Analogy of Religion* munkája nyomán nem állít mást, mint hogy a tudás tárgya egy végtelen intelligencia számára vagy biztosan igaz, vagy biztosan hamis. Sőt, létezhet egy „sok világ” modell is, mely szerint nem univerzumban, hanem multiverzumban élünk. Ki nem választott megfigyelési eredményeinknek utóéletük lehet egy másik világban. Kun idézi a fizikus Eddington citáló Babitsot: „a világ lényege a szabadság; a csoda csak nagyon valószínűtlen, de mégis mindig megtörténhetik.” A vallásos lélek „jobb szeretne hinni (...) hite szikla, és a tudós csak köd, s a korok szálló felhők, amikre nem lehet sziklából építeni.”<sup>6</sup> Ugyanebben a tanulmányban Bohr is említésre kerül, aki szerint – és ezt igen hasznos a fejünkbe vésné –, nem a mi feladatunk, hogy előírjuk Istennek, hogyan működtesse a világot. És pontosan ez teremti meg a csodálatos és véletlen szabadságot.

Nők és férfiak szabadságáról, egyenlőtlenségéről vagy egyenlőségéről szólva **Hrotkó Larissza** tanulmányában ez a kérdés fogalmazódik meg: „A férfiak exkluzív vallása az igaz vallás?”<sup>7</sup> „Az exkluzivitás egyik megjelenési formája a férfiak körülmetelésének rituáléja”. A zsidó feministák szerint, írja szerző, a zsidó közösség akadálytalan fejlődése igényli a hagyomány újbóli megfogalmazását. Luria kabbalisztikus tana szerint az ember az Abszolút Végtelen emanációjaként keletkezett, de most összetört, és nem tudja befogadni, vagy megtartani a metafizikai fényt. Ez a kataklizma Lorber szerint a vallási közösséget a nemek közötti társadalmi különbségek megszüntetésére készíti. (Fény)Töröttségünk, sebzettségünk, tökéletlenségünk állandó, amely jó esetben arra kéne sarkalljon minket ebben a tökéletlen világban, hogy minél többet tegyünk Isten tökéletes, „színről színré” világáért.<sup>8</sup>

A tanulmány vége felé felmerül egy másik releváns kérdés: „De sikerül-e elérni, hogy az individualitás ne akarjon kiválni a sokaságból? És ugyanakkor: hogy lehet biztosítani a kreativitást és a fejlődést, ha mindenki egymás kópiája lesz?” Erre egy „misztikus elképzelés adhatna választ, amely szerint a káros atomizmus negatív emléke ösztönöznék fogja az egység fenntartásának dinamikáját (...) ennek egy olyan igaz vallás lehetne a példája, amelyben a hívők megőrzik a hagyományt, de nem élnek vele vissza a mesterségesen megalkotott „Másik” kizárása céljából.”

**Hubai Péter** tanulmányában<sup>9</sup> a Pistis Sophiát, egy gnosztikus irodalmi művet idéz fel. Ebben Jézus Máriával, Jézus anyjával beszélget. Megparancsolja neki, hogy szóljon; mi több, értelmezze azt, ami előtte elhangzott. „Parancsolom neked, hogy mondd el tenmagad a dolgok értelmét”,<sup>10</sup> akinek értelmes szelleme van, azt nem fogom gátolni, sokkal inkább buzdítom, hogy mondja el a gondolatot, ami őt megmozgatta”.<sup>11</sup> Jézus nem kételkedik a nők, vagy egy nő értelmes szellemében (ahogy ma sokan), nem tesz különbséget emberek között, nem zárja ki a Másikat. A tanulmány megemlíti, hogy egyfelől a gnosztikus közösségekben tekintélye volt az Írásnak, és az arra való hivatkozásoknak, másfelől viszont nem volt tanfegyelem, hanem egyfajta teológiai polifónia: a Lélek szabadságában. Az ókori Egyiptomban egymásra épülő, nem

ellentmondó magyarázatok léteztek. Ezek nem is annyira magyarázatok voltak, mint inkább aktualizálták a szöveget az akkori közösség számára.

Idéznék egy, a kötetben nem szereplő rabbitól, amely szintén az „itt és most” világából szólhat a közösség felé: „A „szerszéd felebarátodat” parancsolata a modern zsidóság, így a neológia jelmondata is lett. (...) Én személy szerint minden (további) tekintélyt, törvényt, értelmezést, véleményt és magyarázatot ezen a premisszán keresztül vizsgálók. (...) Hitem szerint minden értelmezés, döntés, jogi levezetés, amelyik megvonja a „felebarát státuszt” az emberiség nem zsidó tagjaitól, megtagadja az emberek közötti testvériséget, minden ember egyenlő mivoltát – akár jogi, akár teológiai, netán biológiai értelemben – az elveti a Tóra meta üzenetét, erkölcstelen és még önszélyes is, mert örök ellenségeskedést szít.”<sup>12</sup> Nőkről és férfiakról ezt vallja: „Hiszem, hogy a nőknek a modernitásban kivívott egyenlő státusza értékes, és vigyáznunk kell, hogy ne a zsinagóga legyen az utolsó hely, ahol a nők háttérbe szorítása „értékes hagyományként” megőrződik. Ha azonban az évezredek tradíció miatt mégis ragaszkodunk a liturgikus térben a nemek szétválasztásához, akkor sem az ókor végén papírra vetett okok miatt kell érintetlenül hagynunk a szerepüket, ti. a nők mentális és emocionális deficitje miatt.”

**Marsovszky Magdolna**, a tanulmánykötet egy másik szerzője írásában<sup>13</sup> rámutat arra, hogy a kizárólagosság a vallás és az ideológia identitás-kereső és lehatárolódó folyamatában milyen veszélyes is lehet. Tanulmányában a *demos* állandó ellenségévé válik. A szerző ismerteti az olvasókkal, hogy a *kultúra*, és a *nép* fogalma hogyan alakított ki embercsoportokat, kasztrandszereket, hierarchiákat. A völkisch-népnemzeti ideológiában a véltén létező leszármazás morális, kulturális kategória lesz, a *demos*, mint antitradicionális erő, pedig ellenségévé válik a sokszínűséggel, individualizmussal és a pluralizmussal együtt, egy véltén létező *ethnos*s (homogén nemzet) szembeállítva, amit meg kell védeni. Az egyén feláldozza (az önfeláldozás régióinkban a kulturális örökség egyik fontos toposza) saját identitását a közösségi elvekért (pl. hazaszeretetért). A völkisch-népnemzeti ideológia alapja a homogén népcsoportok létezésébe vetett hit (magyarság, cigányság, zsidóság). Ez a homogenitás azonban a valóságban nem létező homogenitás, és csak állandó másság-kreálással tartható fenn, így képes erősíteni az önidentitást. Ezzel az ideológiával az ember eljutott a fajelmélet kialakulásáig, és a holocaustig. Sokat tanulhatunk a kizárólagosság veszélyeiről, az ember valláshoz és ideológiákhoz kapcsolódó ártalmas és gyilkos tévtűjairől. Tudunk-e szembenézni azzal, hogy a posztholokauszt teológiájának nem az a kérdése, hogy a Soá alatt hol volt Isten, hanem hogy hol volt az ember, mit csinált?

Talán, ha a kereszténység visszatérhetne ősi küldetéséhez, a Jézus-követéshez, akkor kevesebb olyan megbélyegző mondatot hallanánk, melyet **Bognárné Horgosi Anikó** idéz tanulmányában: „Te nem is vagy igazán keresztény”.<sup>14</sup> Ahogy arra a szerző rávilágít, a hagyományos bennszülött gondolkodás szerint az életet többféle úton járhatjuk végig, és abban Jézus követése csak az egyik lehetséges út, a *Jesus Way*. Richard Twiss idézi az írást, aki Jézus-követő bennszülöttként „rádöbent arra, hogy az elmúlt 500 év keresztény missziója az amerikai őslakosok között véglegesen elhízott volt, és még most is az”. Twiss találkozott az amerikai kereszténység kulturális csapdáival,<sup>15</sup> és súlyos megállapításokat tett.<sup>16</sup> Például arról, hogy a kereszténnyé lett indiánok mindörökké *mission field* maradtak, és sosem tekintettek rájuk érett keresztényekként, akik fehér embereket misszionálhatnának.<sup>17</sup> Az indián misszionáriusok háttérbe szorultak, szinte az emléküket sem maradt



fenn. Talán ismerős lehet számunkra ez az ismétlődő mechanizmus, ahogyan a kisebbségek, a kolonizáltak hangját elhallgattatják a hangos, egyeduralkodó misszionálók, akik teljes kultúrákat démonizáltak/démonizálnak a kereszténység nevében.<sup>18</sup> „A büntudat, harag, identitásvesztés keverékével mérgezték” – és mérgezik napjainkban is – a lelkeket, és távolítják el őket a kereszténységtől. Súlyos szavak ezek. Úgy tűnik, mintha a „misszió”, a küldetés épp az ellenkezőjébe csapott volna át. Twiss, írja a szerzőnk, a démonizálás és tiltás helyett a más kulturális formák *megszentelését* ajánlja. Példaként hozza fel a mongolok itáláldozatának eltolódását, mely a hegyek szellemeinek üdvözléséből a bibliai Teremtő Isten dicséretévé vált a mongol keresztények között.

**Mártonffy Marcell** tanulmányában azokról a folyamatokról számol be, melyek a tradicionalista vallásokat szembesítették a vallási piaccal, és a modernség azon adottságával, hogy az információ globálisan hozzáférhető. Így egyfajta eleven párbeszéd kontextusába kerültek, a modern teológia kritikai légtérét kapott, ami megingatta az egyházi intézmények legitimációját. Elfogadott lett a kritika, mint ami a vallási élethez tartozik. Fontossá vált, hogy a tanító beszéd és a felekezeti praxis szembesítve legyen az igazság kérdésével. A modernitással együtt megkérdőjeleződött az „egy igaz vallás” képződménye: „az egységes kérügma értelmezéseinek szétágazása, és a kinyilatkoztatott igazságokra épülő dogmatikai rendszer folyamatos teológiai – kritikai újragondolása nem teszi szükségessé a középpont keresését”.<sup>19</sup> Ennek következménye lett, hogy „az igazságkeresés etikai feltétele és kommunikatív környezete maga bizonyul az igaz vallás központi igazságának.” Vagyis az egyház, mint narratív és értelmező közösség lépett színre. A kizárólagosság egyik formája a fundamentalizmus. A fundamentalizmusok „az ábrahámiai vallások apologetikus hiperbolái”<sup>20</sup> – ugyanis látnoki, felnagyított retorikával operálnak. Az „igaz vallás” azonban „nem enged a fundamentalizmus készleteinek, mert csak így differenciálhat a mindenkinek kötelező, szabadságot korlátozó, totalitárius és előírható ismeret, és a személyesen vagy szabadon elsajátított hit között, ami nyitott az ismeretlen és váratlan, idegen és eljövendő felé, Isten minden ismeret felülmúló szeretetére.”

Ugyanakkor a vallás önmagát sodorná veszélybe, ha saját egyetemesség-igényének a sokféleség jóváhagyásával próbálna eleget tenni. Az eredendő pluralitás elfogadása úgy fér össze a vallásos hittel, hogy a hit lényegi kijelentéseinek értelemhorizontját elérhetetlen messzeségbe távolítja. Azaz tudnunk kell, hogy nem tudunk semmi biztosat. A tanulmányban Caputo-t idézve a felekezeti hiteket „belülről kellene megzavarnia a radikális ismerethiánynak, egyfajta hit nélküli hitnek, a titok iránti érzéknek”. Az ágostoni *questo mihi factus sum*-nak, azaz hogy „kérdéssé váltam önmagam számára” kéne mottóul szolgálnia intézményi modellként is. „Mindig arról lehetne szó tehát, hogy belakjuk a távolságot a konkrét és meghatározott vallási hitformák, ezek kiterjedt hitelvi és intézményes struktúrái és ama radikálisabb, nyitott látóhatárú vallás között, amely nem *tudja*, amit hisz.” A posztkeresztény és posztszekuláris korszakban a személy egy sokszorososan tagolt, átfoghatatlanul plurális vallási térben létezik, és saját identitásának meg-többszöröződésével, plurális identitásával kell szembenéznie. A személy a különböző vallások és hiedelmek kínálatának különböző elemeiben létezik. Mártonffy említi az így létrejövő *patchwork religion*-t, melyet ő „toldozott-foldozott”-nak fordít. Véleményem szerint találébb „a foltokból összerakott”, mert nem megjavított, utólag rárakott foltokról van szó, hanem eleve *patchwork* foltokból összerakott vallásról. Ha tehát létezne is igaz vallás, akkor „ez csak a széttartó szövegösszefüggések-

ben, nyelvi környezet különbözőségében, ugyanazon hitvallás értelmezéseinek konfliktusában ragadható meg”, írja Mártonffy. Vagyis nem egy van belőle, hanem eleve több.

Egy etikai alapzat tudatosítása pedig olyan társadalmi és politikai cselekvést alapozhat meg, amely közös érdek egységébe foglal különböző meggyőződésű hívő és nem hívő embereket. A hitvallást a minden egyes embert megillető igazságosság és béke eljövételének közös cselekvés irányt kijelölő horizontja igazolhatja. Egy olyan nyelvi közegben, amelyik a folyamatos párbeszédre épít, és ahol nem megfellebbezhetetlen állítások hangoznak el, bontakoztathatja ki a hit egyetemes érvényű jelentéstartalmainak sajátos közösségi, társadalmi hatását.

**Szigeti Jenő** fontosnak tartja megjegyezni, hogy a vallás egy élő organizmus, ami folyamatosan változik. Állandó elem benne Isten, akiben hiszünk, de a változó világban hitünket is változóan, másképp éljük meg. A tanítványok, amikor Jézus elhívta őket, nem tagsági igazolványt váltottak, hanem követni kezdték Jézust és egy organikus közösséget alkottak. Ez az élő test. Jézus hívását újra és újra meg kell hallani, így változik az egyház. Nem az egysége, egyetemessége törik szét, hanem az élet új kérdéseire keresi és találja meg az élő organizmus a mai feleletet. A megoldás keresése új spiritualitást, új lelkületet szül, megerősíti a kapcsolatot Istennel és a megoldást kereső gyülekezettel.

Ezzel szemben a fundamentalizmus „a hit torzult formája, eltűnik belőle a szabadság, és a dogmák egyedül üdvözítő, a józan eszt megsejgyenítő ketrecévé silányul”.<sup>21</sup> A fundamentalista kegyességi irányzatban a hitből a Biblia betűivel bizonyítható ideológia lesz, melyben az alapelv fontosabb lesz a realitásnál.

Ezt én magam is tapasztaltam a végletekig vitt baloldali ideológiákban, ami az embert már nem látja meg. Mivel a nézet szerint mindenki a társadalomba, szocializációba van beágyazva, ha ezt a nézetet az ideológus könyörtelen következetességgel végigviszi, az emberi individuumból elveszik számára. Az igaz, hogy az embert kontextusa, és társadalmi környezete alakítja, de az, hogy ezt valljuk, nem mehet a (sokszor attól szenvedő) ember kárára, és nem teremtheti meg közöttünk, hogy ne lássuk meg a másokban az embert. Csak a másik ember lehet beszélgetésünk alapja. Hiszen lehet, hogy nézeteink, ideológiáink, társadalmi kontextusunk különbözik, de ettől még beszélgethetünk, mint egyik ember a másikkal, sőt, mi több, akár meg is érthetjük egymást. Jézus nem disztigválta semmiféle társadalmi csoport, vagy csoporthoz tartozás, csoportidentitás alapján – bárkivel (is) beszélgetett, azt sosem látta reménytelennek.

Szigeti arra a fontos vonásra is felhívja a figyelmet, hogy a fundamentalista a hitbeli megkülönböztető jegyek hangsúlyozása miatt nem látja, hogy az igazság rész szerint való. A különbség pedig nem rangot jelent, hanem a szolgálat lehetőségét a másik ember felé. A párbeszéd alapja a megértésre való törekvés, ami még nem egyetértés, csak készség arra, hogy a másikat megértsem, és tanuljak tőle. A civilizációk együttműködését kell keresni, a civilizációk összecsapása, és az azzal való riogatás helyett. „Ma a szeretet toleranciájára van szükségünk, ami nemcsak elviseli a másikat, a másképp gondolkodót, hanem arra is megnyitja a szemünket, hogy az, aki másként gondolkodik, értem, és értünk is más, tanulni is lehet tőle. Talán benne is el van rejtve Isten nekünk szánt titkos ajándéka, amit csak a szeretet lát meg.”

Azt gondolom, hogy a tanulmánykötet írásai egytől egyig kiváló alapot és inspirációt nyújtanak erre a fajta együttműködésre, szemfelnyitásra, ajándék bontogatásra.

Gyárfás Judit

<sup>1</sup> Szigeti Jenő: Az élő egyház hármias igénye és kísértése, In: Az igaz vallás, szerk. Hubai Péter, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Bp., 2018. (Wesley Konferencia Kötetek 8.), 610–618. <sup>2</sup> „... A teológia tárgyát nem lehet a tudományos verifikáció módszere alá vonni. A verifikációs eljárások során a vizsgáztató kívül áll a vizsgahelyzetben. ... A teológia tárgya csak részesedés révén verifikálható... Ez a vizsgálat soha nem ér véget, még egy teljes élettapasztalat után sem. A kockázat eleme mindig megmarad; a térben és időben való tapasztalati verifikáció itt lehetetlen.” Tillich, Paul: Rendszeres teológia, Osiris Kiadó, Bp., 1996., 52. <sup>3</sup> Burnell, Joel: Learning to sail on the open sea: Bonhoeffer on resilience, elhangzott: International Theological Conference, “Resilience in a Troubled World”, Málta, 2018. november 7–9. <sup>4</sup> Iványi Gábor Jr.: A vallási naivitás igazságigényének némely politikai teológiai megközelítése, In: Az igaz vallás ... 2018., 353–369. <sup>5</sup> Kun István: Kifürkészhetetlenség és valószínűség, In: Az igaz vallás ..., 419–490. <sup>6</sup> Babits Mihály: Esszék. Második kötet. Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1978. 257. o. <sup>7</sup> Hrotkó Larissza: A férfiak exkluzív vallása az igaz vallás? Valláspluralizmus a zsidó feminizmus szemszögéből, In: Az igaz vallás ... 2018., 276–287. <sup>8</sup> „Holott Krisztusban nincs sem férfi, sem nő... Lehetséges, hogy Isten nem nélküli, genderqueer. Mi viszont mégiscsak itt ragadtunk „valahol” a kategóriák közt. Talán így van értelme egy igazságosabb világot küzdeni, amiben egy nap nem lesznek kategóriák, nemek, fajok, mert „majd a farkas a bárányal lakik, a párdúc a gödölyével hever, a

borjú, az oroslán és a hízott marha együtt lesznek”. [https://felszabter.blog.hu/2019/03/08/nonapra\\_fontos\\_hogy\\_mi\\_a\\_neme](https://felszabter.blog.hu/2019/03/08/nonapra_fontos_hogy_mi_a_neme) Gyárfás Judit: Nónapra: fontos, hogy mi a neme? „Nónapi” kérdések egy feminista queertől. [2019. 04. 05.] <sup>9</sup> Hubai Péter: Gnózis és antijudaizmus?, In: Az igaz vallás ... 2018., 288–352. <sup>10</sup> PS cap.61. <sup>11</sup> uo. <sup>12</sup> Fináli Gábor rabbi: “Ha eretnekség azt gondolni, hogy minden ember egyenlő, akkor eretnek vagyok” <https://akibic.hu/2019/03/27/ha-eretnekseg-azt-gondolni-hogy-minden-ember-egyenlo-akkor-eretnek-vagyok/> [2019. 04. 05.] <sup>13</sup> Marsovszky Magdolna: A *demós*, mint állandó ellenség, In: Az igaz vallás ... 2018., 491–523. <sup>14</sup> Erre a kijelentésre a válasz a következő: „Nem, én egy indián/maori/pápua vagyok, aki Jézust követi.”. Bognárné Horgosi Anikó: Válaszúton: kereszténység vagy Jézus követése? In: Az igaz vallás ... 2018., 57–73. <sup>15</sup> Pastor, Paul: Remembering Richard Twiss. In: Christianity Today. (online only) 2013. February. <https://www.christianitytoday.com/pastors/2013/february-online-only/remembering-richard-twiss.html> [2019. 04. 05.] <sup>16</sup> Twiss, Richard: One Church, Many tribes. Following Jesus the Way God Made You. Regal Books from Gospel Light, Ventura, U. S. A., 2000. <sup>17</sup> Ugyanez a kérdés felmerül bennem a „cigány misszió”, vagy „cigány pasztorizáció” kapcsán is Magyarországon. <sup>18</sup> A nemrégiben hírré vált lengyel „egyházi könyvetés” vajon nem demonizálja-e a másfajta kultúrákat (afrikai szobor elégetése), vagy éppen az olyan ifjúsági irodalmat, ami a különböző vallásokból merít? <sup>19</sup> Mártonffy Marcell: Utóidő és visszatérés, In: Az igaz vallás ... 2018., 524–541. <sup>20</sup> itt Keller-Moore-t idézi Mártonffy <sup>21</sup> Szigeti, 2018., 610–618.

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN: Európai választás –  
Keresztény kultúra ..... 66

### SZÓLJ, URAM!

STEINBACH JÓZSEF: Felemeltetett ..... 67

### TANÍTS MINKET, URUNK!

KUSTÁR GYÖRGY:  
Jézus születésének ígérete és az isteni uralkodó  
képeinek alakulása  
a hellén-római nagypolitikába ..... 68

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:  
Az Anya-Lélek a szír ősegyházban ..... 76

KORÁNYI ANDRÁS:  
Reformációk, felekezetek, politikai kultúrák  
Európában ..... 79

MARKOVICS MILÁN MÓR:  
Ideológia és vallás  
*A radikális vallási és ideológiai alapú  
terrorizmussal foglalkozó írások  
változékony jelentésű szavainak vizsgálata* ... 82

### KITEKINTÉS

*Bioetika a lelkipásztori szolgálatban*  
SZŰCS FERENC:  
A bioetika teológiai alapjai ..... 86  
KARASSZON ISTVÁN:  
A bioetika bibliai teológiai szempontjai ..... 89

### MAGYAR BALÁZS DÁVID:

Komplex támadás a nemi erkölcs ellen?  
*A homoszexualitás megítélése Kálvin János  
teológiai és jogi gondolkozásában* ..... 92

### SZARKA MIKLÓS:

A gender és a homoszexuális ember:  
pasztorálpszichológiai reflexiók ..... 104

### OROSZ GÁBOR:

Ars moriendi  
*Szemponatok az életvégi döntésekhez* ..... 107

### KOCSIS ATTILA:

Jó halál-e a „jó halál”?  
*Az euthanázia keresztyén etikai  
megközelítése* ..... 111

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

#### BÓNA ZOLTÁN:

A Theológiai Szemle 1958-ban indult  
új folyamának utóbbi évtizedei! ..... 117

#### VÉGHELYI ANTAL:

Megváltásról – engesztelésről –  
megigazulásról – kegyelemről ..... 120

### KÖNYVSZEMLE

#### ŐSZ ELŐD:

Fekete Károly:  
A reformáció debreceni emlékműve ..... 123

#### GYÁRFÁS JUDIT:

Az igaz vallás című tanulmánykötetről ..... 124

## 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)

B/5 • 1908 oldal • keménytáblás ..... 9900 Ft  
A/6 • 1360 oldal • zsebméretű, puhatáblás ..... 5000 Ft

#### ANGOL–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG GOOD NEWS TRANSLATION (TEV 1992) – REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

Fr/5 • 736 oldal • műbőr-kötés ..... 3500 Ft

#### KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revidált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva  
126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbőr kötés 2800 Ft

### ÚJDONSÁGAINK!

TIMOTHY KELLER

#### GYŰLEKEZET A KÖZPONTBAN

##### Evangéliumi szolgálat a városban

(Harmat – Kálvin – Luther)

B/5 • 528 oldal • kartonált ..... 4900 Ft

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA – PÁNGYÁNSZKY ÁGNES (SZERK.)

#### EGYÜTT A HIT ÚTJÁN

##### Gyülekezetpedagógiai kézikönyv

A szerzők tudatosan szeretnének szakítani az egyházainkban fennálló, tudattalanul is működő gyakorlattal, hogy a katekézist, s így a gyülekezetpedagógiai munkát csak a gyermekekre, legfeljebb a fiatal korosztályra értjük. Élethosszig tartó tanítványságra kaptunk elhívást Krisztusban, melynek színtere az egész élet.

B/5 • 400 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

CRAIG G. BARTHOLOMEW – MICHAEL W. GOHEEN

#### A NAGY TÖRTÉNET

##### Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?

B/5 • 276 oldal • kartonált ..... 2600 Ft

MICHAEL W. GOHEEN

#### KERESZTYÉN MISSZIÓ MA

##### Bevezetés

E kötet átfogó bevezetést kínál a missziológiával foglalkozó hallgatók és lelkészek, illetve a téma iránt érdeklődők számára. A keresztyén misszió új megközelítéséből kiindulva vizsgálja a bibliai és teológiai kiindulópontokat, feldolgozza a történelmi, ökumenikus, illetve globális valóságból eredő lehetőségeket és kihívásokat.

B/5 • 432 oldal • kartonált ..... 4500 Ft

TOM WRIGHT

#### AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

##### Mit mondott Pál apostol valójában?

A/5 • 216 oldal • kartonált ..... 2200 Ft

HANULA GERGELY

#### CHRYSOSTOMOS SZENTÍRÁS-MAGYARÁZATA

A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homíliákban  
B/5 • 236 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

MICHINA KRISZTINA

#### SZOLGÁLAT AZ EGYHÁZ PEREMÉN

A Magyarországi Református Egyház lelkipozító-kórházlelkészi tevékenységének rendszerszemléletű vizsgálata

B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 2900 Ft

ALISTER E. MCGRATH

#### EMIL BRUNNER

##### Újraértékelés

B/5 • 304 oldal • kartonált ..... 3100 Ft

MARILYNNE ROBINSON

#### A GONDOLKODÁS SZABADSÁGA

##### Kálvinista tünődések

A Pulitzer-díjas amerikai író szerint a hit szilárdságát nem a tantételekhez való igazodás határozza meg. A nyitott vallásos gondolkodás egyáltalán nem paradoxon: az Istenbe vetett hit felszabadítja a gondolkodást, mivel a gondolkodás folyamatos okulás Isten dolgairól. Robinson most már magyarul is olvasható esszéi mind ebbe az irányba mutatnak.

A/5 • 304 oldal • keménytáblás, védőborítóval ..... 3490 Ft

### VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK!

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

#### A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

(Kálvin Kiadó – Luther Kiadó)

B/5 • 460 oldal • keménytáblás ..... 3200 Ft

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

GEORGE A. F. KNIGHT

#### VAGYOK – EZ A NEVEM

##### A Biblia Istene és az emberi vallások

A/5 • 109 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

FEKETE KÁROLY (SZERK.)

#### KISS FERENC ÉLETMŰVE

A hazai intézményes református diakónia megszervezőjének életútja

A/5 • 160 oldal • kartonált ..... 1000 Ft

BIRINYI-KÖTHENCZ JÚLIA (SZERK.)

#### JUHÁSZ ZSÓFIA ÉLETE ÉS DIAKÓNIAI MUNKÁSSÁGA

A/5 • 384 oldal • kartonált ..... 1400 Ft

MUCSI ZSÓFIA (SZERK.)

#### ALKALMAZKODÓ SZERETET

##### Jakab Miklós vak- és siketmissziós lelkipásztor visszaemlékezései

A/5 • 148 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

TIM LOHSE

#### VILLÁMBESZÉGETÉSEK

##### A LEKIPONDOZÁSBAN ÉS A TANÁCSADÁSBAN

Fr/5 • 170 oldal • kartonkötés ..... 1600 Ft

ROBERT N. WENNBERG

#### KÉTELKEDŐK KÖNYVE

Fr/5 • 184 oldal • kartonált ..... 1400 Ft

PÜSKI LAJOS

#### ÉRDEKLŐDÉSTŐL AZ ELKÖTELEZŐDÉSIG

##### Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk

A/5 • 176 oldal • kartonált ..... 990 Ft

CZÖVEK TAMÁS (SZERK.)

#### ÍRD MEG, AMIKET LÁTTÁL

##### Hét lakótelepi gyülekezet

A/5 • 192 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

HÉZSER GÁBOR

#### PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK

##### AZ ISTENTISZTELETI ÚTKERESÉSÉHEZ

##### Elméletek és gyakorlati lehetőségek

B/5 • 286 oldal • kartonkötés ..... 1600 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](http://www.kalvinkiado.hu)



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**A gender témakörhöz**

\* \* \*

**Iszlám és modernitás**

\* \* \*

**Az eucharisztia a keleti szertartásban**

\* \* \*

**A magyar református egység napja,  
a Magyar Református Egyház 10 éves  
évfordulója**

\* \* \*

**Teológiai és egyházi szakfolyóiratok**

ÚJ FOLYAM (LXII)

**2019**

**3**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2019. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 gender témakör

évszázados diskurzusa a kultúrának, társadalmaknak és egyházaknak, bár legtöbbször nem nevezték így. Szekuláris, felekezeti és ökumenikus nemzetközi szervezetek, valamint nemzeti kormányok és egyházak ágendáján gyakran találkozunk bioetikai, azon belül szexuál-etikai kérdésekkel, így a gender-mainstreaming szabályozás mindennapi és rendkívüli megjelenéseivel. Mindennapnak nevezem azokat az eseteket, amely a férfi és a nő egyenlőségéről beszél társadalmi, emberi jogi megítélésben, munkajogban stb., de úgy, hogy közben figyelembe veszi a két nem sajátosságait. Erre hazai, protestáns példánk a hetvenes-nyolcvanas évek teológiai és egyházszervezeti diskurzusa a nők ordinációjáról és presbiteri tisztéről. Ez tipikus gender-téma volt, bár akkor nem nevezték annak.

A gender-ideológia szélsőséges elve és gyakorlata alatt pedig azt értem, hogy a nem különbözőségről, mint teremtési, vagy természeti adottságról nem beszélünk, a férfiak és nők immáron egyetemlegesen *személyek*, vagy *emberek*, akik a lehetőségekhez mérten szabadon dönthetnek nemiségükről, és annak változtatásáról. Ennek megítélésében az említett döntéshozó entitások nagyban eltérnek egymástól a döntésük tartalmában, de abban is, hogy van vagy nincs állásfoglalásuk ez ügyben.

Akik a nemek teremtett, vagy természetes kettős megkülönböztetését tagadják, illetve „sokallják vagy keveslik”, azok következképpen utat nyitnak számos nemnek úgy, hogy köztük mindennemű megkülönböztetést elítélnék. Ez alól szerintük nem lehet kivétel természetesen semmiféle egyházi szolgálat, például lelkészség, sem pedig társadalmi egység, például a házasság sem. Tehát az azonos neműeknek, vagy a hagyományosan alig definiálható transz-neműeknek is jár a házassági, vagy élettársi egyházi áldás, és a lelkészi/egyházi szolgálatra minősítő szentelés. Ez a kettő egyébként szinte minden esetben együtt jár függetlenül a döntés tartalmától.

Anélkül, hogy végeláthatatlan és még akkor sem teljes formális okiratokat citálnék, amelyek hol egyértelműben, hol megengedőbben, vagy odabízóbban fogalmaznak, kijelenthetjük, hogy a gender témakör és a homoszexualitás megítélése a múlt század végétől napirenden van liberális és konzervatív nyugati és amerikai protestáns körökben, sőt nálunk és világszerte is.

Az összkép riasztó, de tény, hogy *az e tárgyban liberális döntések mentén élő egyházak kisebbségben vannak*. Ugyanakkor éppen ezek az egyházak, azok, illetve azok közül kerülnek ki, amelyekhez mi magyar protestánsok hitvallásainkat és sokféle egyházi gyakorlatunkat, vagy éppen a történelmi és jelenbeli kapcsolatainkat illetően a legközelebb állunk.

De miért is kellett engedni Nyugat-Európa és Észak-Amerika protestáns egyházainak e kihívásban? Mi a kényszerítő erő? Nehéz megítélni azt is, hogy társadalmi presztízsből és/vagy missziói sikerben a liberális döntések „mennyit hoznak és mennyit visznek?” Ezekre és számos más idevonatkozó kérdésre helyhiány okán a következő számban visszatérünk.

Most szolgáljon megnyugtatóképpen a Magyarországi Református Egyház Zsinatának állásfoglalása a házasság, a család és a szexualitás kérdéseiről, 2004-ből, amely világosan kiáll a biblikus tanítás mellett: a család egy férfi és egy nő kapcsolatára épül, és csak ez a kapcsolat nevezhető házasságnak, továbbá leszögezi – természetesen a Szentírásra hivatkozva – hogy nem tartja lehetségesnek, hogy homoszexuális/leszbikus személyek egyházi/lelkészi szolgálatot végezzenek, vagy arra fölkészüljenek.

És az is bizalommal tölthet el bennünket, hogy e meggyőződést a magyar egyházi és szekuláris társadalom nagy többsége osztja.

Bóna Zoltán és a DC Ökumenikai szekciója

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:

2019. 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](mailto: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.

## A Lélektől indítatva – Legyen meg az Úr akarata!

Lekció: ApCsel 21,1–17

Textus: Már több napja ott voltunk, amikor lejött Júdeából egy Agabosz nevű próféta. Odajött hozzánk, levette Pál övét, megkötözte vele saját kezét és lábát, és ezt mondta: Így szól a Szentlélek: Azt a férfit, akié ez az öv, így kötik meg Jeruzsálemben a zsidók, és pogányok kezébe adják. Amikor ezt meghalottuk, a helybeliekkel együtt arra kértük Pált, hogy ne menjen fel Jeruzsálembe De Pál így felelt: Miért sírtok, és miért keserítitek meg a szívemet? Hiszen én nemcsak megkötötetni, hanem meghalni is kész vagyok Jeruzsálemben az Úr Jézus nevéért. Amikor pedig nem hagyta magát meggyőzni, megnyugodtunk, és azt mondtuk: Legyen meg az Úr akarata! (ApCsel 21,10–14)

A perikópánk egy életesen leírt úti beszámoló, ahol több város, sziget neve ismerősen cseng képzeletünkbe idézve egy virtuális török-görög-izráeli utazási iroda reklámanyagát. De, hogy mennyire nem kedvtelészzerű, vagy éppen humánléptékű utazásról van szó, az éppen a történet központi mondanivalójaként bontakozik ki.

Az apostol és társasága útközben látogatásokat tett három városban, ahol fölkereste a – bizonyára az ő missziós munkája által is létrejött – krisztusi közösségeket. Tírusz volt az első állomás. Egyheti ottlétük alatt a gyülekezet tagjai, a „Lélek indítására”, kérték Pált, hogy ne menjen Jeruzsálembe. Szerették és féltették, hiszen köztudottak voltak azok a vádak, amelyek ellene irányultak a pogányoknak tett gesztusok, kedvezmények” okán. Pál – Lukács evangélista beszámolója szerint –, mintha meg sem hallaná e vészjósló hangokat. Folytatja útját. Megható vizionálni azt a jelenetet, ahogy a kis keresztyén közösség apraja nagyja kikíséri Pált és társait a tengerpartra, ahol „térdre esve” imádkoznak értük.

Nem mehetünk el két jelenség mellett szóztalanul.

Az egyik az a kérdés, hogy Pál miért ignorálja a Szentlélek üzenetét, mert a leírásból mintha ez derülne ki?! A talán az, hogy bizonyára nem ignorálja, és nincs is kétsége afelől, hogy a házigazdái a Szentlélek indítására óvják őt. Föltehetően a korábbi konfliktusai kapcsán ő maga is gondol arra, hogy bármi is történhet vele Jeruzsálemben. Úgy gondolom, hogy Pál ezt az intelmet egy próbatevő információnak veszi, ami megerősíti abban, amit eddig is tapasztalt. Nevezetesen abban, hogy a szenvedő és megdicsőült Krisztus követségében a szenvedés nem kerülhető el. A Szentlélek a testvéreken keresztül *információt* ad a tudtára jeruzsálemi útjára nézve, de ugyanaz a Szentlélek a saját lelkén keresztül a *szalváció* útját mutatja meg neki, amit véletlenül sem akar elkerülni. Jézusnak is Jeruzsálembe kellett mennie... A feltámadáshoz a kereszt kikerülhetetlen – tudja, de erről itt még nem beszél.

A másik jelenség inkább (egyház)szociológiai. Pál apostol korában sem a zsidó sem a pogány kultusznak nem volt a túrszi tengerparti jelenethez hasonló családi eseménye. A gyermekeket nem számolták sehol. A tanítványok is inkább tiltották volna a gyerekeket Jézustól, mint nem. S az asszonyok helyzete talán csak egy fokkal volt jobb a gyermekekénél e téren. Ismeretem szerint a zsidó ifjak szakrális cselekedete kimerült a tanulásban és ez is kiváltság volt. Ha pedig a pogány kultusz ilyen-olyan elemére gondolunk, akkor nem mondhatunk mást, hogy ott nincs helye gyermeknek. Ezt a tengerparti, „családi istentisztelet” csak Jézus gyermekekre vonatkozó forradalmi

gesztusa és a keresztyén misszió zsinagógán túli, sokszor családias miliője alapozta meg. E jelenetet nyugodtan tekinthetjük korunk nyíltszíni családi napjai őstípusának. S talán az is kimondható, hogy a modern és jó értelemben vett „gyermekkultusz” ami korunkat szekuláris értelemben is jellemzi a keresztyén misszióknak a legszebb (mellék)terméke. Soli Deo Gloria.

A következő kikötő Ptolemais, ahol csak egy napot töltenek testvéri találkozóval, részletek ismertetése nélkül.

Útunk szárazon folytatódott Cézáréába, ahol egy Fülöp nevű evangélista házában vendégeskedtek, aki leányaival együtt szolgálta az Urat. Itt lép a színré egy júdeai próféta, Agabosz, akinek szava mindenkiénél hitelesebb lehetett prófétasága és júdeai volta okán egyaránt. A Szentlélekre hivatkozva egy allegorikus aktussal jelzi, hogy Pál rabszjára kerül Jeruzsálemben. A jelenlévők ezután nagyon határozottan kérték Pált, hogy értesen a Szentlélek szavából és ne menjen Jeruzsálembe. Ő pedig immáron ki mondja azt, amit Tíruszban még nem, hogy ő nem akarja elkerülni azt, amit az Úr neki rendelt. Itt érdemes emlékeznünk a szolgálatba állításakor Damaszkuszban elhangzott jézusi igére: „*Én pedig meg fogom mutatni neki, mennyit kell szenvednie az én nevéért*” (ApCsel 9,16). Jézus ezt nem neki mondja, Pál azonban ezt pontosan tudja éppen attól a Szentlélektől, aki a szerető/aggódó kívülről keresztyén most is próbálgatja a hitét.

Pál apostol kiállja a próbát és – visszautalva a bevezető virtuális turistaprogramra – mintha ezt mondaná: én nem turista vagyok, hanem küldetésben járok, s ha kell formálisan is kész vagyok Krisztus nyomába járni. A turista terve, hogy épségben hazaérjen, a küldetésben járó álma pedig, hogy akárhogy célba érjen. Pál apostol, nem akar hazatérni sem Tarzusba, sem Damaszkuszba. Inkább vállalja a rabszját, mintsem újra azzal fenyegetessen másokat. Akinek pedig a küldője Jézus Krisztus annak a célja nem e világban van, hanem azon túl, és azt is tudja, hogy a cél általában nem választható le az odavezető útról. A szép angolszász ének ezt így mondja: „Ó sok keresztyén van, /De ez az én utam,/ Mert Hozzád visz, Uram,/ Mindig feléd.”

Szeretteinken, hittestvéreinken keresztül mi is sok igaz információt kapunk a Szentlélektől arról, hogy merre vezessen életutunk. Fontos ezekre a jelzésekre figyelni, de még fontosabb, hogy ezek ne meggyöngyítsenek küldetésünk végigjárásában, hanem megerősítsenek abban. És ezzel az erővel, immáron útitársainkkal együtt tudjunk „megnyugodni” és ezt mondani: „Legyen meg az Úr akarata!” Ámen

Bóna Zoltán



---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## Istenség és isteni világ az ókori Izraelben

---

A Jahve-kultusz eredete, kialakulásának és elterjedésének módja máig vitatott a témával foglalkozó kutatók között. Ugyanakkor YHWH karakterének főbb vonásai és tipikus jelzői jól rekonstruálhatók a héber Biblia alapján. Ezek a metaforák és toposzok szoros párhuzamot mutatnak a kánaáni istenvilág kapcsán megismert (lásd: Ugarit) kifejezésekkel. A tanulmány ezen párhuzamok közül mutat be néhányat, majd kitér az óizraeli vallás egyik talán legizgalmasabb területére, az ún. Asera-kérdésre. A szerző valószínűnek tarja, hogy az óizraeli vallás bizonyos szakaszaiban, illetve a vallási gondolkodás bizonyos rétegeiben létezhetett egy (vagy több) termékenységistennő kultusza, ugyanakkor elképzelhetőnek tartja, hogy a vaskor második felében Asera már egy személytelen, áldást hordozó, mágikus kultusztárggyá vált, amelyet népszerűsége miatt egyaránt jól felhasználhattak YHWH, vagy épp Baál kultuszában is.

There is an ongoing discussion among scholars about the origin of the cult of Yahweh, how it emerged and spread. The typical features and attributives of YHWH can, however, be reconstructed with acceptable quality on the basis of the Hebrew Bible. These metaphors and topoi display a striking parallel with the terminology of the Canaanite religious universe, as they became known from Ugarit. The paper highlights some of these parallels, before turning to one of the most appealing fields of study of the religion of ancient Israel: the Asherah-enigma. The author hypothesises that in certain periods of the religion of ancient Israel, and in certain layers of their religious thought there could exist a cult of a fertility goddess (or goddesses), but by the second half of the Iron Age, asherah was transformed into an impersonal mediatory cultic object, used in the cult of YHWH and that of Baal as well.

---

Az óizraeli vallás középpontjában Jahve isteni személyének kultusza állt, erre következtethetünk mind a bibliai hivatkozásokból, mind az epigráfiai és régészeti leletekből, ugyanakkor az ókori Izrael vallástörténetében időről-időre felbukkantak más istenek kultuszai, vagy szinkretista tendenciák is.<sup>1</sup> A témával foglalkozó kutatók hosszú ideig úgy vélték, hogy az izraeliták lényegében mindig is Jahve kultuszát követték és bár valószínűleg elfogadták más istenek létezését is, de Jahve-t tartották a világmindenség legnagyobb istenének (monolatrizmus). Minden olyan befolyást, amely más kultuszok – főként a kánaáni vallás – felől érkezett, idegen eredetűnek, szinkretizmusnak, periférikus megnyilvánulásnak, vagy a népi vallásosság nyomának tekintettek. (Pl. W. F. Albright, Y. Kaufmann, G. W. Ahlström, J. Tigay).<sup>2</sup> Ezt a korai álláspontot az újabb kutatások, különösen a kánaáni istenvilág jobb megismerése (pl. ugariti leletek, Mari és Emar agyagtáblái) és néhány különleges régészeti lelet (Kuntillet-Ajrud és Khirbet el Qom) módosították. Ma már a legtöbb témával foglalkozó kutató úgy véli, hogy JHWH kizárólagos kultusza hosszú évszázadok alatt, fokozatosan alakult ki, a teljes monoteizmus pedig csak a fogság utáni időkben terjedt el. (Pl. P. D. Miller, M. Smith, Keel-Uehlinger)<sup>3</sup>

„A vaskori Palesztinában egyetlen olyan vallás van, amelyről valóban sok írott és tárgyi forrás áll rendelkezésünkre, ez pedig a jahvizmus. De még a YHWH hitnél is szinte leküzdhetetlen akadályokba ütköztünk, ha a valásról teljesen átfogó képet akarunk adni...<sup>4</sup> Különösen

igaz ez a kijelentés, ha arra gondolunk, hogy a ránk maradt, töredékes emlékek alapján nem tudjuk pontosan rekonstruálni az óizraeli vallás egyes rétegeit (különös tekintettel a népi, vagy nem bevett vallásosságra), nem ismerjük az eddig feltárt kultikus objektumok és tárgyak pontos funkcióját, használatát, a korban gyakorolt rituálékat stb. A tanulmány ennek megfelelően nem tud és nem is akar átfogó képet adni a jahvizmusról, hanem csak néhány részletet szeretne megvilágítani és összefoglalni.

Mára kb. 42 olyan Biblián kívüli, ókori hivatkozást – áldás, eskü, vallási felirat, imádságos formula, pecsételő – ismerünk, amelyek YHWH névvel kapcsolatba hozhatók.<sup>5</sup> A kutatók ugyanakkor egyelőre nem tudnak biztos választ adni arra a kérdésre, hogy Jahve kultusza pontosan mikor, hol és hogyan jelent meg. A legtöbben úgy vélik, hogy a kultusz kezdetei visszanyúlnak a kora vaskori, késő bronzkori időkbe. Ugyancsak a többségi álláspont szerint az „óizraeli vallás” (ahogy a „proto-izraeli” törzsek is) alapvetően a szíriai-kánaáni népcsoportok közegeiből emelkedett ki, noha nem zárható ki a hozzáadódó, kívülről érkező etnikai-kulturális befolyás sem.<sup>6</sup>

A kutatók egy része JHWH eredetét Transzjordánia (Edom), vagy még délebbre, Midián területére helyezi.<sup>7</sup>

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

Az első olyan történeti hivatkozást, amely JHWH nevét feltehetően isten-névként említi meg, III. Amenhotep (i. e. 1400) korából ismerjük.<sup>8</sup> A szöveg egy egyiptomi helynév-lista, amely a YHW nevet a „shasu” nomád névhez kapcsolja. A tradicionálisan ismétlődő helynév-listák hat földrajzi nevet neveznek meg a Sasuk-földjén, amelyek mindegyike feltehetően valahol Transzjordánia déli részén (leginkább talán Edom területén) található.<sup>9</sup> Ez a földrajzi meghatározás, mármint hogy Jahve valahonnan délről származik, összekapcsolható néhány bibliai hivatkozással is, amelyek szerint az istenség Sínai, Szeir, Edom, Párán, vagy épp Témán földje felől jött, vagy érkezett (5Móz 33,2; Bír 5,4–5; Zsolt 68,7–8; Hab 3,3). A Kuntillet 'Ajrud-ban talált feliratos leletek között szintén feltűnik, a „Témán Jahve-ja” kifejezés. Mindezek a földrajzi nevek tehát Jahve-t az ókori Edom és Midián területével kapcsolják össze. Az Exodus beszámolója szerint Mózes szintén ebben a földrajzi régióban tartózkodott, amikor Jahve-t a „hegyek istenének” nevezte (2Móz 3,1–5). Ugyancsak ide kapcsolható, hogy Jethró, Mózes apósa midianita pap volt, aki talán szintén Jahve kultuszát képviselhette. (2Móz 18,9–12).<sup>10</sup> Ehhez kapcsolódóan van olyan elképzelés is, amely szerint a JHWH név eredetileg Él kánaáni főisten egyik kultikus neve lehetett a déli területeken. Idővel ez a kultusz valamiért teljesen levált Él személyéről, JHWH önálló istenséggé formálódott, ugyanakkor sok vonást magába olvasztott Él karakteréből is.<sup>11</sup> (Bővebben lásd később.) Újabban olyan elmélet is született, amely szerint JHWH eredetileg a kánaáni fémművesség istene lehetett. Ez utóbbi álláspont legfőbb érve, hogy Kánaán déli részén – ahonnan JHWH kultusza is származhatott – nagyon fontos szerepe volt a réz bányászatának és megmunkálásának. Továbbá, hogy JHWH kultuszához hozzá tartozhatott a rézből készült kigyó imádata (4Móz 21), illetve vannak párhuzamok YHWH és a közel-keleti fémművességet patronáló istenségek: Ptah (Egyiptom), Enki/Ea (sumér-akkád) Napir (Elam) között.<sup>12</sup>

Ha a kora vaskori Palesztina (i. e. 1200 – i. e. 1000 közötti) anyagi kultúráját vizsgáljuk, akkor úgy tűnik, hogy a régészeti leletek nem mutatnak jelentős regionális különbségeket (rituális téren sem), azaz ez alapján nem lehet határozottan elkülöníteni a „kánaáni”, vagy nyugati-sémi és az „izraeli” kultúrát, vagy vallást.<sup>13</sup> A két népcsoport valamilyen alapon történő megkülönböztetése ugyanakkor mégis jelen lehetett a korabeli gondolkodásban, amit pl. a Merneptah-sztéle is tükröz. Azaz bár a két népcsoport legkésőbb ekkorra már külön identitással rendelkezett, azonban ez az etnikai/identitásbeli különbség jelenleg az anyagi kultúrában nem különíthető el, részben a sok átfedés és hasonlóság miatt. Ez a párhuzamosság a leletanyagon kívül megfigyelhető az Ószövetség és a korabeli „kánaáni” szövegemlékek vallási-kultikus szóhasználatában, valamint Jahve és a kánaáni istenek karakterében, legfőbb metaforáiban (részleteiben lásd később).<sup>14</sup> Mindezek alapján mára általánosan elfogadottá vált az a feltételezés, amely szerint JHWH kultusza a kánaáni vallásban gyökerezett, később azonban fokozatosan levált és elkülönült attól.<sup>15</sup> Az óizraeli vallás

sok mindent megőrzött az eredeti kánaáni örökségből, de idővel egyedi módon át is értelmezte azt. Ugyanakkor az ókori „izraeliták” vallásának már a kezdetekben is lehettek olyan elemei, amelyek eltértek a korabeli kánaáni hagyományoktól: pl. akár maga JHWH személye, az egyiptomi tartózkodás, vagy az Exodus története.<sup>16</sup>

A kánaáni istenvilágot vizsgálva a legszorosabb kapcsolat *Jahve* és *Él* között mutatható ki. A Genézis történetei (a pátriárkákról szóló elbeszélések), de maga Izrael neve is, egy *Él* nevű istenség kultuszára utal a korai „izraeliták” körében. (1Móz 16,13; 17,1; 21,33; 31, 13; 35,7,11; 43,14; 48,3).<sup>17</sup> Egyes kutatók szerint ezek a jelenségek arra utalnak, hogy Izrael eredeti istene a kánaáni istenvilág feje, *Él* lehetett. Véleményük szerint ezt a nézetet erősíti 5Móz 32,8–9 is, ahol *Él* mintegy JHWH-ra osztja az Izrael istene szerepet.<sup>18</sup> A kutatók azt is feltételezik, hogy JHWH és *Él* alakjának összemosódása, azonosítása az óizraeli vallás történetének korai szakaszában történhetett meg, mivel maga a Biblia nem tartalmaz semmilyen negatív megjegyzést *Él*-l kapcsolatban.<sup>19</sup> *Él* és JHWH azonosításáról maga az Ószövetség is említést tesz 2Móz 6,2–3-ban: „Azután beszélt Isten (*Elóhim*) Mózesnek és azt mondta neki: *Én vagyok az Úr (JHWH)! Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak úgy jelentem meg, mint „Mindenható Isten” (Él Shaddai), de azt a nevedet, hogy „Úr” (JHWH), nem nyilatkoztattam ki nekik.*” A kutatók ezt a korai bibliai *Él*-t jelzői és metaforái alapján azonosították a szíriai-kánaáni panteonból (Ugarit) ismert főistennel, *Él*-l. Ezekben a korai bibliai és ugariti hivatkozásokban a két istenség jelzői nagyon hasonlóak: „örökkévaló”, „mindenható”, „az istenek atyja és feje”, az „emberek gyógyítója” és „teremtője”<sup>20</sup>. Ugyanakkor a bibliai Jahve és az ugariti/bibliai *Él* jelzői is nagyon hasonlóak: „öreg”, vagy „örök”, „bölcst”, „segítőkész” és „könyörületes”.<sup>21</sup> Utóbbi jelző gyakran feltűnik Jahve jelzői között az Ószövetségben is (pl. 2Móz 33,18–19; 34,6–7) és találunk rá utalást a Biblián kívüli kortárs szövegemlékekben. Ez utóbbi kategóriával kapcsolatban érdemes megemlíteni a Khirbet Beit Leiben talált i. e. 7–6. századi feliratot, amely egy imádságos formula Jah(ve)-hoz, a „kegyelmes istenhez”, valamint az i. e. 6. századi, Ketef Hinnom-i ezüst amuletteket, amelyek az ún. „ároni áldás” visszhangjai és szintén Jahve kegyelmességét hirdetik. <sup>22</sup> *Él* és JHWH közös tulajdonsága mindemellett, hogy mindketten a „hegyek istenei” és „sátorban laknak”.<sup>23</sup> Az ugariti *Él* jelzői között megtaláljuk a „szövetség-istene” kifejezést is, amely szintén megjelenik YHWH metaforái között, csak már kifejezetten az ő választott népe, a zsidóság kapcsán.

Jahve és népe szövetsége kizárólagos, a lojalitás mellett a kölcsönös szeretet is az alapja. Legegyszerűbb formájában a szövetség lényege, hogy a zsidóság Jahve választott népe, akik számára tilos minden más istenség imádata. Ez a szoros kapcsolat egyesek szerint talán arra utalhat, hogy Jahve kezdetben egy kisebb törzsi csoport patrónus-istene lehetett és ebből a szerepkörből vált aztán idővel egy egész nemzet istenségévé.<sup>24</sup> Amennyiben a zsidóság kezdetben nagycsaládi-nemzetségi társadalomban élt, akkor a szövetség megkötése bevett forma

lehetett arra, hogy nem vérrokon egyének között a törvény által szentesített rokon kapcsolat hozzon létre és talán ez lehetett a minta a Jahve és Izrael közötti szövetségnek is.<sup>25</sup> Olyan elképzelés is van, amely szerint a „szövetség” eszméje eredetileg nem JHWH alakjához kapcsolódott, hanem a korai izraeliták Sikemben találkoztak ezzel a gondolattal, ahonnan később átvették. Itt ugyanis a helyi, késő bronzkori istent, Él-t nevezték a „szövetség istenének” (Bír 9,46).<sup>26</sup> Bonyolultabb formájában a szövetség morális tartalommal is bír: Jahve istene és patrónusa lett az ő népének, míg Izrael kötelezte magát arra, hogy kizárólag Jahve kultuszát követi és parancsolatait hűségesen megtartja. A szövetség tartalmára és formájára nézve hasonlít az i. e. 2.–1. évezredben kötött politikai szövetségekre is, amelyek a nagy uralkodók és vazallus népek között jöttek létre.<sup>27</sup> Ez a rituális szövetség kihatott magára az izraelita társadalomra is, ez adta összetartó erejét és transzcendensben gyökerező identitását. Ez a szövetség meghatározta a társadalom morális kereteit, a vének, bírák, papok és politikai vezetők által pedig lehetőség volt a szövetséget elhagyók megbüntetésére is.<sup>28</sup>

Az a meggyőződés, hogy Jahve, az ugariti Él-hez hasonlóan istensége mellett király is, feltehetően már egészen korán megjelenhetett a kultuszban.<sup>29</sup> Erről tanúskodik 2Móz 15 győzelmi éneke, amelynek csúcspontján hangzik el a következő kijelentés: „Az Úr uralkodik örökkön örökké!” (2Móz 15,18). Az ókori közelkeleti vallásokban a „király”, mint isteni jelző arra utalt, hogy az adott isteni személy uralkodik minden más istenség felett. Ezt figyelhetjük meg az ugariti, az ókori egyiptomi és mezopotámiai vallási felfogásokban. Jahve esetében azonban a kifejezés – az eredeti jelentése mellett – egy alapvetően új értelmezéssel is gazdagodott, mivel Jahve királyságát elsősorban az emberi közösségekre vonatkoztatták.<sup>30</sup>

Egyes kutatók szerint a Jahve királyságába vetett hit, különösen a korai törzsi-nemzetiségi időkben, egyfajta folytonosságot és egységet jelenthetett a központi hatalom nélküli társadalomban, ugyanakkor el is különítette Jahve kultuszának követőit a monarchikus berendezkedésű, késő bronzkori városállamoktól.<sup>31</sup> A királyság korában a patrónus-istenség, Jahve, isteni királyságába vetett elképzelés már sokkal kidolgozottabb és gazdagabb tartalmú lehetett, legalábbis Júdában (Lásd pl. Zsolt 89.). Ebben a kibővült teológiai eszmében továbbra is Jahve volt a valódi király, az emberi uralkodó csak őt képviselte. Az isteni király emberi képviselője mögött állva biztosította a földi trón szentségét, míg isteni trónusa folyamatosan Jeruzsálemben, a központi szentélyben állt (frigyláda). A Sion-hegyén álló templom biztosította Jeruzsálem elsőbbségét is a törzsek és nemzetiségek városai között. Noha Jahve királyságába vetett hit volt a királyság ideológiai alapja, mégis a királyok korára datált feddő prófétai beszédek ugyancsak Jahve igazságos királyságára hivatkozva mondtak ítéletet – akár épp halálosat is – egy-egy uralkodó, vagy egy-egy konkrét gyakorlat felett. Összefoglalva tehát elképzelhető, hogy ezekben az időkben a Jahve királyságába vetett hit

egyszerre támaszhatta és áshatta alá a királyság intézményét.<sup>32</sup>

Él alapvetően békeszerető jellemvonásai mellett Jahve karakterében fellelhetőek kifejezetten militáns jellegű vonások is. A kutatók ezt a jellembeli kettősséget azzal magyarázzák, hogy Jahve kultusza magába olvaszthatta egy másik kánaáni istenség, *Baál* egyes jellegzetességeit is.<sup>33</sup> Baál az ugariti mítoszokban a meghaló és feltámadó, fiatal, harcra kész isten, aki megjelenik a természeti erőkből, ő a növényzet, a növekedés, a termékenység és az évszakok váltakozásának istene.<sup>34</sup> Az Ószövetség egyes hivatkozásai alapján úgy tűnik, mintha Baál kultusza a premonarchikus időkben Jahve kultuszának vetélytársa lett volna. (Pl.: Bír 2,11–13; 3,7; Bír 6. fejezet; 1Sám 7,3–4, 12,10). Azonban a legtöbben ezeket a hivatkozásokat úgy értelmezik, hogy azok csak későbbi átértelmezései a bírák korabeli valóságnak, valószínűleg a királyság korának második feléből, amikor Baál kultusza már valóban veszélyt jelenthetett Jahve kultuszára. Véleményük szerint a bírák korában Baál még csak egy főbb istenség lehetett Él és Jahve mellett, akit a korai „izraeliták” egyes csoportjai tiszteltek.<sup>35</sup> Erre utalhatnak az Ószövetségben fellelhető olyan személy- és településnevek, amelyek Baál istenről kapták nevüket, azaz feltehetően Baál kultusz helyek lehetnek.<sup>36</sup> 5Móz 4,3 kifejezetten arról számol be, hogy az izraeliták egy csoportja Baál-Peórnál részt vett egy Baál istentiszteleten is. A Baál kultusz és a Jahve kultusz premonarchikus időkben való békés egymás mellett élése, vagy összemosódására példaként szokták megemlíteni Bír 6. fejezetét (Gedeon történetét) és Bír 17. fejezetét (Mika történetét). Gedeon történetéből kiderül, hogy bár a család Jahve kultuszával kapcsolatban lehetett – Gedeon apja, Jóás neve jahvista név és magának Gedeonnak is Jahve jelent meg a történetben – mégis egy Baál oltárú és ahhoz tartozó Aserájuk volt. Mika esetében pedig egy Jahve-szentély számára készített bálványszoborról és efódról olvashatunk.<sup>37</sup> Bár a két fenti történet időbeli rétegei vitatottak, mégis feltehetően megbízhatóan tanúskodnak a korabeli vallási gondolkodás sokféleségéről. Baál és JHWH békés egymás mellett élése a kutatók szerint az i. e. 9. századi fordulópontig tartott. Ekkor az Aháb-Jezábel idejében felerősödő Baál kultusz rivalisává válhatott JHWH kultuszának. Északon Baál volt a vegetáció és vihar istene, délen JHWH vált ellenpárjává. Van olyan elképzelés, amely szerint a két hasonló funkciójú istenség karaktere éppen az erős rivalizálás miatt nem olvadt össze egyé.<sup>38</sup> A királyi udvar által támogatott Baál saját templomot kapott a fővárosban, Samáriában, ahol egy „Aséra” is állt (1Kir 16,32–33, RÚF2014). A Bibliában Baál-ként szereplő istenség kultusza feltehetően Jezábel királynővel érkezhett a föníciai Szidon-Tírusz városából. A bibliai szöveg alapján úgy tűnik, hogy az északi országrészben ekkor a viharisten kultusza vált nagyon népszerűvé, akinek „ébredési rítusa” is megörökítésre került (1Kir 18,27).<sup>39</sup> Baál kultusza északon ugyanakkor feltehetően nem zárta ki Jahve istenségének elismerését sem. Talán az Aháb és Jezábel által felkarolt Baál kultusz egy új valláspolitikai irányt



jelzett: JHWH főisten maradt ugyan, de Baál lett az északi királyság patrónus istene, ami összekapcsolta az északi zsidó királyságot a gazdag Tírusz-szal is. Elképzelhető, hogy a királyi dinasztia eredetileg nem tervezte a JHWH kultusszal való leszámolást, de az Illés és követői által kifejtett ellenállás és reakció, majd később Jéhu vallási tisztogatása már a Baál-JHWH konfliktus elmélyülésére utal.<sup>40</sup> Úgy tűnik, hogy nagyjából ettől a korszaktól kezdődően a prófétai és deuteronomisztikus szövegek kifejezetten elítélően nyilatkoznak Baál kultuszáról, amely azonban népszerű maradt a zsidóság körében egészen a déli országrész pusztulásáig.<sup>41</sup> A Jéhu féle valláspolitikai, amely a Biblia szerint a Baál kultusz megszüntetésére irányult, végül mégsem bizonyult kellően alaposnak. Mind a bibliai hivatkozások (Hós 2,10, 15, 18–19; 13,1), mind pl. a Kuntillet-Ajrudban előkerült feliratok szerint Baál kultusza megmaradt az északi királyság területén, sőt Jeremiás prófétai szavai szerint megjelent Júda területén is (pl. Jer 11,13; 23, 13).<sup>42</sup>

Jahve karakterében megjelenő, Baállal rokon vonás pl. a felhőkön lovagoló vihar isten metaforája (5Móz 33,26–27, vagy Bír.5,4–5), azaz ahogy Baál, úgy JHWH isteni ereje is megnyilvánul a természeti erőiben és elemekben (Zsolt 18., 29.). Jahve Baál-hoz hasonlóan ugyanakkor harcra való isten is<sup>43</sup>, Ő a „Seregek Ura”, aki mennyei kísérelével segíti választott népét, maga is csatába vonul harci szekeren, vagy a győztes csata után visszatér templomába (2Móz 15,1–8; 5Móz 33, Bír 5. fejj.; 2; Zsolt 68,18). Izrael minden győzelmét egyben JHWH győzelmének is tekintették.<sup>44</sup> Jahve személye ugyanakkor Izrael számára a szabadítást is jelentette, Ő volt az, aki kihozta népét az egyiptomi szolgaságból.<sup>45</sup> „Jahve napja” Izrael népe számára azt a profetikus időpontot jelölte, amikor isten elpusztítja majd minden ellenségüket (Ám 5,18–20).<sup>46</sup> Ugyanakkor tulajdon istenük haragja Izrael ellen is fordulhatott, ha ők nem tartották be vallási és szociális kötelezéseiket. A prófétai irodalom Samária és Jeruzsálem pusztulása és a fogság legfőbb okát is a hitehagyásban találta meg.<sup>47</sup> Baál és JHWH karakterében ugyancsak közös vonás, hogy a korábban Baál (vagy Él) kiábrázolására szolgáló bika ikonográfiája<sup>48</sup> megjelent JHWH szimbólumaként is. Ezt megfigyelhetjük például a samáriai osztrakonok egyik feliratán: „*Fiatall bika YAW*”, valamint a Jeroboám által megépített Bétel-i és Dán-i szentélyekben, ahol a fiatal bika szobrai, sokak szerint mint a láthatatlan istenséget tartó állatok utaltak magára JHWH-ra, mintegy rivalizálva a déli királyság kerubos frigyládájának szimbólumával, amely szintén JHWH közvetett megjelenítésére szolgált.<sup>49</sup> Az isteni erőt és jelenlétet szimbolizáló frigyláda egyfajta nemzeti óvó-védő szentségként (palládium) mindekor biztosította, hogy az isteni hatalom Izrael védelmében, különösen háborúk idején, megnyilatkozzon.<sup>50</sup>

A Jahve-kutatás érdekes témája a lényegében patriarchálisnak tűnő istenség jellegzetességei között fellelhető *feminin elemek* vizsgálata. Az ószövetségi szövegeket tanulmányozva a kutatók a következő feminin jellemzőkre figyeltek fel: JHWH „Izrael szülője” (5Móz

32,18), aki egy édesanya gondosságával törődik választottaival (Ézs 49,15, 66,13; Zsolt 27,10).<sup>51</sup> Bár rengeteg tanulmány jelent meg a témával kapcsolatban, továbbra is kérdés, hogy ezek a feminin vonások megmaradtak-e Jahve személyén belül, vagy létezett-e az izraeli vallásban (vagy legalábbis annak egyes rétegeiben) egy (vagy több) istennő kultusza.<sup>52</sup> Ezen a ponton ki kell térnünk az ún. Aséra-kérdésre.

A Bibliában negyven alkalommal fordul elő az „asherah/aséra” kifejezés<sup>53</sup> néhány esetben úgy tűnik, hogy a szó talán egy istennőre, vagy annak kultuszára utal (pl. 1Kir 16,23; 18,19; 21,3; 23,4, 6–7, 15; 2Krn 15,16; 2Krn 33,3; 2Krn 34,3, 4, 7). Más esetekben inkább valamilyen kultikus szimbólumként használt szent fa, vagy pózna értelemben szerepel (1Kir 14,15,23; 2Kir 17,10, 16; 2Kir 18,4; 2Krn 14,2; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; Jer 17,2).<sup>54</sup> Bibliai jelzői alapján az asérát „csináltak”, vagy „építették”, „felállították”, vagy „ültették”(?) (5Móz 16,21), vagy éppen „kiszaggatták”, „felaprították”, illetve „megégették”.<sup>55</sup> A kifejezés állhat egyes, vagy többes számban<sup>56</sup>, határozott, vagy határozatlan névelővel és több esetben más kultikus objektummal, vagy tárggyal együtt: magas hely, vagy áldozóhalom (bámá), szent kőoszlop (maccebá), oltár, füstölő oltár, bálványoszor (pesel) fordul elő.<sup>57</sup> Lehetett valamilyen jósló, vagy isteni akarat közvetítő funkciója is (lásd. pl. Hós 4,12., Mik 5,11–13), sőt egy talmudi hivatkozás szerint Aséranak gyógyító erőt is tulajdonítottak (Peszachim 25a).<sup>58</sup> Aséra, mint kultikus objektum vallásos tisztelete a bírák korától kezdve egészen a babiloni fogságig jelen lehetett a zsidóság körében, mind északon és délen, mind a központi, királyi kultusz keretén belül és kívül.<sup>59</sup> Ikonográfiai párhuzamokat ismerünk a késő bronzkori kánaáni és egyiptomi leletanyagból, ahol a fa a termékenységistennő szimbóluma.<sup>60</sup> Elképzelhető, hogy eredetileg egy élő fa szimbolizálta az istennőt, majd később egy faragott fa pózna helyettesítette az élő fát, ami ezáltal másodlagos szimbólumává lett az istennőnek.<sup>61</sup> Kérdés, hogy ez az utóbbi szimbólum még mennyiben őrizte meg eredeti jelentését, vagy mennyiben kelt „önálló kultikus életre” és váltotta ki az istennő személyéhez kapcsolódó kultuszt.<sup>62</sup>

Amennyiben Aséra a bibliai hivatkozásokban – vagy azok egy részében – konkrét személynév, akkor a kutatók többsége szerint feltehetően az ugariti eposzokból ismert Atirat-tal, Él női társával azonosítható.<sup>63</sup> Az ugariti szövegek szerint Atirat a legmagasabb rangú anyaistennő, aki 70 istent szült Él-nek, ezért gyakori jelzője az „istenek szülője”.<sup>64</sup> A kora vaskori Palesztinában csak egy ekroni (Tel Miqne) feliratról ismerjük Aséra nevét, de egyértelműen filiszteus összefüggésben.<sup>65</sup> Mivel a kora vaskori Izraelben nincs egyéb nyoma Aséra kultuszának, ezért a legtöbb kutató a premonarchikus időkre datált, Bír 3,7-ben megjelenő „Aserák” szót szövegromlásnak, vagy utólagos betoldásnak tekinti. Ezek szerint Bír 3,7 versében eredetileg nem Aséra, hanem Astarte istennő neve állhatott, mivel az utóbbi istennőt tekintette az ugariti/kánaáni mitológia Baál termékenység-és viharisten társának.<sup>66</sup> A népszerű

nyugati-sémi istennő, Astarte, a háború és a szexualitás/termékenység istennője volt<sup>67</sup>. Neve a Bibliában többször is előfordul (Bír 2,13; 10,6; 1Sám 7,3, 4; 1Sám 12,10; 1Sám 31,10; 1Kir 11,5, 33; 2Kir 23,13), 1Sám 31,10 egy Astarte templomot is megemlíti Bét-Seánban.<sup>68</sup> Később a Salamon által is tisztelt „szidóni istenként” tűnik fel (1Kir 11,5), akinek az uralkodó áldozóhalmot is építtetett Jeruzsálem mellett (2Kir 23,13).<sup>69</sup> Elképzelhető, hogy ugyancsak Astarte-val, vagy esetleg Anattal<sup>70</sup> hozható kapcsolatba egy késői feljegyzés Jeremiás könyvében a „Mennyek Királynője”-ről (Jer 7,18 és 44,15–28), mert a korabeli szövegemlékek szerint csak ez a két nyugati-sémi istennő viselte ezt a jelzőt.<sup>71</sup> Jeremiás könyve úgy írja le ezt a kultuszt, mint amely már régtől fogva jelen van<sup>72</sup> Izrael népe és vezetői (!) körében (lásd Jer 44,17, 21). A prófétai leírás szerint a kultusz család orientált lehetett, a rituális gyakorlatokban nem csak az asszonyok és gyermekek, hanem a férfiak is részt vettek (füstölés, italáldozat, rituális sütemény készítése).<sup>73</sup> Természetesen az is elképzelhető, hogy a kultusz speciálisan csak Júdában alakult ki, ezért a „Mennyek Királynője”-ként tisztelt istennőt nem lehet azonosítani egyetlen ismert istennővel sem.<sup>74</sup> A „Mennyek Királynője” kifejezés ugyanakkor már asszír hatást is mutathat és akkor feltehetően Istar-ra, a szerelem, termékenység, anyaság és háború istennőjére utal.<sup>75</sup> Ezt a legutóbbi azonosítást erősítheti, hogy a Jeremiás könyvében használt „kavvanim” (Jer 7,18; és 44,19) süteménynek, vagy bélének fordított kifejezés szoros rokonságot mutat az akkád „kamanu” kifejezéssel, amely kifejezetten az Istar számára készített kultikus süteményeket jelenti.<sup>76</sup> Ugyanakkor véleményem szerint az sem zárható ki, hogy az asszír hatásra elterjedt Istar kultusza az izraeli vallási gondolkodásban valamennyiben módosult (összemosódott régebről ismert termékenységi kultusszal) és egy általánosabb anya-istennő képében összegződött.<sup>77</sup> Ha a „Mennyek Királynője” kifejezés nem is Astarte-ra utal Jeremiás könyvében, alakja azért akkor is a vaskori Fönícia legnépszerűbb istennője volt. Jelzői sok esetben összemosódtak az inkább korábbi évszázadokban tisztelt Aséra jelzőivel, ezért nem meglepő, hogy a kutatókban felmerült az a lehetőség, hogy a Bibliában eredetileg inkább ellene születhettek meg az „Aséra”-ellenes polemikus részek.<sup>78</sup> Ahogy a kánaáni-ugariti Baál helyét a vaskor második felére fokozatosan átvette a Tíruszi Baál kultusza, úgy az i. e. 2. évezredből ismert kánaáni Aséra kultusza is lassan összemosódhatott az i. e. 1. évezred Astarte kultuszával.<sup>79</sup> Természetesen az is előfordulhatott, hogy ahogyan Baálnak, úgy Aséranak is számos helyi variánsa létezhetett, ezért a földrajzilag és időben is távoli Ugaritban másféle attribútumokkal látták el az istennőt, mint Fönícia, vagy Izrael és Júda területén.<sup>80</sup> 1Kir 18. fejezete esetében mások inkább úgy vélik, hogy JHWH kultuszának erősítésére az eredeti szövegbe a deuteronomikus körök tettek utólagos, „Aséra”-ellenes polemikus szövegbetoldásokat, valamikor az i. e. 7–6. században, különösebb valóság alap nélkül.<sup>81</sup> 2Kir 23 hosszabb fejezete, ahol Jósiasz vallási reformja olvasható, egyesek

szerint szintén nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy az itt előforduló „aséra” kifejezések csak valamilyen kultikus eszközre, vagy objektumra és nem egy istennőre, vagy kultikus szobrára utalnak.<sup>82</sup> A bibliai hivatkozások fentebb vázolt értelmezésén túl, az aséra kifejezés személytelenségét vallók egyik legfőbb érve az, hogy Illés és Elizeus prófétáknál, akik olyan sokat küzdöttek a Baál kultusszal, nem jelenik meg az Aséra istennőre, vagy kultuszára való utalás.<sup>83</sup> Ugyancsak az aséra személytelen volta mellett érveként szokták megemlíteni, hogy az „srth” mint teoforikus elem egyáltalán nem fordul elő a héber személynevek között.<sup>84</sup> További érvek, hogy a Jéhu által északon végrehajtott vallási reform bár alapvetően a Baál kultusz ellen irányult, de Samáriában – ahogy arra 2Kir 13,6 és a Kuntillet-Ajrud-i leletek is utalnak – mégis megmaradhatott egy „aséra” kultusz tárgy. Jéhu tehát, aki JHWH nevében hajtott végre reformokat, ezek szerint a samáriai „aséra”-t nem tartotta JHWH kultuszától idegennek.<sup>85</sup> Ez véleményük szerint egyben arra is utal, hogy az aséra – bármi is volt az eredeti funkciója – nem különült el Jahve kultuszától, hanem valószínűleg idővel annak részévé vált.<sup>86</sup> Úgy gondolom, hogy a fentiekén kívül még egy másféle értelmezés is elképzelhető. Amennyiben az áldást jelentő szent pózna (aséra) szimbolikája már önállóan is megállt ezekre az évekre (i. e. 9–8. század), azaz Izrael területén már nem úgy tekintettek rá, mint konkrét isteni személyre, hanem csak mint egy „szerencsehozó”, kultikus tárgyra, akkor elképzelhető, hogy aséra-ja Baálnak is volt. Ebben az esetben Jéhu csak átértelmezte a már meglévő aséra isteni személyre való utalását, vagyis a samáriai Aséra-t Baál helyett JHWH kultuszához kapcsolta, de magát a népszerű aséra-kultuszt megtartotta. Ezzel a jelenleg csak hipotetikus magyarázattal nem csak az Aháb-Jézabel koráról szóló feljegyzések válnának érthetőbbé (pl. 1Kir 16,33; 1Kir 18. fejezet), hanem a Jéhu féle felemás reform is (2Kir 13,6). Továbbá más megvilágításba kerülne a Kuntillet-Ajrud-i és Khirbet el-Qom-i leleteken szereplő áldás üzenete és nem mellesleg grammatikai szerkezete (lásd alább).

Az Aséra- kérdés vizsgálatakor mindenképpen meg kell említeni a legfontosabb Biblián kívüli szövegemlékeket, a Kuntillet-Ajrud-ból és Khirbet el-Qom-ból előkerült feliratokat, amelyeken a „Samáriai/Téma-i Jahve és az ő aséra-ja” (i. e. 9–8. sz.), illetve a „Jahve és az ő aséra-ja” (i. e. 8. sz. második fele) kifejezések kerültek elő. A feliratok esetében biztosnak tűnik, hogy mindkét esetben Jahve kultuszához kapcsolódtak, valamilyen áldást közvetítő, vagy bajelhárító formulák lehettek, a pontos értelmezésük azonban vitatott. Alapvetően itt is két fő irányzat alakult ki. A többségi álláspont szerint a feliratokon szereplő „asherah” kifejezés olyan kultusz tárgy, amely feltehetően Jahve személyének, vagy csak női karakterének (termékenység?) megjelenítésére szolgált.<sup>87</sup> A radikális, kisebbségi álláspont szerint az óizraeli vallásban létezett Aséra istennő kultusza, akit Jahve isteni társának tekinthettek. Ebben az esetben az „srth” kifejezésben szereplő „h” végződés nem a birtokviszonyt jelöli, hanem pusztán egy nőnemű végződés.<sup>88</sup> Ha Aséra

istennőként volt jelen az óizraeli gondolkodásban, akkor valószínűleg (ismert jelzőiből és karakteréből kiindulva) termékenység-istennőként tekintettek rá, akinek családot védő funkciója is lehetett, ő volt a tökéletes asszony, az ideális feleség.<sup>89</sup> Akik „asherah” kultusz tárgy volta mellett érvelnek, leginkább arra hivatkoznak, hogy a fenti kifejezésekben szereplő birtokos szerkezet, illetve az egyes számban álló, kapcsolódó igealakok azt erősítik, hogy az „asherah” kifejezés nem jelenthet személyt, vagy olyan YHWH-től teljesen elkülönülő tárgyat, amely kifejezetten egy másik istenségre (istennőre) utal.<sup>90</sup> Azok, akik azt vallják, hogy a feliratok Asérára, mint istennőre is utalhatnak, azzal érvelnek, hogy a nem iskolázott emberek által írt sorok nyelvészetileg nem értékelhetők az Ószövetség formalizált héber nyelvhasználatára alapján, míg ugyanakkor az a grammatikai jelenség, hogy egy tulajdonnévhez birtokos szuffixumot csatolnak, ismert más nyugati sémi nyelvek esetében is.<sup>91</sup> Véleményük szerint ebben az értelmezésben az is elgondolkodtató, hogy az áldás a „YHWH birtokában lévő, vagy hozzá tartozó aséra-tól” kifejezés tulajdonképpen mit is jelenthetett a korabeli ember számára.<sup>92</sup> Kérdés marad az is, hogy ha az „asherah” kifejezés az i. e. 8. századra már csak egy szimbolikus jelzéssé is vált, vajon ugyanez volt-e a helyzet a korábbi időszakokban, pl. a bírák korában is, vagy akkor még létezett az óizraeli gondolkodásban egy YHWH társaként elképzelt női termékenység-istennő?<sup>93</sup> Akik emellett érvelnek, arra hivatkoznak, hogy JHWH alakja már a nagyon korai időkben összerosódott Él személyével, akinek az ugariti eposzok szerint Aséra volt a felesége, így Aséra könnyen válhatott JHWH női társává.<sup>94</sup> Ugyancsak egyfajta érveként merülhet fel, hogy ha aséra jahvisztikus szimbólum volt, minden más személyes istennőre való utalás nélkül, akkor miért ítélték el olyan következetesen és szigorúan a bibliai próféták?<sup>95</sup> Talán valamilyen mágikus, áldást-hozó tárgyként tekintettek rá, mint egy olyan kultusz-tárgyra, amely önmagában is megáll? A jelenleg rendelkezésre álló források alapján ezekre a kérdésekre nem tudunk teljes bizonyossággal válaszolni.

Ugyanakkor akár istennőként, akár csak kultusz tárgyként volt jelen Aséra kultusza, mindkét értelmezés esetében úgy tűnik, hogy a vele kapcsolatos vallási képzetek és cselekedetek leginkább a társadalom női tagjait vonzhatták. A bibliai hivatkozások szerint Ászá édesanyja, Maaká készítettett egy „undorító bálványt” Aséra tiszteletére, amelyet fia – vallásreformja idején – összetörtetett és elégettetett (1Kir 15,13). 2Kir 23,7 arról beszél, hogy az „*asszonyok sátracsakákat/vagy ruhákat szőttek Aséranak*”.<sup>96</sup> Amennyiben nem tekintjük másodlagos betoldásnak 1Kir 18,19-et, akkor a szöveg itt is arra utal, hogy Baál és Aséra prófétáit kifejezetten Jezábel királynő támogatta, aki eredetileg a kánaáni vallást követő türosziszidóni király leánya volt. Végül Jer 7,17–18 versei szerint az izraelita asszonyok „*tészát gyúrnak, hogy áldozati süteményeket készítsenek az ég királynőjének*”.

Ha az ókori zsidó vallásban egy istennő személyére utaló nyomokat keresünk, akkor a szövegelemek mellett mindenképpen meg kell vizsgálnunk a korabeli tár-

gyi emlékeket is. Az i. e. 900–700-as években az ókori Izrael és Fönícia területén csak egy-két elszigetelt ábrázolást ismerünk, amelyeket valamilyen istennőhöz kapcsolhatunk.<sup>97</sup> Éppen ezért a legfontosabb tárgycsoport, amelyet talán ehhez a témához sorolhatunk, az agyagból készült női szobrok csoportja Júdából.<sup>98</sup> A szobrok kézzel készült, szilárd, hengeres talpazaton állnak<sup>99</sup>, hosszú ruhás, vagy félmeztelen (?) női alakokat jelenítenek meg, túlhangsúlyozott mellekkel, akik rendszerint karjaikat melleik alatt tartják, talán szoptató pózban(?). Fejük-arcuk kidolgozottsága alapján két típusba sorolhatók: 1.) egyszerűen megmunkált, tömör fej, bemélyített szemgödörrel; 2.) öntött fej, jól kidolgozott arccal és frizúrával, sok esetben göndör loknikkal.<sup>100</sup> A tárgyak párhuzamai jól ismertek a régióból, Júda mellett el lehet különíteni filiszteus, föníciai és transzjordániai csoportokat is.<sup>101</sup> A női szobrok a legkülönbözőbb helyekről kerülnek elő: ciszterna, vízgyűjtő, gödör, sír, barlang, lakóház, raktár, udvar, kapu, utca, vagy nyitott tér.<sup>102</sup> Ezek alapvetően mind a profán élet, illetve halál színterei, amelyek alapvetően a háztartásokhoz kapcsolódtak és csak nagyon ritka esetben köthetők közösségi használatú objektumokhoz, vagy kifejezetten kultikus helyekhez.<sup>103</sup> Sok esetben úgy tűnik, hogy az előkerült szobrok már másodlagos helyzetben vannak, eldobottan, vagy elraktározva.<sup>104</sup> Feltűnő az is, hogy a legtöbb esetben hiányosak, vagy több darabban jönnek felszínre, de valószínűleg ezek a törések nem szándékos rongálás nyomai, hanem egyszerűen a tárgyak sérülékenységéből fakadnak.<sup>105</sup> A júdai oszlopos női szobrok értelmezése nagyon eltérő volt a kutatások során, funkciójukat tekintve gyermekjátékként, halandó asszonyokként, mágikus erővel rendelkező figuraként és a leggyakrabban termékenység-és/vagy anyaistennőként tekintettek rájuk.<sup>106</sup> Ha a szobrok funkcióját vizsgáljuk, mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy a szobrok hátsó része alig kidolgozott, mintha ezt az oldalukat a használóik nem is nézték volna.<sup>107</sup> A kutatók többsége a szobrokat Aséra, vagy Astarte istennő megjelenítéseinek gondolja, egyesek szerint olyan nagyobb kultusz tárgyak másolatai lehetnek, amelyek a helyi közösség templomaiban álltak, de az is elképzelhető, hogy kifejezetten a népi vallásosság emlékei.<sup>108</sup> Van olyan álláspont is, amely szerint a női szobrok egyfajta kombinációi a fent említett istennőknek és egy „általános” anyaistennő, vagy termékenység istennő szimbólumai.<sup>109</sup> Abban a kutatók egyetértenek, hogy ha a szobrocskák valamilyen anyaistennőre utalnak, akkor ezeket alapvetően nők használták és hívhatták segítségül a gyermekáldás, gyermekszülés és szoptatás idején.<sup>110</sup> Véleményem szerint az, hogy az olcsó, de népszerű kis női szobrok alapvetően házi használatban kerülnek elő, azt erősítik, hogy elsődlegesen a privát szférában használhatták ezeket. Ugyanakkor a (másodlagos) profán környezet nem jelenti azt, hogy a szobrok funkciója is profán célt szolgált. A szobrok formája és stílusa arra utal, hogy a termékenységgel kapcsolatos bajelhárítással és mágiával lehetnek kapcsolatban. Mindez nem zárja ki, hogy ugyanakkor valamilyen termékenység-, vagy anyaistennő (a legvalószínűbb ebben a korszakban



Astarte/Aséra) kiábrázolásai is, hiszen a kultusz és mágia nem egymásnak ellentmondó, hanem egymást kiegészítő területek.<sup>111</sup> A júdeai oszlopos női figurák jellemzően az i. e. 8. századtól váltak népszerűvé és i. e. 586 után megszűnt a használatuk.<sup>112</sup> Több kutató ezek alapján azt feltételezi, hogy a feltűnésük közvetetten talán az asszírokkal hozható kapcsolatba.<sup>113</sup>

Végezetül ismét visszatérve a Jahve személyében megjelenő vonásokra, meg kell még említeni karakterének azokat a megnyilvánulásait, amelyek félelmetesek, háborzongatóak, vagy épp pusztítóak. Sokan ezt úgy értelmezik, hogy ezek a vonások arra utalnak, hogy Jahve karakterébe idővel *démonikus istenek* jellegzetességei is beleolvadtak. Példaként szokták felhozni ezzel kapcsolatban 2Móz 4–24–26 történetét a „vérrel szerzett vőlegényről”, 2Sám 6,6-ot, ahol Uzza segítőkészen nyúl a frigidáéhoz, de Isten halállal bünteti ezért, vagy 2Sám 24. fejezetét, ahol Dávid népszámlálása miatt isteni ítélet (járvány) sújtja Izrael népét.<sup>114</sup> Ugyanakkor éppen a démonikus jellegzetességek kapcsán arra hívják fel a figyelmet egyes kutatók, hogy ezen a ponton megtörik a különféle istenek Jahve személyében történő integrációja és egy új, ellentétes irányként a Jahve jelleméről leszakadó karakterekből létrejött Sátán figurája, az „ellenség”, vagy „vádoló” személye. (Jób 1–2 fejj.; 1Krn 21,1; Zak 3, 1–5).<sup>115</sup> JHWH karaktere és ószövetségi jelzői, metaforái köré felépített dolgozatomban – terjedelmi okokból – csak néhány fontosabb fogalomra tértem ki. A sort lehetne még folytatni pl. a kiábrázolhatóság tilalmával, az asztrális jelzőkkel, a szentség fogalmával stb. Ugyancsak részben kerültek a tanulmányba a kapcsolódó szövegforrások, régészeti tárgyak és jelenségek, továbbá ugyancsak terjedelmi okokból még a dolgozatba belekevert forrásanyag mindenre kiterjedő elemzése is lehetne bizonyult. Egy mai kutató számára – a félelmetessége ellenére – egyben bátorító is az a felismerés, hogy bár az ószövetségi Izrael vallástörténetének kutatása több évszázad óta tart és szinte tengernyi irodalommal bír, úgy tűnik, hogy a témában bőven maradtak még kitisztázásra váró kérdések és nehezen érthető jelenségek.

Nagy Viktória

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- ACKERMAN, Susan: Asherah, the West Semitic Goddess of Spinning and Weaving? In: *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 67. No.1., 2008:1–30.
- ALLEN, Spencer L.: *The Splintered Divine. A Study of Istar, Baal, and Yaweh divine names and divine multiplicity in the Ancient Near East.* (Studies in Ancient Near Eastern Records, gen. ed.: Gonzalo Rubio. Vol.5.) De Gruyter, Boston-Berlin-Munich. 2015.
- AMZALLAG, Nissim: Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? In: *Journal for the Study of the Old Testament*. 2009: 387–404.
- DARBY, Erin: *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual.* Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 69. Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- DEVER, William G.: Aserah, Consort of Jahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (BASOR) 255. (1984): 21–37.
- DEVER, William G.: *Material Remains and the Cult in Ancient Israel.* In: *The World of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David*
- Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday. Philadelphia, American School of Oriental Research (ASOR), 1983: 571–587.
- EBELING, Jennie, R.: *Women's Lives in Biblical Times.* T&T Clark International, 2010.
- HADLEY, Judith M.: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess.* University of Cambridge, Oriental Publications 57. Cambridge University Press 2000.
- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *A túlélés kora. A Bírák könyve magyarázata* igehirdetési vázlatokkal. Kálvin Kiadó, Budapest, 2016.
- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *Az Ég királynője kultusz Júdeában a Kr. e. 8. és 6. században.* In: *Református Egyház* 49. (1997): 67–70.
- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *The Concept of Covenant in the Ancient Near East and in Biblical Theology.* In: *Studia Theologica Debrecinensis* 4/1 (2011): 21–32.
- KARASSZON István: *Az óizraeli vallás,* Budapest, 1994.
- Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel.* Fortress Press, Minneapolis. 1998.
- KILLEBREW, Ann E.: *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 B.C.E.* Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.
- KING, Philip J.-Stager, Lawrence E.: *Life in Biblical Israel.* Library of Ancient Israel (gen. ed.: Douglas A. Knight), Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2001.
- KLEITER, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Asherah.* In: *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan.* Edited by: Amihai Mazar. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 331. 2001: 179–217.
- KÖSZEGHY Miklós: *Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben a Kr.e. 9. században.* In: *Egyháztörténeti Szemle* 3/2 2002:28–39.
- MILLER, J. Maxwell-Hayes, John H.: *Az ókori Izrael és Júda története.* (Studia Orientalia 3., sor. szerk.: Maróth Miklós). Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2003.
- MILLER, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel.* (Library of Ancient Israel, gen. ed.: Douglas A. Knight). SPCK London-Westminster John Knox Press, Louisville. 2000.
- ORNAN, Tallay: *Istar as Depicted on Finds from Israel.* In: *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan.* Edited by: Amihai Mazar. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 331. (2001): 235–257.
- REDFORD, Donald B.: *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.
- SMITH, Mark S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK. 2002.
- ZEVIT, Ziony: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches.* Continuum, London-New York. 2001.

#### JEGYZETEK

- 1 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 1.
- 2 Smith, Mark S.: *The Early History of God.* 2002: 2–3.
- 3 A konkrét tanulmányokat lásd a felhasznált irodalom jegyzékben.
- 4 Hodossy – Takács Előd: *Móáb.* 2008. 157.
- 5 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 40
- 6 Maxwell, M.-Hayes, J. H.: *Az ókori Izrael és Júda története.* PPKE BTK, Piliscsaba, 2003: 105.
- 7 Allen, Spencer L.: *The Splintered Divine. Studies in Ancient Near East Records* 2015:259.
- 8 Van olyan álláspont is, amely szerint JHWH nevének legkorábbi nyomai az i. e. 3. évezredi Ebla személyneveiben lelhetők fel. (Pl. Karasszon István: *Az óizraeli vallás.* Budapest, 1994:17), illetve mások szerint néhány Mari-ban talált, i. e. 18. századi személynév szintén utal YHWH-ra. (Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel* 2001:687.)
- 9 A helynév-listában megemlítték 6 földrajzi név közül eddig talán négyet sikerült azonosítani: Szeir (Edom), Laban (Libona, Ammantól délre), Sam'ath (Simáti?) – a kéniek egyik nemzettségévé. (1Krn 2,55) és Wrbr (valószínűleg Wadi Hasa). A földrajzi

- utalások a 18. dinasztától kezdődően végig a sasú népet követően Edomhoz és az Arabah-hoz (Timna) kapcsolják. Bővebben lásd Redford, Donald B.: *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. 1993: 272–273.
- 10 Maxwell, M.-Hayes, J. H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. PPKE BTK, Piliscsaba, 2003: 105–106.
- 11 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 25.
- 12 Amzallag, Nissim: Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? In: *Journal for the Study of the Old Testament*. 2009: 387–404.
- 13 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 6–7. Más megközelítések szerint a kora vaskori Izrael területén a hegyvidéki és síkvidéki kultúra között a hasonlóságok mellett kimutathatók különbségek is (település-szerkezet, demográfia, építészeti, gazdasági, társadalmi és politikai rendszer, temetkezési szokások, kerámia). Az „izraeli” identitás kialakulása éppen az i. e. 12–11. századra tehető és maga a folyamat összefügghet a Mediterráneumban zajló nagy változásokkal. Részletesebben lásd Killebrew, Ann E.: *Biblical Peoples and Ethnicity*. 2005: 185.
- 14 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 6–15; Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 12, 22–25.
- 15 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 6–15; Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 24.
- 16 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 25.
- 17 Maxwell, M.-Hayes, J.H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. 2003: 105.
- 18 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 32.
- 19 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 33.
- 20 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 2–3; Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 39.
- 21 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 12.
- 22 Miller megjegyzi, hogy Mivel Jahve attribútumai között jelen van az „igazságos bírónak” is, így érezhetünk némi feszültséget a kétféle jelző: igazságos és könyörületes között, de ez a kettősség jellemzi Jahvet magát is. Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 13.
- 23 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 39–40.
- 24 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 4.
- 25 Miller itt hivatkozik Frank M. Cross-ra, aki törvény szerinti rokonságnak nevezte ezt a köteléket. Cross, Frank M.: *Kinship and Covenant in Ancient Israel*. in: *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1998: 3–21.
- 26 A „szövetség istene” kifejezés megjelenik az ugariti Él jelzői között is. Smith, Mark.: *The Early History of God*. 2002: 542.
- 27 A héber Bibliában megfogalmazódó „szövetség” gondolatának fejlődéstörténetét, Közel-keleti (hettita és asszír) vazallusz szerződésekkel való kapcsolatát vizsgálja Hodossy-Takács Előd: *The Concept of the Covenant in the Ancient Near East and in Biblical Theology*. 2011: 21–32.
- 28 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 5–6.
- 29 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 10.
- 30 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 10–11.
- 31 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 11.
- 32 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 11–12.
- 33 Smith szerint JHWH néhány vérszomjasabb jellemzése inkább az ugariti mitológia talán legvéresebb istennőjével, Anat jelzőivel kapcsolható össze. (Pl. 5 Móz 32, 42–43; Zsolt 68,24) Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 103–107.
- 34 Maxwell, M.-Hayes, J.H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. 2003: 106.
- 35 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 43–47.
- 36 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 65.
- 37 A történet részletesebb kifejtését és teológiai hangsúlyait lásd Hodossy-Takács Előd: *A túlélés kora* 2016: 155–159.
- 38 Karasszon István: *Az óizraeli vallás*, Budapest, 1994. 22–23.
- 39 Az Akháb-Jezabel korában tisztelt Baál-t többféle isteni személyllyel azonosíthatjuk. Lehet ő az ugariti eposzokból ismert Baál, akinek valamilyen helyi, talán épp a Kármel-hegyhez kötődő kultusza alakult ki. Elképzelhető, hogy a szöveg Melkart kultuszára utal, aki Tírusz isteni ura volt és gyakran emlegették Baál-ként, de Smith szerint a legvalószínűbb, hogy a föníciai Baal Shamem-mel azonosítható, aki lényegében az időjárás jelenségeiben meg-
- testesülő viharisten volt. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 68–71.
- 40 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 68–72.
- 41 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 75.
- 42 Jeremiás sok esetben a „baál” kifejezést többes számban is használja, feltehetően idegen istenek értelemben. Lásd pl. Jer 2,23; 32,29. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 76–77.
- 43 A bibliai hivatkozásokból úgy tűnik, hogy az izraeliták körében tisztelt Baál „harcos isten” funkciója a nagyon korai időkben átvándorított JHWH-ra, így Baál szerepe pusztán meteorológiai természetű maradt. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 79.
- 44 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 25.
- 45 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 7.
- 46 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 8.
- 47 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 9.
- 48 A bika ikonográfiája a királyság korabeli Izrael területén más helyen is feltűnik, pl. az i. e. 10. századi Taanak-i füstölő oltáron, az i. e. 9. századi Dán-i plaketten, az i. e. 8. századi Bethsaida-i sztélén. Kérdés, hogy ezek az ábrázolások mely isteni személyekkel hozhatók kapcsolatba: Él-lel, Baál-lal, vagy JHWH-val? Smith szerint a késő bronzkori-kora vaskori ábrázolások Baál-lal hozhatók kapcsolatba, míg a vaskor későbbi szakaszában előkerült bika-ábrázolások inkább Él-re, vagy az északi királyság esetében akár JHWH-ra utalnak. Véleményem szerint ez a kérdés ennél komplexebb és jelenleg nehezen megválaszolható. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 83–85.
- 49 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 83.
- 50 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 8.
- 51 Smith szerint a feminin vonások használata egy férfi istenség esetében nem csak az izraelitákra jellemző sajátosság. Ugariti, hettita és akkád szövegekben egy-egy férfi istenség esetében szintén olvashatunk női szerepekről: pl. „Athar anya” Athar apa”, vagy Samas az én anyám; Istanu a lenézettek apja és anyja stb. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 139–140. Ugyanakkor talán azt is vizsgálni kellene még, hogy ezek az ószövetségi jelzők vajon *ab ovo* feminin természetűek-e.
- 52 A kérdés egyik legjobb kutatástörténeti áttekintése: Hadley, Judith M.: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*. 2000: 11–37.
- 53 Dever, William G.: *Asherah Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet-'Ajrud*. 1984: 21.
- 54 Strong's Hebrew: 842
- 55 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 231.
- 56 Smith szerint a bibliai hivatkozásokban az „asherah” kifejezés (egyes számban) minden esetben egy oltár mellett álló póznát jelenthet, míg az „asherim” (többes számban) soha nem egy oltár mellett állt, hanem egy magas helyen, egy fa mellett, vagy alatt. Véleménye szerint ennek a többes számú kifejezésnek nincs specifikus jelentése, hanem általánosságban utal többféle termékenység istennőre. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 111., 128.
- 57 Miller Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 32.
- 58 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 117.
- 59 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 108–109.
- 60 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 65–74, 232.
- 61 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 108–115.
- 62 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 233.
- 63 Hadley, Judith M.: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. 2000: 38–49.
- 64 Kőszeghy Miklós: *Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben az i. e. 9. században*. 2002: 36.
- 65 Miller Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel*. 2000: 41.
- 66 Azaz Baál és Asera egymás mellé helyezése párhuzam nélküli az ugariti irodalomban. Miller Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel*. 2000: 32.
- 67 King, Philip J.-Stager, Lawrence E.: *Life in Biblical Israel*. 2001: 349.
- 68 Érdemes azért itt megjegyezni, hogy Bét-Seán filiszteus város volt.

- 69 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 127.
- 70 King, Philip J.-Stager, Lawrence E.: *Life in Biblical Israel*. 2001: 350.
- 71 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 127.
- 72 Ez alapján inkább Astarte-ra gondolhatunk. Anat kultuszára nem utalnak a bibliai szövegek és vele kapcsolatban csak elszórt epigráfiai adatokat ismerünk a vaskori Izraelből is. Mindezek miatt úgy tűnik, hogy aligha tisztelheték istennőként az izraeli vallásban. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 103.
- 73 Ebeling, Jennie R.: *Women's Lives in Biblical Times*. 2010: 76.
- 74 Hodossy-Takács Előd: *Az Ég királynője kultusz Júdában a Kr. e. 8. és 6. században*. 1997: 67–70.
- 75 Néhány i. e. 7–6. századi izraeli pecsételő szintén arra utal, hogy az asszír hódítást követően Istar kultusza megjelent a zsidóság köreiben is. Orman, Tallay: *Istar as Depicted on Finds from Israel*. 2001: 235–251.
- 76 Az ókori közel-keleti és egyiptomi rítusok gyakran tartalmaztak valamilyen kenyér, vagy sütemény felajánlását az isteneknek. YHWH kultuszában is jelen voltak az istennek szánt kenyerek (3Móz 24,5–9). Az egyetlen pontos utasítás az volt, hogy „finom lisztből” kellett készíteni. Jer 44,19 szerint a sütemények valamilyen módon az istennőt ábrázolták. Talán agyag-sütőformákban készülhettek, amelyek ugyan nem ismertek az ókori Júda és Izrael területéről, de találunk rá példákat a korabeli Ciprusról. Ebeling, Jennie R.: *Women's Lives in Biblical Times*. 2010: 76–77.
- 77 Keel-Uehlinger is erre következtet, szerintük az asszír terjeszkedés nyomán megjelenő Istar kultusza összemosódott a régi hagyományokat hordozó Aséra kultuszával és így alakult ki a „Mennyek Királynője” tisztelete. Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses and Images of God* 1998: 340., 370.
- 78 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 126.
- 79 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 129.
- 80 Kőszeghy Miklós: *Polijahvizmus és Aserah-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*. 2002: 34.
- 81 Miller Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 32.
- 82 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 32. Ugyanakkor szerintem a 23. fejezet értelmezésénél vissza kell nyúlni 2Kir 21,7-hez. Ha a 2Kir 21,7 versében említett „pesel ha asherah” kifejezést nézzük, akkor az mintha többre utalna pusztán egy kultikus oszlopnál, inkább faragott szoborra utalhat, amelyet a 23. fejezetben leírt Jósias-i reform idején távolítanak csak el a jeruzsálemi templomból. Ha ez utóbbi értelmezés a helyes, akkor a 2Kir 23. fejezetét az aséra kifejezés értelmezése szempontjából újra kellene gondolni.
- 83 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 198–199.
- 84 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 48. Véleményem szerint ezzel a kérdéssel kapcsolatban azért érdemes lenne megvizsgálni, hogy a fennmaradt ókori közel-keleti – többségében férfi – személynevek esetében mennyire volt jellemző, hogy azok női istennekre utaltak. Illetve érdemes azt is kiemelni, hogy bár Ugaritban ismert volt Aséra istennő kultusza, mégsem maradtak fent hozzá kapcsolható személynevek.
- 85 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 35.
- 86 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 35.
- 87 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 35–37.
- 88 Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel* 2001: 400–404.
- 89 Kőszeghy Miklós: *Polijahvizmus és Aserah-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*. 2002: 37.
- 90 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 35.
- 91 Kőszeghy Miklós: *Polijahvizmus és Aserah-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*. 2002: 34.
- 92 Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel*. 2001: 403.
- 93 Smith ezzel kapcsolatban utal 1Móz 49,24–26 verseire (Jákok áldása 12 fiára), amelyekben az ugariti szövegekben Aséra istennőhöz és Él főistenhez kapcsolt jelzőket lehet felfedezni. Véleménye szerint ha a szöveg interpretációja helyes, akkor az talán azt erősíti, hogy izrael vallástörténetének ebben a korai szakaszában Aséra-t és Él-t JHWH-től elkülönült istenként tisztelték. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 48–52.
- 94 Dever, William G.: *Aserah, Consort of Jahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud*. 1984: 30–31.
- 95 Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 132.
- 96 Több kutató ezt a szokást összekapcsolja a 19–20. századi Palesztin beduinok azon szokásával, hogy szentnek tekintett fákra ruhákat aggatnak. Smith, Mark S.: *The Early History of God*. 2002: 109. Úgy gondolom, hogy ide kapcsolható az a megfigyelés is, hogy maga a szövés és fonás, a Mediterráneumban és a klasszikus görög kultúrában is a tökéletes nő és feleség attribútuma. Van olyan elképzelés, amely szerint a nyugati sémi istenvilágban ez a szövő-fonó istennő Aséra lehetett, ezért nem véletlen, hogy éppen az ő személyéhez kapcsolódnak a Bibliában a ruhákat szövő asszonyok. Ackerman, Susan: *Aserah, the West Semitic Goddess of Spinning and Weaving?* 2008: 9, 18–19.
- 97 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 198.
- 98 King, Philip J.-Stager, Lawrence E.: *Life in Biblical Israel*. 2001: 348.
- 99 Van, aki a hengeres talapzatot a stilizált fa jelképének tekinti (pl. Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God*. 1998: 331–332), míg mások szerint a forma a megmunkálás módjából következik és nincs szimbolikus üzenete. (King, Philip J.-Stager, Lawrence E.: *Life in Biblical Israel*. 2001: 349.)
- 100 Kletter, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Aserah* 2001: 181.
- 101 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses and Images of God* 1998: 327.
- 102 Kletter, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Aserah* 2001: 194.
- 103 Női oszlopos szobrot ismertünk a Jeruzsálem I-es barlangból is, amelyet korábban általában kultikus leletegyüttesként értelmeztek, bár ma már inkább egy közösségi célra használt deponit raktárként tekintenek rá (összefoglalást lásd Kletter 2001: 193). Keel-Uehlinger szerint a Jeruzsálemi I-es barlang a leletek alapján az ún. „marzeah” céljára használt tér lehetett, azaz közös kultikus étkezésre szolgálhatott, amely rítus eredetileg Él kultuszához kapcsolódott. (Keel-Uehlinger 1998: 349). A Jeruzsálemben kívüli, a korabeli sírokhoz hasonló barlangban kb. 1200(!) tárgy került felszínre. Ezek közül csak kevés konkrét rituális tárgyat (két kisebb kő oltár, egy törött kerámia talapzat) különítették el, emellett rengeteg főző-, evő-, és ivóedényt, lámpákat, füstölőt, kisebb szobrokat (16 női szobor, 5 galamb, 21 lovas szobor) találtak. A lelőhelyen közös ételfogyasztásra utaló nyomok: állatsontokkal teli edények is előkerültek. A lelőhely több ponton hasonlóságot mutat a Samáriában talált, kultikusként meghatározott E 207-es objektummal. Mindkét telepet az i. e. 7. század után feladták, ennek oka ismeretlen. Bővebben lásd. Darby, Erin: *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual*. 2014: 19, 175–176. 191–201.
- 104 Darby, Erin: *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual*. 2014: 16.
- 105 Kletter, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Aserah* 2001: 190–193.
- 106 Dever, William G.: *Aserah, Consort of Jahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud* 1984: 28.
- 107 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses and Images of God* 1998: 333.
- 108 Miller Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 37.
- 109 Dever, William G.: *Aserah, Consort of Jahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud* 1984: 28.
- 110 Darby, Erin: *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* 2014: 60.
- 111 Kletter, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Aserah* 2001: 202–203.
- 112 Kletter, Raz: *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Aserah* 2001: 183–185.
- 113 Keel, Othmar-Uehlinger, Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God* 1998: 202.
- 114 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 27–28.
- 115 Miller, Patrick D.: *The Religion of Ancient Israel* 2000: 28.



## Az eucharisztia a keleti szertartásban

---

A címben szereplő „keleti szertartás” mind az ortodox, mind a görögkatolikus egyházat magába foglalja, hiszen az eucharisztia mindkettő számára azonos a liturgiával, azaz Aranyszájú Szent János isteni liturgiájával. Krisztus valós jelenlétét mind Nyugat, mind Kelet elfogadja, ám vannak köztük különbségek is. Míg Nyugat az eucharisziát az arisztotelészi hülemorfizmus, vagyis az anyag-forma-elmélet és a metafizika segítségével közelíti meg (vö. transsubstantiatio), Kelet a hódolatot nem a szentség látásában keresi, hanem a leborulásban (vö. proskynésisz). A keleti teológia szerint a liturgia fő mozzanata a Szentlélek alászállása (vö. epiklészis). A magyar görög katolikus egyház sajátos felfogása, hogy a liturgia végig követi, felidézi az Úr Jézus egész életét, és ez elvezet a feltámadt Krisztussal való személyes találkozásig. E közösségben az eucharisztikus liturgia a nap, az idő, a liturgikus év szerves része, az egész folyamat az üdvörténet meghosszabbítása, a végső jövőbe való átlépés.

The „oriental rite” in the title contains both the Orthodox and Greek Catholic church, well the Eucharisty is identic for all these two with the liturgy, namely „the divine liturgy of John Chriostomos”. Both the West and and East accepts realpresence of Christ in the Eucharisty, but there are also differences. While the West approaches this mistery by the Aristotelian hylemorphism, that ist he systeme of materia-forma and the metaphysics (cf. transsubstantiatio), the East seeks and expresses the devotion not in the „seeing” but in the „falling on” (cf. proskynesis). According the oriental theology the main moment of the liturgy is the ascending of the Holy Spirit (cf. epiklesis). The Hungarian Greek Catholic church has a special opinion: the liturgy succeeds and recalls the total life of Lord Jesus, and so conducts us to a personal meeting with the risen Christ. In our community the liturgy is a part of the consecration of the day, of the time, of the liturgic year, this total process is a prolonging of the salvation’s history, it is a transgession to the final future.

---

### A liturgia örömnépe

Ezt a 2019-es évet a jövőre esedékes 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus előkészítésére szenteli hazai katolikus egyházunk, amelynek házigazdája leszünk. Ez az előkészület alkalmas arra is, hogy átgondoljuk, mi is a „mi eucharisziánk”, keleti szertartásunk hogyan értelmezi ezt a titkot. Ez a „keleti szertartás” az orthodox és görögkatolikus egyház felfogását is magába öleli, melyekben az eucharisztia egyet jelent a liturgiával, vagyis Aranyszájú Szent János isteni liturgiájával, amelyet egyaránt magunkénak tartunk.

A szentségi élet csúcspontját az *eucharisztia* jelenti, mind keleti, mind nyugati (zsinati) szemmel nézve.<sup>1</sup> Most, még az elméleti megfontolások előtt, mindenekelőtt az élmények oldaláról szeretnék közelíteni az eucharisziához, mintegy arra a kérdésre keresve választ: *hol is van a helye az eucharisziának*, vagy görög módra: a szűkebb és tágabb értelemben vett liturgiának életünkben?

*Korunk lelkeségét* váratlan fordulatok, irányváltások jellemzik. Az utolsó években végbement változást kitűnően érzékelteti Harvey Cox munkássága. Első könyveivel az „evilági város” prófétájának bizonyult.<sup>2</sup> Nemcsak elfogadta az evilágiasodást, de meg is követelte a modern hívőtől, hogy szekularizált, minden „szenttől” megszabadult környezetbe illeszkedjék. Utóbbi években azonban váratlanul *kiáll a rítusok, ünnepek* embermentő jelentősége mellett.<sup>3</sup> Városában cirku-szi porondnak beillő teret épít, melyen egzotikus szertartásoknak hódolnak, keresik mindazokat a szakrális for-

mákat, amelyek a történelmi múltban jellemezték a kereszténységet, sőt azok körén kívüli rítusokat is felelevenítenek. Cox amellet tesz hitet: éppen az evilági város „profán” közege követeli meg, hogy a fogyasztói társadalom egyhangúságából utat törjünk a „szent” felé, szabad teret engedve közben a teremtő fantáziának is. Ünnepre, az öröm kifejezésére van szükségünk ahhoz, hogy megőrizzük lelki egyensúlyunkat, hogy az alkotó szabadság e sajátos formáján keresztül megéljünk valamit a teremtő Isten „játékából” és szabadságából.

Cox szélsőségesnek tűnő – de nagyon is mai – kísérlete arra is rádöbbsent bennünket: egyáltalán nem biztos az, hogy a modern embert csak modern eszközökkel – elektromos gitár kísérte misével, erősítővel és hangszórókkal aláhúzott énekkel – lehet az ünneplésre elsegíteni. A hagyományos, akár a leghagyományosabb – az ókori kultúrkörből származó – liturgia-forma is ugyanolyan alkalmas erre, sőt még inkább ellenpólust teremt a mindennapi környezettel szemben. A feszültség csak látszólagos a kor és a régiesnek ítélt rítusok között. A liturgiák – éppen mert egy-egy adott kor termékei –, teljesen „ingyenesnek” ható jelképeikkel, kifejezési eszközeikkel a *teremtő szabadság* különösen egyedülálló formái, tehát csak felfokozzák azt a hatást, amely bennük, mint a felszabadító ünnep lehetőségeiben rejlik.

Ezt bizonyítja a *bizánci szertartás iránti* megújuló érdeklődés, fővárosunkban vagy más nagyvárosokban is. Mint e rítus áldozópapja, személyes tapasztalatként vallhatom, hogy az a sajátos feszültség, melyet az antik forma és a modern hívő találkozása teremt, nem rontja le, hanem felerősíti a liturgia élménykeltő erejét, nap nap

mellett ünneppé teszi az „isteni liturgiát”. Ez a találkozás a szentírás-olvasáshoz hasonlítható. Múltba tekintek, hogy a jelenben tudjak cselekedni és a jövőbe lássak. Nemcsak a teremtés „alfája” felé nyitja meg létemet, hanem – és másik alapvető szempontját ez adja – Krisztus műve nyomán a világ végső jövője felé való kitérés is: az emberi szabadság „Omega-pontjának” előre-átélése.

A *görög szertartású liturgia* és liturgikus év, a biblikus-ókeresztény kor világát idéző szertartás keresztény öröm forrásává és kifejezőjévé, örömunneppé válhat számunkra. Nem az egzotikus elemeivel, az aranysújtásos ruhákkal, a tömjénezéssel, az oltár körüli mozgás „koreográfiájával”, hanem Krisztus jelenlétének, forradalmasító üzenetének átélésével.

Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonja szerint hűvét az „ünnepek ünnepe”. De ugyanez érvényes minden egyes liturgiára is. Végezze bár metropolita, püspök, esperes, parókus, folyjék akár székesegyházban, akár a legeldugottabb falusi templomban vagy fatemplomban is, örömunnepe, örömhír számunkra, az eucharisztia titkával fogható közelbe hozza hozzánk a „láthatatlan, kifürkészhetetlen, felfoghatatlan”, mégis közénk testesült Istent! És épp ez az eucharisztia „helye” életünkben. Életünk középpontja, lelkünk *szívdobbanása*.

## A teljes leborulás

Konferenciák, sőt tévé-viták keresztültüzébe került napjainkban az *eucharisztia*. A nyugati egyházon belül két irányzat ütközik: a *vétel pillanatára* összpontosító Úrvacsora-szemlélet és a maradandó jelenlétet feltételező *szentségimádás*, amely láthatóvá kívánja tenni az oltári-szentség titkát, sőt kiviszi azt az utcákra, terekre, mintegy demonstrációt szervez köré (gondoljunk csak az úrnapi kórménetekre). De valahogy kikerült a képből a keleti szertartás vallomása.

Mindenekelőtt a *közös hitbeli elemekre* érdemes odafigyelnünk. Egyik oldalról a római katolikus, másik oldalról az orthodox és görögkatolikus eucharisztia-felfogás teljesen megegyezik abban, hogy mindkét oldal elfogadja: az úrvacsorában-áldozásban Krisztus testét és vérével vesszük magunkhoz. Akárcsak a nyugati szertartás, a keleti is világossá teszi: az áldozás részesedés „a te legtisztább testedben..., drága véredben”, az Aranyszájú Szent János liturgia áldozási imádságának szavai szerint. Egyként valljuk Krisztus „valós jelenlétét” (a reálprezenciát), mégpedig maradandó jelenlétét az eucharisztiaiban, tehát hogy az nem korlátozódik a vétel pillanatára. Eleven, maradandó találkozásnak vagyunk részesei. Mint Meyendorf írja: „Nem mi járulunk Őhöz (hogy áldozatot mutassunk be neki), hanem Ő ereszkedett le hozzánk, és vette fel a mi természetünket, nem a kiengetelés feltételeként, hanem azért, hogy a testben nyíltan találkozzék velünk”.<sup>4</sup>

A nagy teológiai vita során mégis talán rosszul vetődött fel a kérdés. Nem az a dilemma: Krisztus valóban van-e jelen, vagy csak jelképesen. Kelet felfogása

szerint mindkettő érvényes.<sup>5</sup> Az eucharisztia reálszimbólum. Amit jelez, az meg is valósul. Valahogy úgy, amint a pászka-vacsora, mint megemlékezés (cikkaron), valósággyá teszi az exodus történéseit, a liturgia „lejátssza”, de valóssá is teszi Krisztusunk áldozatát.

Protestáns testvéreink gyakran kérdezik tőlünk: őrizzük-e oltárainkon az oltáriszentséget. Nos, igen, van nálunk is tabernákulum, bár gyakorlati szempontok miatt csak a kenyér színe alatt őrizzük a szentséget. Betegeinkhez innen vesszük elő azt, és visszük el, mint *viatikumot*, mint szent útravalót.

Tudatában vagyunk tehát annak, hogy Krisztus *személyesen van jelen* az eucharisztiaiban. Ehhez a központi igazsághoz azonban másképp közelít Kelet: jobban őrizi az eucharisztia *titok-jellegét*. Nem látni és láttatni akarja Jézus testét és vérével, mint Nyugat, ahol a monstrancia, a szentségtartó fogalma is jelzi ezt (vö. monstrare = mutatni). Épp ezért nincs is meg Keleten az Úrnappja, a hódolatnak ez a tömeges, demonstratív formája. Kelet inkább elrejti, elfátyolozza a Jelenlétet. A liturgiában a „szerzés igéi” zárt szentélyben hangzanak el, bezárulnak a királyi ajtók, sőt függöny is eltakarja a szemek elől a betekintést.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne jelenne meg Keleten is az *eucharisztia előtti hódolat*. Igaz, nem szentségimádás (szupplikáció) formájában, még ha bizonyos korban, nyugati hatásra, erre is történt kísérlet, hanem liturgiába ágyazva. Épp nagyböjtben, amikor hétköznapokon nem zajlik eucharisztikus liturgia, és mintegy ezzel is „megbőjtölteti” Kelet a híveket, felcsendül egy sajátos szertartás, az ún. „előszenteltek”, vagyis az *előre megszentelt* áldozatok liturgiája, amely nem más, mint (alkonyati zsolozsma keretébe helyezett) ünnepeles hódolat az eucharisztia előtt, amelyet egy korábbi szentmiséről a szentségházban őriznek.

Ebben a szertartásban mutatkozik meg, Kelet hogyan is hódol a Nagy Titok előtt: az ünnepeles menetben körbe hordozott szentség előtt a pap (és segédlete) többször is földre borul. Ez az ún. *proszkünészis*, a teljes leborulás. Nemcsak főhajítás, nem is csak metanoja (meghajlás) ez, hanem teljes hódolat. Meglepő, de a szó a *künosz* (kutya) szóból származik. Tehát mint ahogy a kiskutya oda juhászodik gazdája elé, úgy borul a szertartást végző a titokzatosan jelenlévő Úr Jézus elé.

Olyan pillanat ez, mint amilyen a napkeleti bölcsek hódolata volt, akik Betlehemben „meglátták a gyermeket, anyjával, Máriával, és leborulva hódoltak neki, aztán fölnyitották kincsesládájukat és ajándékokat adtak át neki: aranyat, tömjént és mirrhát” (Mt 2,11). Mi is megnyitjuk szívünket-lelkünket az immár áldozattá lett Krisztus előtt. És olyan pillanat ez a *proszkünészis*, mint amilyen a papszentelésben zajlik, amikor ugyancsak teljes leborulásban adja át magát a szentelendő Krisztusnak, a Főpapnak. Vagy leginkább olyan ez, mint amiről a Jelenések könyve beszél: „Az angyalok mind körülfogták a trónt, a véneket és a négy élőlényt, arca borultak a trón előtt és imádták Istent.” (Jel 7,9). Ebből a szinte megeszmisüléssig haladó hódolatból fakad a Bárány és áldozata előtti imádás.

Igaz, bezárulnak az ajtók. De ebben a találkozásban most kitágulnak a templom belső terei. Nemcsak a pap vagy a nép végzi a liturgiát, hanem a mennyekiek is: „Az égi erők láthatatlanul velünk szolgálnak”. „A dicsőség Királya vonul be; a titkos áldozat angyaloktól körülvéte-  
tik”.

Kelet tehát nem annyira látni, mint inkább szinte meg-  
ízlelni szeretné az isteni irgalmat.<sup>6</sup> „Ízleljétek és lássátok, mily jó az Úr!” – énekeljük ezen a liturgián a 33. zsoltárból, az áldozás folyamán. Nem egyszerűen valami-  
milyen „tárgyról” van szó, amelyet megfoghatunk, körül-  
tapogathatunk, hanem Valakiről, Krisztus feltá-  
madt valóságának megtapasztalásáról, az ő üdvösség-  
szerző titkaiban való részesedésről. Az elkezdett örök-  
életről.

### Ami érettünk történt

Nyugat a szentségeket az arisztotelészi „hüle-  
morphizmus” (anyag-forma-elmélet) képletével közelf-  
tette meg.<sup>7</sup> A szentségeknek van anyagi eleme (lásd: a  
keresztségben a víz, az oltáriszentségben a kenyér és a  
bor, stb), és formai összetevője, így pl. a kereszteselési  
formula vagy épp az átváltoztatás szavai. Ez a szemlélet  
olyannyira gyakorlatias, hogy meg akarja határozni  
magát a pillanatot is, amikor a nagy átalakulás, az átvál-  
tozás megtörténik, és az oltáriszentségnél ez épp az  
átváltoztatás, ti. amikor elhangzanak Jézus „szerzési  
igéi” („Ez az én testem...”, „Ez az én vérem...”).

Erre a döntő mozzanatra vonatkozik az az (ugyancsak  
a metafizikából vett) kifejezés, hogy *transsubstantiatio*  
(átlényegülés), amely tehát azt fejezi ki, hogy most már  
nem egyszerűen kenyérről és borról, hanem Jézus testéről  
és vérééről van szó. Metafizikai eredetű az a megkülön-  
böztetés is, hogy van substantia (magánvaló, lényeg) és  
vannak accidensek, a járulékok, amelyeket magyarulban a  
„színek” kifejezéssel adunk vissza. Eszerint a kenyér és  
a bor színei megmaradnak, de lényegük átalakul.

Nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy manapság  
Nyugaton is kérdésessé vált: a metafizikai kifejezések  
fenntarthatók-e az oltáriszentség esetében, hiszen igaz,  
hogy a bor még csak-csak önálló magánvaló (etilalko-  
hol), a kenyér azonban vegyületek halmaza. Ezért ma  
sokan új kifejezést keresnek: transzfalizációról, az  
adott valóság jelentés-tartalmának megváltozásáról  
beszélnek. Kelet *teológiai megoldást keres*: a Szent-  
léleknek tulajdonítja a Test és a Vér megjelenését.

Am Kelet szemléletében az eucharisztia kérdése nem  
szűkíthető le erre a „formai mozzanatra”, az utolsó  
vacsora szavainak felidézésére, és egyáltalán, egyetlen  
formai mozzanatra. A nagy átalakulást Kelet sokkal  
inább a Szentlélek művének látja (vö. epiklézis, a  
Szentlélek leedsége). A középkori latin-görög polémia  
során „a bizánciak töretlenül ragaszkodnak a Szentlé-  
leknek mind az adományokat, mind pedig az abban  
részesülőkét átváltoztató szerepéhez”.<sup>8</sup>

Ez a mozzanat pontosan megfelel annak, hogy már a  
teremtéskor is Isten Lelke formálta ki a kozmoszt (vö.

Ter 1,2), a megtestesülés is a Szentlélek erejéből történt  
(vö. Lk 1,35), a Lélek által történik újjászületésünk is  
(vö. Jn 3,5), sőt végül pedig pünkösdkor a Lélek formál-  
ta ki az egyházat. Úgy tűnik a Szentháromság  
üdvösségtervéből, hogy „kifelé” mindig a Szentlélek  
közli azt a léttöbbletet, ami megjelenik a világban és az  
emberi történelemben. Ez azonban nem jelenti azt, hogy  
Kelet is le akarná határolni a pillanatot, mikor megy  
végbe a nagy csoda. A liturgia egésze egy nagy-nagy  
„metabolé”, átalakulás. Jellemző, hogy a keleti patrisztika  
már a felajánlott kenyeret és bort is az „eucharisztia  
ikonjának”, előképének tekinti.

Másik fontos eltérés, hogy Kelet szemléletében a litur-  
gia nemcsak nagycsütörtök felidézése és így nagypéntek  
– immár vérméltó – megismétlése (még ha említés is  
történik az „okos és vérontásnélküli szolgálat”-ról),  
hanem Krisztus egész művének, sőt az egész üdvtörténet-  
nek a felidézése. A liturgia nemcsak nagypéntek, hanem  
húsvét és pünkösöd is, sőt ennél is több. „Végrehajtottad  
Atyád egész üdvöngözését” – vallja Aranyszájú Szent  
János liturgiája Krisztusról. Az eucharisztikus liturgia  
ebbe a teljes üdv-ökonómiába enged bepillantást és  
ennek tesz részesévé.

A liturgia tulajdonképpeni tartalmát azok a szavak  
tárlják fel, melyeket a pap a szerzés igéi végén mond:  
„Megemlékezvén... tehát mindarról, ami érettünk történt:  
a keresztről, a sírról, a harmadnap feláldozásáról, a  
mennyebeviteléről, a jobb kéz felől való ülésről, a  
második és dicsőséges eljövételről, tiedet a tiedből  
néked ajánljuk föl, mindnyájunkért és mindenekért”.<sup>9</sup>

Még valamit. Húsvéti időben azt énekeljük: „a halha-  
tatlanság forrását ízleljétek!”. Talán azt is mondhatnók:  
nem csupán egyik anyagnak másik anyaggá-testté való  
átalakása megy itt végbe, hanem a Feltámadott valóságá-  
ba való átmenetről, a jelen világnak a végidei valósággá  
való átalakulásáról!

### A menyegzős lakoma

Ha a bizánci liturgia szentírási forrásait keressük,  
elsőre az ószövetségi húsvéti lakomához, a széder-  
estéhez jutunk el, hiszen az utolsó vacsora pontosan  
követi annak „forgatókönyvét”. De második lépésben  
az Úr Jézus *esztatológikus példabeszédeihez* jutunk el,  
elsősorban talán legkedvesebb példázatához, amelyben  
*királyi lakomának*, menyegzőnek írja le az Isten  
Országát (Mt 22,1–14 és párh.). A jeruzsálemi  
ősegyházban, majd a kappadóciai Cezáreában kialakul-  
ló, végül Konstantinápolyban végső formát öltő keleti  
liturgia minden eszközzel arra törekszik, hogy ennek a  
menyegzői lakomának a hangulatát teremtsen meg,  
melyen Krisztus a vőlegény. Felsorakozik a násznép,  
körbevonul, lakodalmat ül, eszik és iszik az öröm aszta-  
láról. A keleti szentatyákban élénken élt a gondolat.  
„Sírhat-e a násznép, míg vele a vőlegény?” (Jn 3,29–30)  
– cseng a hívő fülében Jézus kérdése. „Örvendeztetek  
az Úrnak, minden föld!” – visszhangozza ezt első vásár-  
nap antifonánk.



A liturgia első része, a *hitjelöltek liturgiája* (az ige-liturgia) az evangélium olvasása, hirdetése: Jézus Krisztus felszabadító üzenete köré épül. „Vigadjunk a mi szabadító Istenünknek” – adja meg a 3. vasárnapi antifona ennek az egységnek az alap gondolatát. Az apostoli és evangéliumi szakasz Isten „csodálatos műveit”, szabadító tetteit idézi fel, hogy a hit megsokszorozására, tettekben való megvallására mozgósítson. Az evangélium mégsem csupán emlékezés Jézusra, hanem – mint Schmemmann mondja – a feltámadt Krisztus eljövetele. Annak a Krisztusnak köztünk-léte, akinek szavát hallva ujjongtak az emmauszi tanítványok. A többször is felhangzó alleluja – ez a lefordíthatatlan szó – azoknak örömét akarja kifejezni, akik látják az érkező Krisztust: tudják, hogy jelen van.

Míndez azonban csak előzmény a menyegzős lakomához. A hitjelöltek liturgiája az Igének, Jézus Krisztusnak a történelembe érkezését idézi fel. Az Isten országát megnyitó lakoma eszkatológiai távlatát igazán csak az áldozat liturgiája (a *hívők liturgiája*) nyitja meg. Ebben a végidőt feltáró jellegben kell keresnünk a liturgia örömnepének igazi mélységét. Nem véletlen, hogy a bizánci liturgia másik ihletője – a menyegzős lakoma példabeszéde mellett – a *Jelenések könyvének látomása* (5,6–14): „Láttam, hogy a trón és a négy élőlény és a huszonegy vén közt ott áll a Bárány. Mintha leölték volna... Majd hallottam, hogy minden teremtmény, a mennyben, a földön, a föld alatt és a tengerben az egész világmindegyütt egyetemben ezt harsogta: A trónon ülőnek és a Báránynak áldás, tisztelet, dicsőség és hatalom örökkön-örökké! A négy élőlény így felelt: Amen, a vének pedig leborultak és imádkoztak.”

A meghajlások, hódolások rendje, a papi „fennhangok” (hangosan énekelt záróimák) dicsőítései és „örökkön-örökké”-je, melyre a hívek ament zengenek – mind-mind ezt az *eszkatológiai képet* akarják megjeleníteni. A szentatyák alap gondolata, hogy a földi liturgia az égnek vetülete megélése, „ábrázolása”, azaz emberi valósággá tétele. Az áldozat liturgiáját bevezető kerubének arról beszél, hogy a hívők a liturgia alatt titokzatos módon azonosulnak az angyalokkal, akik szüntelenül éneklék Isten dicséretét. Minden Krisztus újra-eljövetelére, parúziájára irányul. A mindenség Ura, Krisztus közeledik, angyaloktól körülvéve. Mindenkinél egész lényével az egyedül-lényegesre: a megtalált Ország kincsére kell tekintenie, félretéve minden földi gondot.

A keleti liturgia kulcsát tehát a történelmet megnyitó *jövőre-feszülés* adja. Szent Maximosz szerint az „Ajtókat, az ajtókat!” felszólítás nem a templomajtókra vonatkozik, hanem a történelem kapuira, amelyek bezárandók. Aki benn marad a templomban, kilép a történelemből. A hívő megvallja hitét, elmondja a Hitvallást, amelyben az érkező Isten-Országáról szól, majd – átvéve az angyalok szerepét – az Izajás megálmodta dicsőítést éneкли: Szent, szent, szent...

Így érkezik el a *Bárány áldozatának* újraélése. Mint már említettük, Kelet szemléletében az anafora (a mise-kánon) sokkal több az utolsó vacsora megismétlésénél, szavainak felidézésénél. Mindarról való megemlékezés,

„ami érettünk történt”. A modern bölcsező, Bloch szavával: emlékezés ez a „remény módján”, és nyugodtan mondhatjuk, *reménykedés emlékezés módján*.

## A Krisztus-esemény sodrában

Mint láttuk, keleti liturgiánk nemcsak nagycsüörtököt-nagypénteket tükrözi, hanem az Úr többi nagy megváltó tettét is. Ortodox szerzők tartózkodnak attól, hogy a liturgia egyes részeibe húsvét előtti eseményeket is belévetítsenek, görögkatolikus szertartástani hagyományunk viszont – mint látni fogjuk – *Krisztus egész életét* végigköveti a liturgia menetében.

És legyen szabad itt egy kis kitérőt tennem. Több, mint fél évszázada Budapesten, a Körponti Szemináriumban együtt tanultunk, latin és görög szertartásúak. Theologia sacramentális tárgy keretében tanárunk, Radó Polikárp atya, aki pedig épp a rubrikák nemzetközi híri nagymestere volt,<sup>10</sup> felvillanyozva szólt arról, hogy a szentmise rubrikákon alapuló értelmezését félretéve Odo Casel felvetette, hogy a mise Jézus egész életét idézi fel, nemcsak nagycsüörtököt-nagypénteket. Nos, hazai görögkatolikus gyakorlatunkban kialakult a szent liturgiának az az értelmezése, hogy a szent cselekmények során végig követhetjük Krisztus életének mozzanatait. Az édesapámék számára a két világháború között kiadott hivatalos liturgika-könyv csodálatosan kidolgozta ezt a szimbóllum-rendszert.<sup>11</sup> Amikor 1970-ben papszentelésem előtt álltam, ebből az alapműből készültem fel.

Miben is áll ez a párhuzam a Jézus-esemény és a liturgia között?

Kétségtelen, hogy az eukarisztia „létalapja” a feltámadt-megdicsőült Krisztus. Amint azonban éppen az evangelistákat semmi sem akadályozta meg abban, hogy a teljesség után ne tekintsenek vissza Jézus „előéletére” is, éppen így tesz a liturgia is: sorra veszi Jézus életének szinte minden mozzanatát.

Az eucharisztikus liturgia Keleten az előkészülettel, a *proszkomidával* kezdődik. A többdimenziós jelleg jól tükröződik már ebben az előjátékban is: egyszerre utal nagycsüörtökre, nagypéntekre, sőt az eszkatológiára is, mégis, ha a liturgia egészén belül akarjuk elhelyezni, úgy mondhatnók, hogy ez a liturgia *karácsonyi szakasza*. (Lásd: „A csillag megállapodék a hely fölött, ahol a gyermek volt”.)

Ezután elkezdődik a szentmise nyilvános része, annak is első egysége, a *hitjelöltek liturgiája*, amely – a II. Vatikánum kifejezésével – az ige-liturgiának felel meg. Liturgikus hagyományunk szerint a „kezdő áldás” vízkeresztre, a Szentháromság titkának feltárlására emlékeztet bennünket, hiszen ez után kezdte meg Jézus az Ország örömmüzenetének hirdetését. A katekumenek liturgiájában az a Názáreti Jézus jelenik meg, aki valamikor körbejárta a palesztínai falvakat, tanította kortársait.

Többdimenziójú a hívők liturgiájának első része, az áldozat liturgiája is. Az eucharisztia előkészített kenyérrel és borral megtartott ún. nagybemenet az anamnézis síkján Jézus virágvasárnapi bevonulását idézi fel, a

„részesedés” síkján azonban már végidei esemény: Kelet szemléletében a földi liturgia az Isten színe előtt zajló mennyi liturgia vetülete – és szerves része! Ezért hangozhat fel majd átváltoztatás előtt az angyalok győzelmi éneke, a Háromszorszent.

Az *utolsó vacsora felidézése* mintegy helyszíni közvetítés, de ahogy az maga is prófécia volt, előre mutatott nagypéntek áldozatára, ez történik most is: jelenné válik a megváltás többi mozzanata is. Érthető tehát, ha a görög liturgia és ennek nyomán a keleti teológia más összefüggésben látja a szerzés ígét, mint a nyugati. Az eltérés nemcsak abban van, hogy (mint már érintettük), Kelet nem akarja egyetlen mozzanatra leszűkíteni ezt a folyamatot, hanem abban is, hogy számára a lényeg, járulékok, átlényegülés evilági fogalmak, itt pedig éppen a nem evilági, a megdicsőült létrend tör be világunkba: maga Krisztus!

Ezután következik az áldozás, amelynek görög neve (*koinonia*) már maga is egyesülésre hív, ti. Krisztussal, a fővel, de a Krisztus-test többi tagjával is, a kegyelmi együtt-cselekvés síkján. A Bárány megtöretésével s a szent testnek a kehelybe való „beletemetésével” a nagypénteki, majd nagyszombati eseményeket idézzük fel. Ezután azonban már újra együtt a test és a vér, vagyis az áldozásban valóban az élő, a *feltámadt Krisztussal* találkozzunk. Az áldozás tehát Kelet szemléletében azoknak a megjelenéseknek a sorát folytatja, melynek során az apostolok – élükön Tamással – egészen a tapinthatóságig megtapasztalták Krisztus köztük-létét és – az emmausziak révén – felismerték a kenyértörésben.

A végbevitt Krisztus-mű azonban meghozta a *Lélek kiáradását* is, ezért itt, áldozás után előbukkan a pünkösdi elem is: „Vettük a mennyi Szentleket...” Kelet felfogása szerint az áldozás a „Szentlélek hitének teljességét” is jelenti. Nemcsak Krisztus testének-vérének vétele, hanem személyes pünkösdi is, a bérálás óta bennünk működő Szentlélek hatásainak felerősödése.

Az áldozásban teljesedik ki az az *eszkatológiai elem* is, amely szintén átszötte a liturgiát: a Szentháromság bennünk lakik, már „üdvözített minket”, valljuk pontosan úgy, ahogy Szent Pál arról beszél: Isten már feltámasztott és jobbjára ültetett bennünket.

Krisztus – mennybemenetele előtt – azzal búcsúzott el tanítványaitól, hogy a róla való *tanúskodásra* küldte őket. Ennek a parancsnak tesz eleget a liturgia, amikor áldozás után a világba küldi vissza a Krisztus-titkokban részesülteket („Békével távozzunk, az Úr nevében”). A liturgia nem tesz bennünket világon-kívüliekké. Krisztus, mint ígérte is, nem vesz ki bennünket a világból, hanem arra küld, hogy, mint ő maga is, adjuk oda magunkat a világ életéért. Ennek a küldetésre való felhatalmazásnak a pillanata a liturgia elbocsátója és (hazai gyakorlatunk szerint) végső áldása, mely Isten emberszeretetének továbbélésére és továbbvitelére szólít.

## Az üdvtörténet sodrában

Az időelem az eucharisziát az egyház liturgikus életének tágabb áramkörébe kapcsolja. Ezek a szerkezeti

elemek ugyanazokból az elemekből épülnek, mint a szűkebb értelemben vett liturgia (karácsony, nagyhét, húsvét, pünkösdi). Az eucharisztikus liturgia mindenelőtt szervesen ágyazódik a *nap megszentelésének* körébe. Lényegében minden nap az „előző napon” kezdődik, az alkonyati és esti zsolozsmával, majd a tárgyi napon a reggeli istentisztelettel és az imaórákkal folytatódik, ezek az üdvösségtörténetet idézik fel a maguk szimbólum-rendszerével, afféle „ádvettet” jelentenek annak a teljességnek a felidézése előtt, amit a liturgia jelent.

A nap megszentelésének köre azután maga is tovább mutat a *hét* nagyobb ciklusára, ahol a vasárnap a húsvét, a többi nap ennek előzménye és kiteljesítése, ez a ciklus pedig még tovább mutat a *liturgikus év* tágabb sugarú körére, amelynek keretében – a keleti szertartásban szeptember elsejével kezdődően – minden évben újraéljük a nagy üdvtörténeti misztériumokat: karácsonyig főleg az ószövetségi előzményeket, húsvétig és mennybemenetel ünnepéig a Jézus-történetet, pünkösdkor a Szentlélek kiáradását, a liturgikus év további része pedig „pünkösdi utáni” idő, amely mintegy átcsap a következő egyházi évbe is, s amely azoknak a titkoknak a feltárlása, melyeket Krisztus megváltása és a Szentlélek megvilágítása hozott meg számunkra.<sup>12</sup>

Az eucharisztikus liturgia végelemzésben ezt a folyamatot sűríti egyetlen szertartás keretében, „sejtszerűen” foglalja magába az üdvtörténet megélésének mindezeket a formáit. Másik oldalról: a nagyobb egységek ennek az „összejtnek” a mozzanatait bontják ki, tágítják a végtelenségig.

Az eucharisztikus liturgia további kontextusát jelenti, hogy a „szavak liturgiája” ezeryi szállal kötődik a *templombelső*, az *ikonográfia*, a *liturgikus mozgás*, öltözékek „metakommunikációs” rendszerébe. Csupán utalni szeretnénk rá: mindezek maguk is a keleti liturgia szerves részei, s ugyanabba az áramkörbe kapcsolnak bennünket, mint a szavakkal végzett liturgia. Ezek a szűkebb és tágabb összefüggések segítenek feltárni a keleti szertartású eucharisztikus liturgia belső tartalmát.

Eucharisziánk, liturgiánk a keleti lelkiség kulcsfogalmához: az üdvtörténeti *gondolkodásmódhoz* vezet el. Pontosán ez az *oikonomia* vagy ökonómia területe. A szó – éppenúgy, mint az ökumené – az *oikosz*, ház görög szóból származik. Az oikonomia eredetileg: háztartás. Ebből származik az ökonómia, az economy, a gazdaság szó és a közgazdaságtan modern tudománya is. De itt teológiai tartalmában szerepel. Az ökonómiát liturgiafordításunk úgy adja vissza, hogy üdv-gondozás: „Végrehajottad Atyád egész üdv-gondozását” – mondja a pap az amboni ima után.

Kelet tehát nem egyszerűen *teológiát* kíván adni, elvont beszédet folytatni Istenről, hanem üdv-ökonómiáját tárja fel a liturgiában. Ennek lényege, hogy nem egyszerűen azt keressük: milyen Isten önmagában, hanem, hogy mit is tett a mi javunkra. Korunkban kísértetiesen hasonló megkülönböztetésig jutott el Schillebeeckx is: vizsgálhatjuk, milyen Isten *in se*

(önmagában véve) és milyen *quoad nos* (számunkra).<sup>13</sup> Nem újdonság ez számunkra. Figyeljük meg Hitvallásunkat: Krisztus „értünk, emberekért” testesült meg, a szerzés igéi szerint teste „értünk” töretik meg, vére „értünk” ömlik ki. Ez az „értünk” történt jelleg az ökonómia, az üdvöngöztetés területe, amelyhez liturgiánk elvezet.

A görög liturgia végzése akkor lesz számunkra igazán gyümölcsöző, ha megpróbáljuk felidézni azt a teológiai háttérrel is, amelyből elősugárzik: a *Szentháromság végtelen emberszeretetét*, a Fiú megváltó és a Szentlélek megszentelő munkáját, amely bennünk is másokért-élésre sarkall.

### Az eucharisztikus egyháztan

A katolicitás nemcsak a sokféleséget foglalja magába. A katolikus szó a *holosz*, egész, teljes szóból származik (kata holon = az egész szerinti, ti. nem részleges, vö. holisztika, hologram). Az egyház sajátja, hogy legkisebb egysége sem „rész”, hanem minden részletében az *Egész* tükröződik, s az az *Egész*, ez a totalitás pedig nem más, mint az Igazság teljessége, a Pléróma, ti. maga Krisztus!

Kelet tehát a katolicitást nem annyira mennyiségi kérdésnek tekinti, vagy térben, kiterjedésben kívánja mérni, hanem *minőségi kérdésnek* tekinti: hozzá tartozunk-e Krisztushoz, vagy sem, krisztusiak vagyunk-e vagy sem. Ilyen értelemben *katolikus és ortodox* (igazhitű) azonos fogalmak.

Az egyház katolicitását leginkább az *eukarisztia titkához* hasonlíthatjuk. Épp ezért szokás a keleti egyháztan *eukarisztikus egyháztannak* is nevezni. Ez tehát azt jelenti: ahhoz hasonlóan, ahogy az eucharisztia legkisebb morzsájában vagy cseppjében is a *teljes Krisztus* van jelen, ugyanúgy az egyház egészében, a világegyházban, de minden rész-egyházban, egyházmegyében, egyházközösségben, sőt minden egyes hívőben a teljes Krisztus van jelen – feltéve, ha tanítását hűen fogadtuk be, és tetteinkkel róla tanúskodunk. Mérhetszerűen fontos ma ez a tétel ökumenikus szempontból is.

Annál is inkább jogos eucharisztikus egyházképről beszélnünk, mert az *egyház fókusza*, családi tűzhelye a liturgia. Teológiánk szerint az egyház a liturgikus közösségben válik valósággá, az eucharishtiában Krisztus teste formálja egyé a helyi és a kisebb-nagyobb közösségeket.

A Krisztushoz fűződő kapcsolat alapján Kelet szemlélete szerint az egyház természetesen nemcsak a Szentháromság képmása, hanem *Krisztus-ikon* is, hiszen Krisztus Teste, vagyis a megtestesülésnek térben-időben való meghosszabbítása. Érdekes felfigyelnünk: Szent Pál hamarabb nevezte az egyházat *Krisztus testének*, mint az eucharishtiát: „Testének, az egyháznak feje” (Kol 1,18), „tagjai vagyunk ugyanis Testének” (Ef 5,30). Az egyetemes Krisztus-test kohójában formálódik a Szentlélek templomává minden igazán hívő lélek.

Ebben a felismerésben az is benne van, hogy – Krisztushoz hasonlóan – az egyháznak is kettős természete van: isteni-kegyelmi és emberi oldala. Az egyház nem csupán társadalmi-szociológiai alakzat, még ha vannak is evilági feladatai, van szociális, karitatív feladatköre, hanem teandrikus, istenien-emberi, természetölötti valóság is. Ezért jó tudnunk, hogy az ősegyház misztika alatt nem az egyes emberek különleges lelki élményeit értette, hanem azt kereste, hogyan válik tapinthatóvá-láthatóvá Krisztus az egyház jeleiben és tagjainak napi cselekvésében.

Ezzel az ikon-jelleggel Kelet ugyanazt fejezi ki, mint amit a II. vatikáni zsinat abba sűrített, hogy az egyház maga is *szentségi jellegű*: Krisztus, az összesség nyomán *alapszentség*, amelyből kinő a hét szentség hetes hajtása. A szentségekhez természetesen társul Keleten az ikonográfiai és az egyéb művészeti ágakban megvalósuló megjelenítés is, hiszen ezeknek is ugyanaz a rendeltetése: láthatóvá, tapasztalhatóvá tenni a Láthatatlant, a Felfoghatatlant.

Bár az egyház csupán Jel, előrejelzés, és még nem beteljesedés, igazi lényegét mégis az adja, hogy egész valójával a végidőre, a beteljesedésre, a *mennyországra* mutat előre. A szentek közössége (a *communio sanctorum*) Kelet felfogása szerint csak az üdvözültek közösségében válik teljessé. Bár a liturgia – Szent Pál nyomán – *mint szenteket* szólítja meg a hívőket (Szentség a szenteknek!), rögtön helyesbít: Egy a szent, egy az Úr: Jézus Krisztus! Szentekké csak akkor válhatnak az egyház tagjai, ha majd részesednek Krisztus dicsőségéből. Az átités, a teózis az egyháztannak – az eucharishtiát középpont állító egyháztannak is – végső következtetése.

Cselényi István Gábor

### JEGYZETEK

- 1 MIHÁLYI G., Az Egyház liturgikus élete, in *Teológiai Kiskönyvtár*, Róma, 1980, 38.
- 2 COX, H., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, Collier Books, 1965.
- 3 COX, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern*, New York, Simon & Schuster, 1984. 47–54.
- 4 MEYENDORFF, J., *Krisztus az ortodox teológiában*, Budapest, 2003, 310.
- 5 NOCKE, F.-J., „Részletes szentségtan”, in SCHNEIDER, Th. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Budapest, 2002. 301.
- 6 JUNGSMANN, J.A., A szentmise. Teológiai és lelkipásztorai áttekintés, Budapest, 1977. 310.
- 7 SCHMEMMANN, A., *Pour la vie du monde*, Paris, Cerf, 1969. 9.
- 8 BAÁN I., „Eucharisztikus teológiák Keleten és Nyugaton”, *Athanasiana 47*, Szent Athanáz Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2018, 92.
- 9 SCHMEMMANN, i. m. 78.
- 10 RADÓ P., *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, Roma – Freiburg . Barcinone 1961.
- 11 SZÁNTAY-MELLES-KOZMA, *Görögkatolikus szertartás taniskolai és magánhasználatra*, Budapest, 1924.
- 12 Hasonló megoldásig jut el a zsinat utáni nyugati liturgia-teológia is, ld. MIHÁLYI, i. m., 183–199.
- 13 SCHILLEBEECKX, E., *Christ the sacrament*, London 1963, 102.



# Demokrácia, emberi jogok és társadalom – iszlám és modernitás – szereplők, viták és perspektívák

*„És olyan közösség váljék belőletek,  
amely felhív a jóra, megparancsolja, ami helyénvaló  
és megtiltja, ami elvetendő.  
Ők azok, akiknek jól megy (majd) a soruk.”  
(Szúra 3,104.)<sup>1</sup>*

---

Először a kortárs kihívásokról fogok beszélni: a globalizáció fogalmáról, a modernitásról és néhány híres szlogenről. Később bemutatom a Shari'a megváltozott koncepcióját és annak kapcsolatát a modern állammal, valamint az iszlám gondolkodás alapelvet, nevezetesen: a közjót. A további megfontolások a családot, a feminista mozgalmat és a társadalmat érintik. Fő célom a modern muzulmán akadémiai gondolkodás ismertetése néhány híres tudós véleményén keresztül, és betekintést adni a mai problémákba.

A téma kiterjedt és az élet több szempontjára vonatkozik, ezért munkám szükségszerűen tartalmaz bizonyos tökéletlenségeket, mint a perzsa arabeskék – csak Isten teremthet tökéleteset. A szöveg alapját a KU Leuven Egyetemen folyó modern muszlim gondolkodók kurzusára irányuló kutatásom szolgálta. Szeretném felajánlani ezt a munkát a névtelen Isten együttes keresése érdekében, és köszönetet mondani professzoraimnak: Emilio Plattinak és Mehdi Azaieznek.

First I shall discuss about contemporary challenges: the concept of globalisation, modernity, and some famous slogan. Later on I shall present the changed concept of Shari'a and its relationship with the modern state, and the basic principle of Islamic thinking, namely: the public good. The further considerations will subject the family, the feminist movement, and the society. My main aim is to introduce the modern Muslim academic thinking through some famous scholar's opinion, and to shed some light into the problems of nowadays.

The topic is extensive and ramifies into several aspects of life, therefore my work necessarily contains some imperfection, as the Persian arabesques – only God can create perfect. My research for Modern Muslim Thinkers course in KU Leuven University served as a basis of the text. I would like to offer this work for seeking the unnameable God together, and as a thanksgiving to my professors: Emilio Platti and Mehdi Azaiez.

---

## Bevezetés

Egy pakisztáni filmdráma végén (Khuda Kay Liye, 2007.) két müezzín együtt recitálja az imádságra hívást. Az egyikük tradicionális öltözetben van, a másik baseball sapkában. Mi történik napjaink muszlim társadalmában?

A 21. század elején a világ meghatározó változásokon ment keresztül, mely a technika nagyütemű fejlődésében, és egy kultúrákat összekötő világháló kialakulásában ragadható meg leginkább. Szabadság moraja, korrump rendszerek alóli felszabadulás óhaja és demokratikus rendszerek utáni vágy visszhangzik a muszlim területekről számtalan fórumon keresztül. „Egy egyetemes civilizáció kezdett el kifejlődni, melyben különböző társadalmak szolgálnak egymásnak vonatkozási pontként. A folyamat kellőképp aláaknázza a hagyományos társadalmak fundamentumát”.<sup>2</sup> A marokkói filozófiaprofesszor és kritikus, MOHAMMAD ABED AL-JABRI (1935–2010) kategorikusan kijelenti, hogy a muszlim világnak a demokrácián alapulva kell újjászületnie, és a fejlett Nyugattal egyen-

rangú politikai tényezővé kell válnia.<sup>3</sup> Hasonló véleményt olvashatunk SEYYED HOSSEIN NASR (1933–) könyvében, aki szerint „a muszlim értelmiség nem élhet egy pszichológiai és kulturális értelemben vett alsóbbrendű állapotban”. Már-már próféta hangvétellel kifejezi azon meggyőződését, hogy az egyesült „ázsiai hagyományok” képesek közvetíteni az Isten bölcsességét, és gyógyírként szolgálhatnak a modern kor sok bajára.<sup>4</sup>

Az Iszlám-tudományok ismerőjeként életét a vallásközi párbeszédnek szentelő IBRAHIM M. ABU-RABI (1956–2011) úgy látta, hogy a modern muszlim gondolkodók főként két nagy kérdéskörrel foglalkoznak: a dekolonizációval és a politikai függetlenséggel. Ezen túl ilyen kérdések várnak még megválaszolásra:

– Mi következik az említett politikai függetlenedés után?

– Mi fog történni a népe sséggel a felszabadulás után azokban az országokban, ahol óriási demográfiai robbanás történt?

– Vajon a vidékről a városokba és más országokba való migráció legfőbb kiváltó oka a gazdasági fejlődés hiánya?

– Vajon a demokrácia hiánya a muszlim világban pusztán belső tényezőknek köszönhető?

Vajon a regnáló elit érdekelt a társadalom demokratisálásában?

– Vajon a Perzsa-öböl menti országok kellőképp modernizálódtak a kapitalista érdekeltségeknek köszönhetően?

– Mi lesz Izraellel és támogatójával az Egyesült Államokkal a muszlim világ közepén?

– Az Iszlám vallás eredetétől kezdve hozzájárult a muszlim világ városiasodásához és modernizálásához. Mi a vallástudományok jelenlegi státusza a modern Iszlámokban?

Ezek hát napjaink tudósainak életbevágó kérdései.<sup>5</sup> Hasonló probléma lehet az értelmiség elvándorlása is, hiszen sok tudós vándorol Nyugatra a jobb lehetőségek reményében, a politikai elnyomás elől vagy pusztán a jobb életkörülmények reményében. Abu-Rabi például a palesztinai Názáretben született, és elismert Kanadai professzorként fejezte be életét. A szintén fentebb említett Nasr pedig Teheránban született, és Washingtonban az Iszlám-tudományok emeritus professzoraként ma is számos könyv és cikk szerzője.

Jelen tanulmány azt a célt tűzi ki, hogy az olvasónak bepillantást adjon napjaink eleven diskurzusába olyan témákat illetően, mint például a muszlim jogrendszer, a demokrácia, a politikai vezetés, a társadalom, a nők szerepének kérdésköre, mindezt a kortárs nemzetközi szakirodalom alapján, számos kiváló tudós meglátásain keresztül. Habár a téma átfoghatatlanul nagy, és egy emberélet is kevés a különböző politikai, társadalmi, antropológiai és vallási komponensek összefüggésének megértéséhez, arra szerényen mégis vállalkozhatunk, hogy felkeltsük az érdeklődést, és az olvasót az érintett témák továbbgondolására sarkalljuk

A hagyomány szerint az arab szönyegek mindig tartalmaznak valamilyen hibát a mintázatban, hiszen – mint mondják – „csak Isten tud tökéleteset alkotni”. Később látni fogjuk, hogy eszményi, megvalósított vallás, jogrend stb. nem létezik és sohasem létezett, és az idealizmus mindig valamilyen túlkapáshoz vezet még a jóakarató embert is. Miközben a tökéletlen szövegek képe meghagyja az olvasót a beteljesülhetetlen elfogadásában, a kavargó színek és minták feletti gyönyörködés magával ragadó lehet. A felvillantott témákra efféle mintákként tekintünk, bármiféle rendszerépítési kísérlettől mentesen.

Katolikus keresztény teológushallgatóként még egy szempontot tartottam fontosnak, nevezetesen az előítéletektől mentes, kíváncsi párbeszéd előmozdítását. Nicolaus Cusanus *De Pace Fidei* című értekezése<sup>6</sup> nagy hatást gyakorolt rám, és meglátásom szerint, az „értelem egében” közösen valóban eljuthatunk bizonyos igazságok felismerésére, de előtte a kölcsönös megismerés vágya kell, hogy hajtson bennünket, és megismeréseink ütköztetése (*contraferentia*).<sup>7</sup> Legyen ez a tanulmány szerény

jel az érdeklődésre, mellyel a nyugati ember figyel, és meghívó a gyümölcsöző dialógusra mindenki számára.

## 1. Shari'a: remény vagy eszköz?

Számos politikai mozgalom fogalmazta meg igényét a *Shari'a* alkalmazásával kapcsolatban. „*Tad-bīq ash-Sharī'a*” – alkalmazni a *Shari'át* –, ez a követelés napjainkig megmaradt. Úgy tűnhet, ez egy reiszlamizációs törekvés<sup>8</sup>, mely lényegét tekintve a Nyugat kulturális inváziójával veszi fel a harcot, és egy ellentétes modernitás-modellként szolgálhat.<sup>9</sup> Bizonyos körökben a dzsihád jelentése kiszélesedett, és elkezdtek abban az értelemben használni, mint „erőfeszítés”, amely a nyugati kulturális invázió ellen irányul. Muszlim reformerek és aktivisták gyakori szlogenje a következő: „*al-Islām huwa al-hall*” – az Iszlám a megoldás. Ennek a jelszónak a zászlaja alatt ezek a csoportok úgy gondolják, hogy csak az iszlám jogrendszer képes napjaink összes kihívására válaszolni.

Az 1970-es években iszlamista csoportok még világszerte a *Shari'a* és jogtudomány (*fikh*) érvényesítéséért küzdöttek a muszlim országokban. Hamar felismerték azonban, hogy lehetetlen visszatérni a kolonizáció előtti állapotba. Ezek a csoportok számos eltorzított és összefüggéseitől megfosztott jogi ötlettel álltak elő, mint például a *hudud* büntetés<sup>10</sup> visszaállításával. De ide tartozik a tolvaj kezének levágása is, melynek értelmezésénél figyelembe kell vennünk, hogy az Iszlám előtti Arábiában nem voltak börtönök, ahová a vétkest bezárhatták volna, ezért ott helyben kellett megbüntetni az illetőt. Az ilyen jellegű büntetések célja ezért az volt, hogy a tettest megfélemezték, bűnös magatartását pedig észrevehetővé tegyék a társadalom számára. De vajon követhetjük-e ezt a szokást egy olyan társadalomban, melyben a börtönök már biztosítottak? „Kerüld a *hudud* büntetést kétség esetén” – így szól a muszlim joggyakorlat egyik alapelve. Az alkohol sem önmagában rossz, viszont ha valaki túl sokat iszik, az növeli annak az esélyét, hogy sérülést és bajt okoz, ezáltal a bűn elburjánzik. Ezért közös felelősség megakadályozni a személyt abban, hogy túl sokat igyon, és az is közös érdek, hogy figyeljenek erre az emberre. Nemcsak az aktuális bűn, de a megelőzés is rendkívül fontos, így jöhet létre egyfajta profilaktikus etika. A legfőbb cél a közös jó, és a *Shari'a* minden egyes törvényének célja a hívő gyülekezet (*umma*) megfertőződésének elhárítása.

Vagy vegyük a hittagadás példáját. A Korán szerint nincs mód erőszakhoz folyamodni hit kérdése kapcsán. Nincs lehetőség mások meggyőzését irányítani. Ellenben a muszlim jogtudósok halálbüntetéssel sújtják az aposztatát. Miért? Abu Bakr idejében a hittagadó magával az állammal és a társadalommal harcolt, nemcsak a vallással. Amikor a muszlim közösség terjedni kezdett, minden környező nép ellenségnek számított. A muszlimok számára az állam egységesítő ereje és hordozó alapja a vallás volt. Ha valaki megtagadta a hitet, az az ellenséggel való szövetekezés, sőt, a kémkedés jele lehetett!

Egy érdekes kérdés merül fel akkor, ha megnézzük, hogy hogyan alkalmazzuk a *Shari'a*-t a modern gazdasági viszonyok között. Mi legyen a bankszámlákkal, vállalatokkal vagy a hitelekkel?<sup>11</sup> A legtöbb szabály teljesen más történelmi és gazdasági környezetben született, hovatovább mindegyik jogszabály szigorúan ellenzi a vagyoni felhalmozását. Elmondható, hogy rendkívül fontos megkülönböztetni a *Shari'a* szellemével ellentétes megoldásokat és azokat a dolgokat, amelyek egyszerűen még nem léteztek a születő *Shari'a* idejében. Míg az előzők egy ilyen erkölcsi rendben károsnak minősülnek, addig az utóbbiak minden bizonnyal gazdagíthatják a muszlim jogi gondolkodást.

A *Shari'a* teljes alkalmazása mindig csak egy jövőbe vetített cél, egy álom volt. Al-Jabri rendkívül tanulságos könyvében tuskodik ez ellen a törekvés ellen, hiszen szerinte a *Shari'a* sosem lehetett teljes egészében alkalmazni, sem a Próféta idejében, sem pedig később, hiszen az egy folyamatos fejlődésen ment keresztül. „Amikor majd a muszlimok a Holdon, vagy az űrben járnak, vagy egy marsi ültetvényen öntözik a növényeket, vajon nem a *Shari'át* fogják alkalmazni egy sokkal szélesebb skálán, mint amilyen a múltban történt, vagy akár ebben a pillanatban?”<sup>12</sup> Ebben a világban kész *Shari'a* nem létezik, ezért nem is lehet soha teljesen alkalmazva.<sup>13</sup> ABDULLAH AHMED AN-NA'IM (1946–) is osztja ezt a véleményt.<sup>14</sup> Úgy gondolja, hogy egy állam sohasem építheti be életébe tökéletesen az isteni jogot, mivel egyrészt az állam történelmi konstrukció, melynek sosem hiánytalan, sosem tökéletes a politikai felépítése. Másrészt az iszlám egy folyamatos üzenet Istentől,<sup>15</sup> ezért az állam, amely objektív, idealizált és dekontextualizált *Shari'ára* építi jogrendjét mindig hamis igényeket támaszt. Amit egy állam alapvetően megtehet, az ilyen értelemben mindig szekuláris. Az állam a jellegénél fogva nem tehet semmilyen vallásosat vagy iszlámot.<sup>16</sup> A szudáni születésű tudós tehát megkülönbözteti az Államot és az Iszlámot. Ez a distinkció azért is lényeges, mert ez alapján az embereket meg kell hogy illesse a vallásszabadság (amely még azt az értelmezési lehetőséget is fenntartja, hogy valaki akár hitetlen legyen)<sup>17</sup>. Ilyen elvek alapján akár biztosíthatók az emberi jogok és a politikai sokszínűség is, melyek a demokrácia sarokkövét képezik. An-Na'im felfogásában a társadalmi élet alapja egy szekuláris állam.<sup>18</sup> De mit mondhatunk a politika és a vallás közötti kapcsolatáról? Hiszen teljes semlegességet vallás dolgában elérni lehetetlenség. A vallás értékeinek a társadalom polgárain keresztül kell megmutatkozniuk, nem pedig elvont jogi személyeken és politikai létezőkön keresztül.<sup>19</sup> A *Shari'a* megkövesedése és hanyatlása tehát a polgárokon múlik (alulról-felfelé szerveződés). Az állam nem határozhatja meg, mi a *Shari'a* illetve mi nem az,<sup>20</sup> ez ugyanis a *Shari'a* lényegének összeomlását idézheti elő.<sup>21</sup>

## 2. Szekularizáció, vezetés

Abdullah Cevdet (1869–1932), a török *Ictihad* nevű újság szerkesztője, szabad gondolkodó, és ideológus

Atatürk forradalmát<sup>22</sup> méltatva így fogalmazott: „*Nincsen másik civilizáció, a civilizáció európai civilizációt jelent, és annak összes rózsájával és tuskéjével importálni kell*”.<sup>23</sup> Habár ez a megközelítés bizonyosan megfelel az európai vívmányok sötét oldaláról, jól reprezentálja a kor messianisztikus várakozásait. Európában a szakrális mindinkább háttérbe szorult egy olyan igény rovására, melynek alapja az, hogy az ember, kivonva magát az élő istenkapcsolatból és vallási tradíciókból, magát és saját értékrendszerét állítsa a kozmosz középsébe. Habár ez szögesen ellentmondani látszik az iszlám számára oly fontos alávetettség-tapasztalatnak (ti. az Istennek való alávetettségnek), mégis, számos muszlim gondolkodó programként hirdette meg a szekularizáció szükségességét.

„*Generációk hittek naivan abban, hogy elég lesz a nyugati civilizációk sikerének receptjét átvenni és a muszlim országokban alkalmazni azt. A szekularizáció egy volt ezek közül az összetevők közül*”.<sup>24</sup> – állapítja meg a híres algériai iszlámkutató MOHAMAD ARKOUN (1928–2010). Azonban Abed al-Jabri szerint a szekularizáció fogalma az arab országok tekintetében értelmetlen, csakúgy, mint reneszánszról beszélni ugyanott, mivel ezek a koncepciók „*teljesen különbözőek a hagyományos iszlám szerint*”.<sup>25</sup> Ezen kívül, míg Európában a klérus közvetített Isten és a laikusok között, addig ilyen jellegű közvetítés nem található az iszlám hagyományban. A marokkói filozófusprofesszor azt javasolta, hogy távolítsák el a szekularizáció szót a muszlim szótárakból, és helyettesítsék a demokráciával és a rációval. A racionalitás szó számára egy éles kritika a vehemens és fanatikus politikai vezetés ellen. Mások ellenben nem vitatják a kifejezés létjogosultságát és bátran használják azt. Ilyen például a kortárs tunéziai politikus és aktivista RACHID AL-GANNOUCHI (1945–), aki az állítja, hogy „*inkább élne egy szabad és szekuláris államban, mintsem egy olyanban, amely az Iszlám egy elnyomáson alapuló hatalmát gyakorolja*”.<sup>26</sup> Al-Jabri számára a probléma gyökere az állítólagos dichotómia az állam és a vallás között. Ez elrejti a valós problémákat, és alternatív problémákat hoz létre. Hangsúlyozza, hogy minden egyes országot külön-külön kellene vizsgálódásunk tárgyává tenni. „*Az arabok földje nem egy ország, nem is egy társadalom, hanem számos ország és társadalom*”.<sup>27</sup> Voltaképpen azt reméli, hogy ezek egyesülnek majd valamikor, és ebben a folyamatban a szekuláris társadalom kialakulásának döntő jelentősége van. Figyelmeztető szavai az általánosítás veszélyeiről józanok, és elgondolkoztatóak.

Hasonlóan fontos téma az egyes országok vezetése. „*Soha nem emeltek annyiszor kardot vallási ügyekben, mint ahányszor a vezetők személyével kapcsolatban minden korban*”.<sup>28</sup> Fontos tudnunk, hogy a Korán és a profétikus hagyományok semmilyen javaslatot nem tartalmaznak a vezetésre vonatkozóan. Habár a Korán nem ad ötleteket a kormányzás struktúrájára, az alapelvek kibonthatók. Az engedelmesség aktusa, mint a muszlim identitás tengelye, a társadalom alapja. A másik alapelvek a kölcsönös megbeszélés (*al-Shura*). Mohamed meg-



hagyta a lehetőségét, hogy halála után a politikai vezető (kalifa) megbeszélés alapján válasszák meg.

A legtöbb esetben politikai érdekeltségek rejtőznek a vallás álarcá mögé. Hogy a politikai hatalomelfogadtatásának ettől a manipulatív és eltorzított formájától meg lehessen szabadulni, meg kell különböztetni az autoritás két fajtáját, a lelkit és a világit. Napjaink küzdelmei is inkább a vezetők személye, nem pedig a tanok különbözőségének nevében folynak, ahogyan például az iszlám első évszázadaiban.

Az antik korban az állam vezetőjének isteni tulajdonságokat tulajdonítottak. Al-Jabri rámutat arra, hogy a Korán szerint az egyetlen király Allah. Szerinte a döntés, hogy Bani Sa'idah lugasában a követők kijelöljenek egy utódot, tisztán politikai döntés volt.<sup>29</sup> A kalifa dolga volt az ügyek intézése, és a törzsek vezetése Mohamed halála után. Tudva levő, hogy az első kalifa, Abu Bakr kezdetben csak egy „részmunkaidős” kalifa volt, aki idejét kereskedéssel töltötte.<sup>30</sup> Egy híres hadisz<sup>31</sup> szerint a Próféta egyszer rossz tanácsot adott a pálmafák beporzásával kapcsolatban, amittől a növények nem hozták meg a kívánt termést. A parasztok siránkozására ez volt a válasz: „Ti sokkal jobban értesültek vagytok a világi dolgokról”.<sup>32</sup> A történet rávilágít a spirituális és a materiális dolgok közötti természetzerű különbségre. Említésre méltónak tartom EBRAHIM MOOSA és SHERALI TAREEN értelmezését, akik szerint a Próféta halála után annak „politikai teste” folyamatosan betagozódott a sáfár-szerepkörbe (kalifa a szunnitáknál vagy imám a síitáknál), „morális teste” pedig a szóbeli hagyományokba.<sup>33</sup>

A síiták szerint a vezető, az imám olyan, mint egy félisten, akinek parancsa megkérdőjelezhetetlen. Az elrejtett Tizenkettedik Imám feltűnése kötelezi a síitákat, hogy átvegyék a politikai uralmat. Egészen addig csendben maradnak, politikailag illegitim uralkodók alatt.<sup>34</sup> A kortárs síita gondolkodásban van néhány tudós, aki vitába száll az imám tévedhetetlenségének eszméjével. Ők párbeszédre és kérdésfelvetésre ösztönöznek. ABDOLKRAIM SOROUGH (1945–) arra bátorítja az embereket, hogy találják fel magukat, és utasítsák el azt az iszlámot, ami az emberekre felülről telepszik rá.<sup>35</sup>

A politikai elképzeléseket az *umma* közös javára kell alapozni, „arra a szocio-spirituális entitásra, amelynek léte nem függhet semmilyen politikai rendszertől”.<sup>36</sup> Éppen ezért a muszlim társadalomnak olyan uralkodási alapelvek után kell kutatnia, amelyek számításba veszi a transzcendens Istent.

### 3. Demokrácia és Nyugat

A sokat emlegetett Mohammad Abed al-Jabri szerint a közös jólét felé vezető egyetlen út a demokrácia. Habár kiemeli, hogy a demokrácia fogalma folyamatosan változik, lehet találni néhány meghatározó és maradandó alapelvet. Ilyen például a szabadság emberi joga, az egyenlőség, az irányító intézmények és a többség hatalma a kisebbség felett. A demokrácia születése a muszlim országokban kétséget kizáróan fájdalmas lesz, mivel

először fordul elő a történelemben. Azt írja, olyan lesz, mint az orvosi kezelés. Nem tudni a diagnózist pontosan, de a műtétet el kell kezdeni. Nem elég teoretikusan, valós beavatkozás szükséges. A professzor tanítványai néha viccesen megjegyzik, hogy számára a demokrácia fogalma afféle „mágikus talizmán”. Könyvét olvasva nekem is hasonló benyomásom támadt. Ironikus, hogy Al-Jabri egy évvel az Arab tavasz kezdete előtt halt meg, és nem kísérhette figyelemmel a körülbelül 190 ezer ember halálát követelő eseménysorozatot.

A kiváló indiai költő és muszlim filozófus SIR MUHAMMAD IQBAL (1873–1938) úgy gondolja a demokrácia nem feltétlenül a demokrácia nyugati formájával egyenlő. Különösen nem az iskolázottsági szinttől függetlenül megvalósítható. „A demokrácia csak azoknak való, akik eléggé tanultak ahhoz, hogy tudják, hogy mire adják szavazatukat”.<sup>37</sup> Ide kapcsolódik PATRICIA CRONE (1945–2015) orientalista, történész gondolata, aki szerint, míg a nyugati politikai gondolkodás előszeretettel az emberi jogokra és a szabadságra helyezi a hangsúlyt, addig a muszlim politikai gondolkodás inkább a hatalomra és az engedelmességre.<sup>38</sup> Talán ezért olyan nehéz a muszlim társadalmaknak mit kezdeniük a demokrácia nyugati modelljével.

Olasz-belga származású professzorom EMILIO PLATTI (1943–), *Islam, friend or foe* (Iszlám, barát vagy ellenség) című könyvében idézi SYED ABUL A'LA MAUDUDI (1973–1979) muszlim filozófust, újságíró, aki a nyugati demokrácia és a muszlim gondolkodás közötti feloldhatatlan ellentétek forrását az alábbi három tényezőben jelölte meg. Először is a *nacionalizmusban*, melyben a legitimitás legvégső alapja az ország, nem pedig az emberi méltóság Istenben gyökerező egysége. Másodszor a *demokráciában*, ahol a törvényeket a hatalmon lévők érdekeinek megfelelően hozzák meg, nem pedig az igazság és igazságtalanság közötti különbségtétel alapján. A harmadik ok a *vallás hiánya az állam életében*. A nyugati társadalmakban az emberek az etika és a felelősségvállalás helyett egyéni érdekeltségeik szerint élnek. Maududi szerint „a Nyugat és az iszlám homlokegyenest szemben áll egymással, szellemiségéből, eszközeiből és céljából kifolyólag”.<sup>39</sup> A nagy hatású gondolkodó már 1934-ben „civilizációk összecsapásáról” (*clash of civilizations*) beszélt.<sup>40</sup> Érdekes következtetésre jutott egy '50-es években történő amerikai látogatása alkalmával: „a nyugati férfiak és nők vezető szerepe hanyatlóban van, de nem azért, mert a nyugati kultúra anyagilag szegény lenne, vagy éppen gazdasági és katonai ereje gyenge lenne. A nyugati rendszer kora elsődlegesen azért járt le, mert az híján van azoknak az életadó normáknak és értékeknek, melyek az emberiség vezetésére képesé tennék”.<sup>41</sup>

Vannak azonban jóval keményebb hangok is a muszlim modernitás eszmeáramlatában. SAYYIB QUTB (1906–1966) egyiptomi extrém exkluzivista gondolkodó szerint kétféle civilizáció létezik: Iszlám, valamint tudatlan/istentelen (*dzsahili*). Qutb elutasított mindenfajta közeledést, és a középkori nagy arab filozófusokat (pl.: Ibn Szína) a görög szellem által megfertőzöttnek tekintette. Qutb gondolatait a *World Trade Centert* ért támadás

egyik ideológiai forrásának tartják. Habár nem élte meg a kapitalista világrend szimbólumának ledőlését, de azt mindenképpen az emberiség felszabadításának jeleként értelmezte volna, hogy aztán megszülethessen egy Isten uralkodásán alapuló világrend.

Láthatjuk milyen széles a skála a Nyugatot teljes egészében elutasító, és egy saját alternatívát elképzelő, illetve a Nyugattal szimpatizáló muszlim gondolkodók között. Hogy melyik út a kedvezőbb, azt nem tudjuk, de a Kairót számtalanszor látogató, domonkos szerzetes szerint a Qutb által hirdetett út nem hozott mást, csak katasztrófát. „A gyors változás hiú remény maradt (...), az egész mozgalom csak szörnyű tragédiát okozott”.<sup>42</sup> A muszlim országok megfosztják magukat legjobb lehetőségeiktől, ha nem lépnek kapcsolatba más kultúrákkal. Emilio Platti szerint a kérdés nem az, hogy: Iszlám és Nyugat, hanem, hogy iszlám és globalizáció. A Maududi- és Qutb-féle ideológiai keret megfosztja az iszlám közösséget a dinamizmustól és egy abszolút államot istenít. Ez adhat alapot arra, hogy az iszlámra nyugaton, monolit kőtömbként tekintsenek, letagadva fejlődését és sokszínűségét.<sup>43</sup> Az iszlámra a politikai formák folytonos változásának tudatában kell tekintelnünk, történelemtudományos nézőpontból, a globalizáció folyamatát is szem előtt tartva.

#### 4. Társadalom és emberi jogok

Az egyiptomi szuper költségvetésű film, a *The Yacoubian Building* (2006) nagyon élethűen ábrázolja napjaink iszlám társadalmait, különösen Kairóét. A kritikusok nagyrészt a homoszexualitás szerepére koncentrálnak, amelyet először ábrázoltak a muszlim filmtörténet során. Mindazonáltal a film olyan témákat is érint, mint például az alkohol, a társadalmi ranglétrán alacsonyabban lévők bántalmazása, a cenzúra, a többnejűség, a származáson alapuló ítélkezés, a kapcsolatok szerepe a munkavállalásban, a Nyugat, mint idea (Párizs), a terrorizmus stb. Kairó helyzete nem kivételes, napjaink muszlim társadalmainak mintája. De hogyan lehetséges a szekuláris Európában megfogalmazott emberi jogokat egy vallásos muszlim társadalomban alkalmazni?

Al-Jabri szerint azok az európai filozófusok, akik ezeket a jogokat kezdeményezték, nem magával a vallással helyezkedtek szembe, hanem azzal az úttal, ahogyan az egyház a vallást gyakorolta.<sup>44</sup> Az emberei jogok egyetemessége az a kiindulópont, ahonnan alkalmazhatóságukat minden környezetben magyarázni lehet, hiszen alapvető emberi szükségleteket védelmeznek. A különbségek nem ezekből az alapszükségletekből erednek, hanem a másfajta szociális, gazdasági, politikai és intellektuális körülményekből.<sup>45</sup> Ahogyan fentebb láthattuk, az emberi jogokkal ellentétesnek látszó cselekedetek, mint például egy tolvaj kezének levágása, vagy egy hittagadó kivégzése a *Shari'a* egy aktuális szabálya félreértelmezésének tudható be. A *Shari'a* nemcsak, hogy összeegyeztethető az emberi jogokkal, de azok kölcsönösen átjárják egymást. A muszlim társadalom kommunális jellege megköveteli,

hogy az egyes személyek áldozzák fel természetes jogaikat a közös akarat oltárán, hogy aztán egy meghatározott csoportosulás, amely ezekkel a jogokkal foglalkozik, rendszerezze őket, és visszaadja az embereknek valamilyen módon. Az élet Isten ajándéka, és a Korán parancsolóan fejezi ki az élet szentségét. Ha megölnek egy embert, az egész emberiséget gyilkolták meg. A *Shari'a* szigorúan korlátozza a határok átlépését háborús helyzetben.<sup>46</sup>

Az élet szeretete az Iszlám szerint emberi jog. A földi lét ösvény az örökkévalóságba és Allah jóságának jele. Minden megengedett, ami nem tiltott és nem veszélyes az egyén és a közösség számára. Egy hadisz így fogalmaz: „Ha Allah jóléte biztosított számodra, tedd az ő jóakarátát láthatóvá magadon”. A vallásszabadsággal kapcsolatban a Korán ezt mondja: „Nincs kényszer a vallásban!” (Szúra 2,256.). Ha visszatérünk a forrásokhoz, és szemügyre vesszük őket, láthatjuk, hogy a zsidók jelenléte Medinában megmutatja egy másfajta istentisztelet gyakorlásának lehetőségét a muszlim közösség mellett. An-Na'im álláspontját követve a szekuláris állam feladata a vallásszabadság biztosítása, és annak a megakadályozása, hogy az emberek nagy tömegét valamilyen vallásra kötelezzék.

A tudáshoz való jog egy másik emberi jog az iszlám-ban, amely egyúttal kötelessége is a hívőknek. Egy hadisz egyenlőségjelet tesz tudatlanság, valamint a bormámor és a házasságtörés közé. A tanulás férfi és nő, szabad ember és rabszolga joga, azaz „mindenki joga”.<sup>47</sup> A Korán minden embert egyenlőként kezel bőrszínre, nyelvre, törzsre és nemzetre való tekintet nélkül. A sokszínűség Allah nagyvonalúságának jele. Egy hadisz szerint „a vélemények különbözősége az emberek között kegyelem”.<sup>48</sup> Ez egy egészséges sokaság, ami segíti a megegyezést, és megnyitja az utat a kreativitásra. A konszenzus (*idzsmá*) a vezetők kötelessége és a vezetettek joga.<sup>49</sup> Az egyenlőség nem uniformizmust jelent, ahogyan al-Zamakhshari középkori muszlim tudós mondja: „a leginkább tiszteletben álló közöttetek a legkegyesebb, ne a legelőkelőbb legyen. Kegyesség pedig a jótetteket jelenti”.<sup>50</sup> Megint csak gyönyörű képekkel fogalmaz egy hadisz, amikor azt mondja, hogy „az emberek egyenlők, mint a fésű fogai”.<sup>51</sup> Megkülönböztetés és preferencia kizárólag a szolgálat mértékén alapulhat.

A Próféta idejében a rabszolgaság intézményének teljes eltörlése nem volt lehetséges a történelmi, gazdasági és szociokulturális viszonyok miatt. Egyébként a rabszolgaság eltörlése teljesen összeegyeztethető az iszlámmal.<sup>52</sup> A Korán védelmezi az elnyomottak jogait. Az egész muszlim társadalom eredetileg családok, szomszédok, céhek kiterjedt hálózata, mely gondoskodik a szegényekről, özvegyekről és árvákról. Szülők és gyermekek, testvérek és nővérek osztoznak ugyanabban a családi szerencsében és megbecsülésben vagy balsorsban. „Ha egy szenved, mindenki szenved”.<sup>53</sup>

#### 5. Feminizmus

Mohamed üzenete nemcsak a rabszolgákat, de a nőket is fel akarta szabadítani a patriarchális rendszer alól. A

Proféta halála után a kinyilatkoztatás ezen aspektusa halványodni kezdett, és a muszlim világ történelme alatt a férfiak az uralkodás újabb módjait fejlesztették ki háremek épültek és a nők arcát elfedni kötelezték stb. Nagyon sok muszlim gondolkodó félreértelmezve magyarázza a kinyilatkoztatást annak érdekében, hogy az Iszlám előtti arab szokásokat támogassa. A hagyományos törvényszövegekben (*fikh*) a nők szexuális lényként, nem pedig társadalmi lényként vannak ábrázolva.<sup>54</sup>

A modern muszlim gondolkodók elkezdték hangsúlyozni a gyökereket, vagyis a Koránt, de figyelembe vették a kontextust is, és rávilágítottak napjaink megváltozott körülményeire. Említésre méltó, hogy évszázadok óta először kezdték nők kibontani a szent szövegek értelmét (*tafsir*).<sup>55</sup> Az ellentétes oldal gyakran használ mesterséges és összefüggéseitől megfosztott szövegeket, hogy a nők öröklési jogát és eskütételük létjogosultságát megkérdőjelezze. Fontos tudatosítanunk, hogy ezek a szabályok teljesen más társadalmi környezetben születtek. Például az arc elfedése eleinte a nők különleges jogait jelentette egy olyan társadalomban, ahol nem volt mindenki muszlim. Mára már az elnyomás jelképévé vált. Az örökléssel kapcsolatban is egy olyan világot kell elképzelnünk, ahol a poligámia útján az örökség nagyon gyorsan szállhatott a férfi tulajdonába, és társadalmi egyenlőtlenségeket hozhatott létre.

A jogi szövegek szerint „*a nők szava eskü esetén feleannyit vetett a latba, mint a férfié*”.<sup>56</sup> Úgy tűnik, hogy ez a nők alsóbbrendűségének a jele. Azonban a Korán versei tisztán megmutatják az egyenlőséget. A történelmi kontextus figyelembevétele most is segítségünkre siet. Mohamed idejében a nők a férfiakkal összehasonlítva tanulatlanok voltak.<sup>57</sup> Napjainkban az iskolák és egyetemek nyitottak a nők számára is az egész világon, ennek megfelelően ezt a jogi alapelvet meg kell szüntetni. A patriarchátus ellenére „*a muszlim nők (saját stratégiáikkal) a jogi élet teljes résztvevői voltak*”.<sup>58</sup> Sok kiváltságot élveztek, „*olyanokat, melyeket a nyugati társadalmakban a nők nem élvezhettek egészen mostanáig*”.<sup>59</sup> Számos hely a Koránban extrém tisztelettel beszél a nőkről, különösen azért, mert képesek a várandósságra. Az iszlám hirdeti a nemek egyenlőségét, egy szexualitást meghaladó felszabadító törekvésként mindenki számára.

Először fordul elő a történelemben, hogy muszlim nők nyilvános vitákat vezetnek.<sup>60</sup> A Korán szerint minden emberi lény Isten helytartója a földön (kalifa), és személyes kapcsolatban van vele. A nők isteni küldetése nem kötődik kizárólagosan a család szükségleteinek kielégítéséhez. Napjainkban férfiak és nők tömegei küzdenek a gender aszimmetria ellen. 2005-ben AMINA WADUD Korán egzegéta egy olyan imádságot vezetett New York-ban, amelyen férfiak és nők nem a szokásos módon foglaltak helyet, hanem vegyesen. Az imádság közben odakint tüntetők üvöltöztek és zászlókat ráztak, melyekre az volt írva: „A Korán és a Szunna szerint Amina Wadud nem muszlim”.<sup>61</sup> Ugyanezen évben Amszterdamban a progresszív gondolkodó a „férfi és

nő, a heteroszexuális és nem-heteroszexuális, a gazdag és szegény, az erős és a gyenge kölcsönös felcserélhetőségéről” beszélt. „*Allah a nők imádságát nem a ruhákon keresztül hallgatja, hanem a szívükön keresztül. Viselhetsz hidzsábot, ha hipokrita vagy, Allah úgyis észreveszi. Ha nem viselsz hidzsábot, de elkötelezett vagy, Allah azt is tudni fogja*”.<sup>62</sup> A fentebb említett pakisztáni filmdrámában (It is similar to the realisation of the aforementioned Khuda Kay Liye) elhangzik egy hasonló értelmű mondat: „Az öltözet a hagyomány része, és nem a vallás. Van szakáll a vallásban, de nincs vallás a szakállban”.

A gender szó áltudományos megközelítésekkel túlterhelt, köszönhetően a politikai érdekeknek. Gyakran úgy hivatkoznak rá, mint egy egységesítő taktikára, ami arról beszél, hogy az összes nő egyformán el van nyomva. A nyugati média előszeretettel ábrázolja úgy az iszlámot, mint ami ellensége a nőknek – jóllehet, el kell ismernünk, hogy létezik egy erős férfifuralom a muszlim országokban. A lázadó nőkre hamar ráfoghathatják, hogy nemcsak a fennálló rendszer ellen tüntetnek, hanem maga a vallás ellen. „*A női vezető szerep a modern muszlim diskurzus szíve (...) és meg fogja határozni a jövőbeli muszlim közösségek sorsát*”.<sup>63</sup> Amina Wadud továbbá azt jósolja, hogy: „A muszlim feminizmus valami újat akar alapítani, az iszlám egy egalitárius ismeretelméletét, elsődleges forrásokra alapozva, a patriarchális gondolkodás közvetítésétől mentesen”.<sup>64</sup> A legfőbb kérdés, hogy vajon a családok készek-e az egyenlőségre és kölcsönösségre, hogy Istent ilyen módon is ábrázolják a társadalom által.

## Befejezés

Sorra vettünk olyan fontos kérdéseket, mint a globalizáció és az iszlám, a vezetés és államforma, a demokrácia importálásának gondolata, a jog és állam viszonya, a nők és egyéb perifériára szorult csoportok sorsa az iszlám társadalomban. Összefoglalva mindezeket a kérdéseket megállapítható, hogy a muszlim világ előtt álló legnagyobb kihívás, hogy modern, globalizált világunkban is képes legyen saját értékeit, szellemiségét és nagyfokú esztétikai érzékét bemutatni.<sup>65</sup> Csak ezután kezdődhet a tiszteletteljes párbeszéd, mely nem langyos tolerancia, hanem felismeréseink közlése a Megnevezhetetlen Istenről, az ember világban elfoglalt helyéről, kötelességeiről és reményéről.

A lassabb haladás nem feltétlenül rossz, hiszen lehetőség van a kritikus mérlegelésre, a többi modell tapasztalatainak beépítésére. Egy kontemplatív változás hosszútávon gyümölcsözőbb, mint egy gyors és felületes váltás. Általában megállapítható, hogy nagyon keveset tudunk a muszlim világban végbemenő változásokról. Amikor iszlámról beszélünk, akkor leginkább a média szavaiból és a szélsőséges, muszlimnak nem nevezhető egyének cselekedeteiből indulunk ki. Munkám célja az volt, hogy eloszlassak számos félreértést, s oldjam az iszlámmal kapcsolatos félelmeinket, hogy megnyíljon az



út az együtt gondolkodás előtt. Napjaink muszlim gondolkodói, ha nem is értenek minden dologban egyet, de felelőségük nagy. Felzárkózhat a muszlim világ, vagy megmarad a vertikális konfliktusok által lebilincselve? Fosszilizálódnak és életidegenné válik vagy pedig bekapcsolódik Isten világot felszabadító üdvrendjébe?

Lévai Ádám

#### JEGYZETEK

- 1 A Korán verseket a következő kiadás alapján idézem: *Korán*, ford. SIMON, R., Helikon, Budapest 1987.
- 2 ABU-RABI, I. (szerk.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, in. ABU-RABI, Ibrahim, *Editor's Introduction, Contemporary Islamic Thought: One or Many?*, Blackwell Publishing, 2006, 1.
- 3 ABED AL-JABRI, M., *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, Tauris, London 2009, 129.
- 4 NASR, S. H., *Islam and the Plight of Modern Man*, London 2001, 226–227.
- 5 Vö. ABU-RABI, i. m., 6–7.
- 6 Ld. BAKOS, G. (ford.), *Nicolaus Cusanus. A hit békéje*, Fides et Ratio, a vallásbölcsélet kiskönyvtára, Szent István Társulat, Budapest 2017.
- 7 LÉVAI, Á., Recenzió *Nicolaus Cusanus: A hit békéje* c. írásáról, in *Sapientiana* 11 (2018) 114–115.
- 8 Vö. HALLAQ, W. B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, New York 2009, 140.
- 9 Ld. BOWERING, G., *Islamic Political Thought. An Introduction*, Princeton University Press, Princeton 2015, 233.
- 10 A *hudud* büntetés a Korán által megjelölt istenellenes cselekedeteket követő retorzió, mely minden esetben nyilvános. Formáját tekintve a lehet megostorozás, halálra kövezés, amputáció, vagy keresztre feszítés.
- 11 Vö. BOWERING, i. m., 234.
- 12 ABED AL-JABRI, i. m., 102.
- 13 Uo. 95.
- 14 Vö. AN-NA'IM, A. A., *Human Rights, Universality & Sovereignty. The Relevance & Irrelevance of Shari'a*, <https://www.youtube.com/watch?v=ghnrbuo0xIc> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 15 Talán nem véletlenül adták a Mohamed életét és az Iszlám születését bemutató film címének a következőt: *Az Üzenet* (The Message, 1976).
- 16 Vö. AN-NA'IM idézett előadása
- 17 A muszlim kutató szerint minden ortodoxia eretnokséggént kezdi el pályafutását, ezért az üldözés és diszkrimináció Isten akaratát sértetheti, és valami gyümölcsözőt fojthat el.
- 18 AN-NA'IM, A. A., *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge 2008, 268.
- 19 A legtöbb nehézség a Shari'a alkalmazhatóságával kapcsolatban abban rejlik, hogy ez a jogrend nem ismeri a jogi személy kategóriáját, minden esetben természetes személyekben gondolkodik. Ez a szempont rendkívül fontos, hiszen a cégek, márkák, az üzlethálózatok és a kapitalista élet legjava teljesen új kihívás elé állítja az írásokban fürkésző muftikat.
- 20 AN-NA'IM, A. A., i. m., 293.
- 21 Vö. WADUD, A., *Islam, Feminism and Human Rights*, <https://www.youtube.com/watch?v=V4vGz7gln8k> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 22 Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) megszüntette a szultánatust, az arab ábécét a latinnal helyettesítette, a Shari'át a svájci törvényekre cserélte, továbbá a társadalmat európai minták szerint igyekezett átalakítani. Arkoun szerint minden muszlim, aki valamit is törődik napjaink muszlim kérdéseivel, több időt kellene, hogy töltsön a török példa tanulmányozásával.
- 23 ARKOUN, M., *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers*, Westview Press, Oxford 1994, 25.
- 24 Uo.
- 25 ABED AL-JABRI, i. m., 49.
- 26 BOWERING, i. m., 35.
- 27 ABED AL-JABRI, i. m., 50.
- 28 Uo. 10.
- 29 Vö. ABED AL-JABRI, i. m., 10.
- 30 Vö. JACKSON, R., *Authority*, in *Islamic Political Thought. An Introduction*, (szerk. BOWERING, G.), Princeton University Press, Princeton 2015, 26.
- 31 Szájhagyomány útján terjedő történet Mohammed életéről.
- 32 A történet részleteiről és annak értelmezéséről ld. <http://icraa.org/authority-of-hadith-and-pollination-of-palm-trees> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 33 Vö. MOOSA, E.–TAREEN, S.A., *Revival and Reform*, in *Islamic Political Thought. An Introduction*, (szerk. BOWERING, G.), Princeton University Press, Princeton 2015, 204.
- 34 Vö. BOWERING, i. m., 28.
- 35 Vö. Uo. 36.
- 36 ABED AL-JABRI, i. m., 10.
- 37 BOWERING, i. m., 33.
- 38 Vö. CRONE, P., *Traditional political thought*, in *Islamic Political Thought. An Introduction*, (szerk. BOWERING, G.), Princeton University Press, Princeton 2015, 238.
- 39 MAUDUDI, S. A. A., *West vs. Islam*, International Islamic Publishers, Delhi 1991, 172.
- 40 Vö. PLATTI, E., *Islam, friend or foe?*, Peeters, Leuven 2008, 218. Maududi szerint az első lépés egy olyan állam létrehozása, melyben a polgárok az isteni jog, a Shari'a alá helyezik magukat. Ezt csak lassú fejlődéssel lehet elérni, erőszakos cselekedetekkel semmiképpen. Habár iszlamista csoportok gyakran hivatkoznak rá, az „isten szervetűdést” nem a hadsereg bevonásával képzelte el. Szerinte az Iszlám megújulása a Koránból és a Szunnából indulhat el, és még a hagyományok követése sem segíthet – ilyen értelemben újszerűt gondolkodó.
- 41 Uo. 223.
- 42 Uo. 225.
- 43 Uo. 235–236.
- 44 ABED AL-JABRI, i. m., 193.
- 45 Uo. 177.
- 46 AL-DAWOODY, A., *The Islamic Law of War. Justifications and Regulations*, St. Martin's Press, New York 2011. oldalszám?
- 47 ABED AL-JABRI, i. m., 223.
- 48 Uo. 225.
- 49 Vö. ABED AL-JABRI, i. m., 227.
- 50 Uo. 230.
- 51 Uo. 231.
- 52 Uo. 235.
- 53 PELETZ, M. G., *Islamic Modern, Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton University Press, Princeton 2002, 30.
- 54 Vö. WADUD, *Islam, Feminism, and Human Rights*; <https://www.youtube.com/watch?v=V4vGz7gln8k> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 55 Vö. WADUD, A., *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Texts form a Woman's perspective*, Oxford University Press, Oxford 1999, 2.
- 56 HALLAQ, i. m., 65.
- 57 ABED AL-JABRI, i. m., 202.
- 58 HALLAQ, i. m., 70.
- 59 BOWERING, i. m., 231.
- 60 Vö. WADUD, *Islam, Feminism, and Human Rights*; <https://www.youtube.com/watch?v=V4vGz7gln8k> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 61 The Noble Struggle of Amina Wadud <https://www.youtube.com/watch?v=EIBH0nCQFrc> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 62 Uo.
- 63 CHAUDHRY, A. S., *Women*, in *Islamic Political Thought. An Introduction*, (szerk. BOWERING, G.), Princeton University Press, Princeton 2015, 270.
- 64 WADUD, *Islam, Feminism, and Human Rights*; <https://www.youtube.com/watch?v=V4vGz7gln8k> (Utoljára ellenőrizve: 2019. 03. 15.)
- 65 Vö. STOSCH, K., *Az Iszlám mint kihívás. Keresztény megközelítések*, Magyar Kurír, Budapest 2018, 39–46.

## „Áldássá lesz ott az átok...”

### *Az áldás jelentősége református gyülekezeti szolgálatainkban*

---

Dolgozatom, kérdésfelvetésem iránya: Miben áll az az áldás, amiről a Biblia bizonyosságot tesz? Az áldás szó jelentése, jelentősége a bibliai és a magyar nyelvben. Az áldás, mint Isten továbbadható ajándéka a teljes Szentírásban. Az Ószövetség áldásfolyamatának kiteljesedése az Újszövetségben, Jézus Krisztusban, aki az „Áldások Áldása”. Rajta keresztül kapja a ma élő keresztyén egyház Isten áldásait. Református egyházi gyakorlatunkban ez a kazuális szolgálatokban lesz egészen személyes üzenetté, ígéretté. Az „áldás-terévé” válik a gyülekezet közössége. Az istentisztelet végén elhangzó áldás pedig „felhatalmazást ad Krisztus képviselőtére a világban”. Így juthat el ez az áldás ma református egyházi közösségeinken keresztül a családokhoz, az emberekhez. Készülésünkben fontos tisztáznunk, hogy lelkipásztorként mi a felelősségünk az áldás továbbadásában lelkipázként.

The focus of my thesis, the question I raise is this: What is the nature and the essential of the blessing that the Bible bears witness of? The meaning and the significance of blessing in Hungarian and in the biblical languages. The blessing in the whole Scripture as God's gift that can be and must be passed on. The flow of blessing throughout the OT that comes to its fulfillment in the NT in Jesus Christ, who is the „Blessing of blessings”. Through Him receives the Church of our days God's blessings. It is the casual services of our reformed church where it turns into a message, a personal promise. The church community thus becomes the space of blessing. The common blessing at the end of our church services then, at its core becomes an empowerment to represent Christ in the World. This way finds blessing its way through our church members to the families, to the people outside our communities. In our preparations for the services as counselors must be very clear about our responsibility in passing on blessing.

---

### **Bevezetés**

Minden lelkipásztor minden istentiszteleti alkalmon legalább egyszer áldást mond, mégis csak a 20. század végén vált a teológiai – elsősorban gyakorlati teológiai – vizsgálódások tárgyává az áldás. Sokan emlékeznek azokra az ígéretekre – konfirmációi, vagy a házasságkötésünk keretén belül mondott ígéretekre –, melyek meghatározzák további életükéről való gondolkodásukat. De vannak lelkipásztorok, akik az általuk ’továbbadott’ áldásokra is kifejezetten ’készülnek’. Varga Gyöngyi, evangélikus teológiai professzor a 2000-es évek elején kezdett el diszciplinárisan foglalkozni az áldással, s ebből következően az áldás teológiájával. A tőle való idézet lehet a mottója ennek a tanulmánynak: „Az áldás teológiája lehet biblikus teológia: az Ószövetség áldástörténeteit, áldásmotívumait végig elemző, teológiailag átgondolt vizsgálódás. Az Újszövetség áldásról szóló kijelentéseit sorra vevő, rendszerező feladat. Jézusnak az Áldások Áldásának evangéliumát feltáró nagy teológiai ’kaland’. (...) A mindennapjait morzsolgató vagy végigrohánó ember teológiája, annak kérdéseire, félelmeire reflektálva (...) nem életidegen, elvont tan, hanem életszerű áldásos ismeret.”<sup>1</sup>

*Dolgozatom, kérdésfelvetésem iránya: Miben áll az az áldás, amiről a Biblia bizonyosságot tesz? És hogyan juthat el ez az áldás ma református egyházi közösségeinken keresztül az emberekhez?*

A kérdésre két területen vizsgálódva keresem a választ. Az első a bibliai kijelentés egésze, s ott az áldás szavainak, hatásának vizsgálata: Hogyan beszél a Biblia

az áldásról, azaz milyen értéket tulajdonít annak? Van-e folyamatossága az ószövetségi áldás-ígéreteknek az Újszövetségben? Ebből következően a második vizsgálódás: hogyan lesz valósággá az áldás nemzedékről nemzedékre ma családösszetartó erőként a keresztyén gyülekezetben? Mi ebben a családhoz kapcsolódó kazuális szolgálatok során továbbadott áldások helye, formája, s ezek lelkipázkénti aspektusa?

A választ keresve két jól megkülönböztethető és mégis átfogó áldás-folyamatot követhetünk nyomon. Az, hogy Isten indította útjára az áldást a teremtésben – melyről az Ószövetség tesz bizonyosságot, s Jézus Krisztusban, maga lett az „áldások áldásává”, s jelenlétének ígéréttel. Az Újszövetség egész bizonyágtétele az áldás lehetőségét kínálja minden embereknek – mert kereshetővé és megtalálhatóvá vált számunkra. A másik folyamat, melyben Isten megáldotta teremtenyeit különleges – családi, gyülekezeti, nemzeti vonatkozásokban nemzedékről nemzedékre újabb és újabb áldásokkal. S ez az áldás továbbadásának spirituális vonatkozása. A tanulmány első részében az áldás-folyamatról lesz szó (az Ó- és Újszövetség), a második részben pedig – mint ha egy híd pillérei között haladnánk át – a mai kazuális gyülekezeti alkalmak áldásairól.

### **1. Az áldás szó jelentése a bibliai nyelvekben**

Az áldás Isten cselekvése. Őtőle és Általa van – lehetséges – az áldás. A Biblia tanúságtétele szerint az áldás

mindent megelőzően Isten univerzális tette. Mondhatnánk, hogy ezzel kezdődik az élet lehetőségének kiírása a világmindenségben: Isten teremtő szava által jön létre minden, ezért lehet minden „jó”. A teremtésben azonban Isten nem csupán kimondta minden nap, hogy mindez, amit teremtett: „jó”, hanem konkrétan meg is áldotta teremtményeit.<sup>2</sup> „Az áldás Isten csendes, szüntelen, észrevétlenül folyó munkássága, nem regisztrálható pontosan, dátum szerint. Az áldás egy tartós folyamat.”<sup>3</sup> – írja Claus Westerman. A teremtés életlehetőséget adott, a megáldatás pedig újabb és újabb nemzedékek számára nyitotta meg az utat az élethez. Az, hogy Isten nem csak a teremtményeket áldotta meg a „szaporodjatok, sokasodjatok” indítással, hanem külön a szombatot is, arra mutat, hogy az áldás nem kizárólagosan anyagi vonatkozású. Életrendet ad, behív egy közösségbe, felelősséget bíz ránk. Isten ezzel öleli bele az embert a világmindenségbe, térbe és időbe egyaránt.

### 1.1. Az áldás héber szava az Ószövetségben

Erről győzz meg bennünket, hogy az áldás szó a héberben: *bárák, börákáh, igeként 327-szer, főnévként 71-szer*, melynek jelentése leginkább a *jó* fogalmával azonosítható. Anélkül, hogy minden egyes verset elemzés alá vennénk, mégis jelentőségében kiemelek néhány fontos szempontot, mely tovább vezet minket a tanulmány második része felé. A Bibliában egyértelmű, hogy kizárólag Isten az, aki áld. S ez az áldás nem csupán szavak kimondása, „hanem olyan tett, ami ajándékot ad át: magának az életnek ajándékát. Áldani annyit tesz, mint közölni ezt az isteni ajándékot.”<sup>4</sup> Az ember, aki áldást kapott, nem önmagáért kapta azt: Az áldott ember maga is áldással lehet mások számára. Amikor embertől emberre adatik tovább az áldás, akkor a másik épülését, egyfajta Istentől megerősített magatartást jelent.<sup>5</sup> De áldás adása az ember Isten előtt kimondott kérése, kívánsága is, mellyel az Ő kegyelmébe ajánl valakit.<sup>6</sup> Amikor pedig az ember Isten felé mond áldást, akkor Isten dicsőítését jelenti, mely csak visszatükrözése annak, amit tőle kapott.<sup>7</sup> Mindig ünnepélyes formában hangzik el, sajátos kézmozdulat, gesztusok is tartoznak hozzá.<sup>8</sup> A héber szóban benne van az ember *tédrre borulásának mozdulata is*, az imádkozó ember, akinek kérése meghallgatásra talál.<sup>9</sup> A héber szó másik mellékjelentése még a *vízgyűjtő-medence*, mely a pusztai területeken igazi „áldás”, hiszen az életben maradás feltétele.<sup>10</sup>

Az áldás – túlmenően az anyagi valóságon –, Isten szeretetének megtartó és oltalmazó ereje,<sup>11</sup> mely azt jelzi, hogy Isten közösséget vállalt az emberrel, befogadta kegyelmébe.<sup>12</sup> Ő az, aki elindítja az áldást, s ez egyben az ember feladatává is lesz, mert az áldás sokszor nem azonnali valóságként, hanem ígéretként jelenik meg, melynek beteljesítése Isten kezdeményezése, mint az Ábrahámnak tett ígéret esetében is: „Megáldalak, nagygyá teszem nevedet és áldás leszel. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (1Móz 12,2–3) „Az ’áld’ létige tehát egyértelműen nem egyszerűen baráti jókívánság, inkább generativitással, születéssel, szaporodással

kapcsolatos életerő adományozása, amelyet a hatalmas adományozó rábíz a befogadóra. Például az 1Móz 22,17-ben egy olyan aktus, amely által a Jahve által monopolizált életre-való-hatalom nagylelkűen közvetítve van Ábrahámnak és az ő leszármazottainak.”<sup>13</sup>

### 1.2. Az áldás görög szava az Újszövetségben

Az újszövetségi görög nyelvben az áldás (*eülogia, eülogeio, eülogéto* kb.60-szor) a *szép beszéd, a jókívánság*, az áldás szavakban való továbbadása. Istentiszteleteinken idézett áldások nagy része Pál apostol leveleinek kezdő, vagy záró áldáskívánása. Újra csak Istentől indulva érkezik meg az emberhez, aki továbbadhatja a többi embernek is – kívánva nekik az áldást. *Igei* alakja örvendező dicséretet jelent, az evangéliumokban ezzel a szóval fogadják a Megváltó eljövételét.<sup>14</sup> Sajátos módon jelenik meg az étkezésekben, így az utolsó vacsorában, s így az úrvacsorában is.<sup>15</sup> *Melléknévi* alakja csak Istenre vonatkozik: egyedül Isten áldott, s tőle származik minden áldás lehetősége.<sup>16</sup> „*Főnévi* alakban az evangéliumokban nem fordul elő, csak a levelekben. Három vonatkozása van: a/ nyájas emberi beszéd: Róm 16,18; b/ minden jó adomány: 2Kor 9,5–6; Zsid 6,7; c/ Isten áldása Krisztusban: Róm 15,29; 1Kor 10,16; Gal 3,14; Ef 1,3; Jel 7,12. Aki rábízta magát Istenre, annak számára az áldás nem csak valósággá válik, hanem maga is áldás-sá lesz mások számára: Gal 3,9.”<sup>17</sup>

### 1.3. Az áldás szó jelentése a magyar nyelvben

A magyar nyelv olyan jelrendszer, melyet kevesen értenek a világon, de nekünk magyar lelkünk megértésének egyik feltétele. Ezért a bibliai nyelv szavainak eredeti jelentését vizsgálva, érdemes tisztában lennünk azzal, hogy számunkra milyen jelentéseket hordoz a magyar szó. Etimológiai vizsgálata alapján az „áld szó a pogánykori áldozati szertartásokhoz kapcsolódik. Mai ’jóban részesít, megszentel’ jelentése a keresztényiség századaiban alakult ki.”<sup>18</sup> Budencz József nyelvtudós úgy magyarázza, hogy az áldásnak és átoknak közös gyökere van a nyelvben.<sup>19</sup> Ipolyi Arnold Magyar Mythológiája azonban az *áldást* összeköti az *oldás* szóval, mely válasz az átok általi megkötözésre.<sup>20</sup> Pogány eleink áldozatot mutattak be az áldásért – mely egyben az átoktól való szabadulás eszköze is volt –, s áldomást ittak, ha megtapasztalták azt. A köszönési szokások is ezt tükrözik: „Adjon Isten!” – Fogadj Isten!”

A Magyar Nagylexikon meghatározása szerint már egyértelműen vallásos fogalom. Lényege: „erő átadása személyeknek és tárgyakkal – mágikusnak hitt szavak és mozdulatok”<sup>21</sup> segítségével. „Voltaképpen hagyományos formában elmondott jókívánság, de elmondója kívánsága teljesítését a vallás felsőbb lényeitől kéri.”<sup>22</sup> A magyar teológiai meghatározás ezzel összhangban „kimondott szóval üdvhozó erőt közvetíteni, valakit üdvhozó erő hordozójává tenni.”<sup>23</sup>

### 1.4. Az áldás jelentősége a bibliai kijelentésben

Áldás és *Átok*. Olyan szavak ezek, amelyeknek megértése messze túlmutat a szómagyarázatokon. Az átok



ebben az értelmezésben leginkább az áldás hiánya. A teológiai szakirodalomban kevesen írtak külön az áldásról és átokról, mintha bizonyos bizalmatlanság – vagy óvatosság – venné körül a fogalmakat, megfoghatatlan, racionálisan nehezen megközelíthető voltuk miatt. Claus Westermann műve – az előzőekben idézve – volt talán az első 'igazi' teológiai megközelítés 1968-ban<sup>24</sup>, ám sokáig nem követte senki gondolatait, ahogy panasolja is: „Sem a rendszeres, sem pedig a biblikus teológia nem mutatott különösebb érdeklődést az áldás iránt.” 1998–1999 kitüntetett esztendőkké lettek az „áldásteológia” vonatkozásában, amikor két teológus munkája is napvilágot látott Németországban.<sup>25</sup> Majd megjelent Ulrike Wagner-Rau: Segensraum című habilitációs dolgozata.<sup>26</sup> Magyarországon a bevezetésben idézett Varga Gyöngyi foglalkozik aktívan az áldás teológiájával, s liturgiai és lelkipásztori szempontból vannak további értékes teológiai útkeresések.<sup>27</sup>

### 1.5. Az áldás Isten különleges ajándéka az Ószövetségben

Isten teremtő áldása nem ér véget a teremtésnél. Ahogy Walter Brueggemann írja: „A bőséges élet adója egy áldás-világot idéz elő ott, ahol semmilyen áldás nem tűnik lehetségesnek (...) tanúsítják Jahve képességét arra, hogy életet és gyümölcsözőséget formáljon a kaosz és sivárság körülményeiből.”<sup>28</sup> Sőt leginkább a szenvedések között megtapasztalt, s a hívő által választott áldás-ígéret az, ami beteljesedik. Erről beszélnek József történetei, de „Jób saját tapasztalatai ellenére hisz Isten gyógyító jelenlétében, ezzel átlépve a szokásos ószövetségi áldás-átok felfogást (bölcesség-teológia: ok-okozat s ezek összefüggése). S ezzel előrevetíti a jövőbeli világot, melyben az áldás alapvetően és etimológiailag is sosem jön szenvedés és kereszt nélkül.”<sup>29</sup>

Az áldás ígéret-folyamatának biztosítéka, hogy az ember reményeége maga Isten, aki a reménységet fenntartja. Hans Walter Wolff írja az Ószövetség népének lehetőségeit: „Az ilyen típusú áldás Izrael ősatyjainak idegenekhez fűződő kapcsolatát használja modellként: mint például a pusztulásra megérettek érdekében való közbenjárás<sup>30</sup>, az ősi ellenségekkel történő megegyezésre való készség<sup>31</sup> vagy a gazdasági segítségnyújtás a szükséglet szenvedők részére<sup>32</sup>(...) Pál bizonyosságot tesz arról<sup>33</sup>, hogy Jézuson keresztül minden nép részesévé válik az Ábrahám-áldásának.”<sup>34</sup> Hiszen mi hogyan is közelíthetnénk másként az Ószövetség egészéhez, ha nem Jézus Krisztus által. „A kereszténység önértelmezését tekintve az egyedül járható út a zsidóság áldásához a 'Mitgesegnet mit Israel' pozíciója, amelyre Frettlóh mutat rá.”<sup>35</sup>

Néhány gondolat a talán leggyakrabban elmondott bibliai áldásról: Az 'Ároni áldást' kiemelve további vizsgálódásokhoz ad segítséget, hogy Zsengellér József egyik előadásában „elmondta, hogy a fogság előtti időszakból csak egyetlen ószövetségi vonatkozású szöveges töredék ismert, a Kr. e. 850-re datált Ketef Hinnom amulett, amely az Ároni áldás (Numeri 6,22–27) szövegét tartalmazza.”<sup>36</sup> Ez a legrégebbi írásos „áldás Isten

népének szól úgy, hogy az egyes szám 2. személye egyaránt vonatkoztatható Izrael egész közösségére, vagy annak egyes tagjaira. (...) Három tagmondatból áll: az első 3, a második 5, a harmadik 7 szót tartalmaz. Mindhárom tagmondat első fele általános, a második fele konkrétabb értelmű. Az első tagmondat Isten oltalmát, a második Isten kegyelmét, a harmadik Isten békéjét, ill. javainak teljességét (a *sálóm*-ot) ígéri.”<sup>37</sup> Ez egy református prédikációban így hangozhat: „ha három 'b' betűs szóval jelöljük ezt a három áldáskívánást, akkor azt mondhatjuk: Isten kínál az övéinek biztonságot (őrizzen meg téged...), bocsánatot (könyörül rajtad...), békességet. Biztonság, bocsánat, békesség. Ha ez megvan valakinek, semmije sem hiányzik.”<sup>38</sup> Tamási Balázs, hebraista írja, hogy „a qumráni barlangokból előkerült és 2000 éve lejegyzett szabályzatában (*szerech hájáchád*) az olvasható, hogy a közösségbe újonnan belépő tagok szertartását a papok az igazakra mondott ároni áldás szavaival kísérték és 'szentesítették.’” Ugyanott pedig utal a protestáns használatra is: „Az ároni áldás a korai századoktól összeköti a zsidóságot és a kereszténységet a közös gyökerek miatt, később a kereszténységben Luther óta válik általánossá a protestáns istentiszteleti gyakorlatban.”<sup>39</sup> Mindez Mózes negyedik könyvnek elején hangzik el, mely szinte kizárólag egy nemzedék pusztulásáról szól a pusztában. De, amely könyvben valósággá válik, hogy az átokból áldás lesz, még akkor, még ott is, pl. Bálám történetében.<sup>40</sup>

A nemzedékről nemzedékre továbbadott áldás lehetőségének Isten a garanciája, aki a korábban megígért, s azóta is ható 'ezerízigen való irgalomban' megőrző áldásának életadó erejét, s így juthat el minden néphez.<sup>41</sup>

### 1.6. Folytatódik az áldás az Újszövetségben?

Ha az Újszövetség egészét vizsgáljuk, akkor nem folytatódik az Ószövetség lapjain kibontakozó áldás, hanem ki- és beteljesedik. Az áldás és átok cselekvése ugyanúgy megjelenik az evangéliumokban különállóan is, de úgy is, mint egymás ellentéte. Jézus földi életében is gyakorolja olyan formában az áldást, mint ősei, pl.: A gyermekek megáldásánál,<sup>42</sup> vagy amikor megáldja a kenyeret az 5000 megvendéglésénél,<sup>43</sup> majd az utolsó vacsoránál is.<sup>44</sup> De a tanítványok békekívánása, köszöntése, amikor belépnek egy házba – ha meghallgatásra talál, ennek a mondásnak az áldó hatalma Isten eljövendő országának gyógyító erőterébe vonja a ház lakóit, ha nem, akkor visszazáll rájuk.<sup>45</sup> „Ahogy a feltámadott áldó szavaival köszönti a tanítványokat: 'Békesség néktek!', ugyanúgy felemelt kézzel vesz tőlük búcsút, ahogy a főpap a liturgia végén a néptől: 3Móz 9,22.”<sup>46</sup> Pál ezt az ősgyülekezeti gyakorlatára nézve magyarázza később „áldás poharának” nevezve a kelyhet – mert a kehelyből áldást iszunk, hiszen az Krisztussal való közösségünk jele és pecsétje.<sup>47</sup> Pál beszél a Galata levélben – az evangélium áldásáról és a törvény átkáról. Krisztusról, aki átokká lett értünk. Emellett a 2Kor 2,15kk az evangéliumnak kettős hatást tulajdonít, az áldás és az átok lehetőségét egyaránt, mely az elveszőknek a halál illata, akik megmenekülnek, azoknak az élet illatát jelentheti.

Az áldás az Újszövetségben azt is kifejezi, hogy akivel szemben állok, azt Istentől megáldottnak ismerem el,<sup>48</sup> még az ellenségeimet is Jézus tanítása szerint.<sup>49</sup> Legtöbbször jelenti azt áldó mozdulatot, mellyel az isteni felhatalmazás továbbmegy, ha valakinek a fejére téve a kezünket megáldjuk, pl.: az első missziói útra kiküldésnél az apostolokat.<sup>50</sup> De tágabb értelemben áldó mozdulat történik a keresztesélésnél,<sup>51</sup> és a szolgálatba állításkor is.<sup>52</sup>

A bibliai teológiában az áldásra vonatkozó 'átkötés' az Ó- és Újszövetség között az Ábrahámnak adott áldásígéret beteljesedésének értelmezéséből bontakozik ki legteljesebben.<sup>53</sup> Mert a hívő Ábrahámnak adott áldása a hívőkön teljesedik be, akik pogányokból lettek hívőkké. Ábrahám áldását azonosíthatjuk a Lélek ajándékával, mely hitből való megigazulást is jelent: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai vagytok, és ígéret szerint örökösök.”<sup>54</sup> Mindazonáltal ez az áldás nem automatikusan működik, hanem csak akkor, ha a bűnös ember elfordul bűnös életétől, s a Krisztusban való hit által áldásaként fogadja szabadítását. „Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki megáldott minket mennyei világának minden áldásával a Krisztusban.”<sup>55</sup> J. Westland, hervormd prédikátor könyvében erről a szakasról is ír. Az Ef 1,3–15 tulajdonképpen egy monumentális magasztaló ének, amiben Pál magasztalja az Istent, aki megáldott minket Krisztusban minden lelki áldással. Ez az áldás magába foglalja Isten kiválasztó szeretetét, az Isten bűnbocsátó kegyelmét, és megújító erejét, amelyekkel alkalmassá tesz minket arra, hogy az Ő dicsőségére éljünk. Az áldás itt is Isten kegyelmes jelenlétét jelenti Krisztusban, hisz az Ő neve Immánuel, velünk az Isten.<sup>56</sup>

Összegezve az első részt elmondhatjuk, hogy az áldásfolyamat a teljes Biblia bizonyoságátételeben nagy hangsúlyt kap. Ajándék és megbízatás jellege miatt a több ezer év alatt sem évelt el, sőt minden korszakban új erővel jelenhet meg. Ahogy Lőrincz István írja tanulmányában: „Krisztusból mindig aktív és aktivizáló áldás árad.”<sup>57</sup>

A vázlatos, de ugyanakkor lényegyet kereső bibliai kutatás után most arra teszünk kísérletet, hogy mindezt a gazdagságot átíveljük a mai egyházi gyakorlatunkba, a kazuális szolgálatok és lelkigondozói alkalmak áldásai-ra. Mi az, ami ebből valósággá válik, válhat?

## 2. Kazuális szolgálataink áldás-gyakorlata

Református örökségünk szerint lectio continua alapján naponta olvassuk a Bibliát, s így hozzávetőlegesen 3 évente az egész Szentírást – egyedülálló módon a keresztyén felekezetek között. Ennek következménye, hogy nem csak kiválasztott szakaszok kerülnek elénk, s a gyülekezet bibliaolvasó közössége elé sem, hanem mindig az egész Biblia. Így igehirdetéseinkben Ó- és újszövetségi szakaszok egyaránt sorra kerülnek, s való-

ban hisszük, hogy a teljes írás – számunkra is Isten áldott üzenete. Ágendáskönyvünk is egyaránt idéz mindkét szövetségből áldás-osztó igéket.<sup>58</sup> Ezért a dolgozat második szakasza nagy ugrással azonnal a gyakorlat terepére vezet, ahol a Krisztusban kapott áldás valósága a hétköznapi életeseemények helyzeteibe hozhat változást – hasonlóan a bibliai szereplők által megélt áldásokkal. Ebben a tanulmányban kifejezetten a családok számára megújulást hozó 'áldások útjáról' értekezünk, s ennek a gyülekezet közösségében, a kazuális istentiszteletek keretében – vagy azok előkészítésében, s a családlátogatás alkalmával – adott áldásokról.

Ha világunk állapotát nézzük, s benne a keresztyén gyülekezeti közösségeket, a családok összetartozását, a házasság értékét, egyáltalán a mai egyház hitelességét, sok kérdés tehető fel az áldás és átok hatásairól korunkban. Áldottak, áldást hordozók-e közösségeink? S ha igen, akkor hogyan lesz ez valósággá gyülekezeteinkben?

### 2.1. Áldás-adás a liturgiai megújulás részeként

Ahogy a tanulmány kezdetén jeleztük, mi leginkább egy liturgiai keretben gyakoroljuk az áldást. A liturgiai megújulás részeként kezdtek el többen vizsgálni, hogy hol is van az áldás helye az istentiszteleten, s milyen jelentőséggel. „A keleti keresztyénségben a korai időkben nem áldás hangzott, hanem a püspök áldó imádsága.”<sup>59</sup> – írja Hafenscher Károly, s hozzáteszi, hogy az kifejezetten püspöki feladat volt. Róma rendje szerint az ötödik századtól a papok is áldást oszthattak. „A 11. századra már teljesen elterjedt, az, hogy a misét áldással fejezték be.”<sup>60</sup>

Az áldás Kálvinnál egyértelműen Krisztusban és Krisztus által történik, nincs önálló helye a liturgiában. Egyedül Istentől kapott és kapható ajándék, melyben az ember csak a továbbadás felelősségével vesz részt. A kézrátétel egyszerűségében Kálvin Augustinusra hivatkozik: „Mert ugyan mi más a kézrátétel, mint imádság az emberért?”, s erről ő azt mondja: „Igen dicsérem tehát az efféle kézrátételt, amely egyszerűen áldás közben történik, és szeretném, ha napjainkban is helyreállna tiszta használata.”<sup>61</sup>

Az istentiszteletek az egyénnek és a közösségnek egy konkrét korszakban és környezetben az emberek Isten elé járulásához, a vele való közösség megéléséhez adnak lehetőséget. Így annak szimbolikus cselekedetei, pl. az áldás, ki kell, hogy fejezze az áldás forrását, az Isten jelenlétének bizonyosságából következő állandóságot az ember számára.

Fekete Ágnes disszertációjában vizsgálja istentiszteleti gyakorlatunkat: „Az áldás helye az 1927-es, Ravasz-féle liturgiában a hirdetések előtt volt. Itt az utolsó ének valóban kivonuló ének volt, szerették volna a hirdetések profán világát teljesen elválasztani az istentisztelettől. Az 1985-ös agenda logikája, hogy az áldás legyen az istentisztelet utolsó eleme, amikor a gyülekezet valóban az áldással távozik.”<sup>62</sup>

Molnár Miklós így magyarázza ezt: „Az istentisztelet végén elhangzó áldás azt jelenti, hogy nem ért véget az

istentisztelet az utolsó 'ámen'nel, hanem a templomon kívül folytatódik. Ez az 'élet istentisztelete'.<sup>63</sup> Az istentisztelet végén 'kiosztott' áldás, tehát bizonyos értelemben felhatalmazás a világban Krisztus képviselőjére.

Mások veszélynek vélik a mai ember ezoterikus beállítottságát, mellyel mást ért a szimbólumok és rítusok alatt, mint amit mi továbbadni szeretnénk. Így figyelmeztet Hézsér Gábor: „Ha az egyházi szimbólumok és rítusok nem aktualizálódnak, ha nem 'gondozzuk őket és nem gondoskodunk róluk', akkor a tudatalattiban fejtik ki hatásukat. (...) így alakul ki a mágia jelensége és gyakorlata, amikor az elkápráztató cselekvés mögött ködbe vész a tartalom.”<sup>64</sup> Az áldás-mondás összekötődik a fejre tett mozdulattal, mely lehet a védelem, felhatalmazás, de egyben a hatalom kifejeződése is. Össze kell kötnünk a liturgia elemeit az interpretációval, hogy életünk mélységeihez és távlataihoz is köthetőek legyenek. Klaus Douglasz azt írja az áldás jelentőségéről: „Az a mélyről jövő megérezés áll az áldás mögött, hogy Isten nélkül végső soron semmi sem sikerülhet. (...) Az áldás szavai olyan szavak, amelyek irányt adnak az életünknek.”<sup>65</sup> Az áldás egyfajta adás. A megáldott erre az elfogadás (fejte hajt) mozdulatával reagálhat.

## 2.2. A kazuális istentiszteletek áldásai

Amikor családok érkeznek az istentiszteletre, a liturgián belül különleges helyet foglal el a kazuáliákhoz kötődő áldás-adás. Úgynevezett 'küszöb-rituálék' formájában, a sákramentumok (kereszttség és úrvacsora), és más emberi, családi életváltozáshoz kötődő események közösségi megerősítéseként, pl: a világba való kibocsátás (pl. misziói, diakóniai feladatkörök ellátására), a felnőttkorba való átlépés (konfirmáció), új élet kezdete a családban (házasság) megáldásával. Az áldás szerves része ezeknek az istentiszteleteknek, s minden családi ciklusváltás természetes lehetőség az újra-beszélgetésre, akár az egész család-rendszer megújító átrendeződésére – az áldások által. „Értéket és értelmet hozhatnak a nemzedékek életébe és a nemzedékek közé.”<sup>66</sup> Az áldás jelentősége felmérhetetlen – még a Himnusz is ezzel kezdődik, ahogyan azt Kölcsey Ferenc méltósággal imádságként ránk hagyta: „Isten áldd meg a magyart, jókedvvel, bőséggel!”

Minden kazuália lehetőség a gyülekezetnek, hogy új tagok kapcsolódjanak be, s ezzel az egész közösség 'jövőt nyerjen'. „Mert a rosszat is csak az 'áldott jóval' lehet legyőzni.”<sup>67</sup> Ugyanakkor a családok is legalább egy 'szemvillanásnyi' kegyelmi horizontot pillanthatnak meg azzal, hogy mérlegre teszik tradicionális szokásaik értékét, s hitük állapotát, kérik, s elfogadják az áldást.<sup>68</sup>

Fontosnak tartom kiemelni, hogy a kazuális istentiszteletek alkalmával a lekipásztor nem 'felülről' a 'szószék magasából' beszél és áld, hanem 'testközelben' marad azokkal a családokkal, akik áldásban részesülnek, hiszen a kazuális istentiszteletek az úrasztalánál mennek végbe. Így az áldás nem egy általánosan kihirdetett jókívánság, hanem közvetlen kapcsolatteremtés lehetősége, melyben ígéret, felhatalmazás hangozhat el. Olyan bibliai versek, melyek akár életre szólóan is meghatározzák – egy gyermek, fiatal, vagy felnőtt életét.<sup>69</sup>

Egyházi gyakorlatunk különleges áldás-lehetősége az úrvacsorai istentiszteletek bűnbocsánat-hirdetése, az evangélium üzenetének továbbadása is. Ez a családi kapcsolatok rendezésére nézve kifejezetten érvényes. Saját adósságunk, s mások adósságának elengedése Isten kegyelmének megtapasztalása által. A keresztyén hagyomány azért hangsúlyozza az Istentől kapott és egymásnak ajándékozott megbocsátást, mert megtörhető a bosszú és erőszak ördögi köre: kegyelemből és nem kötelezettségből, vagy fenyegetés által. Ruard Ganzevoort úgy fogalmaz: „A megbocsátás folyamatában két alapvető lépésre van szükség, amely egyformán nehéz: az adósság elismerésére és a bosszúállásról való lemondásra.”<sup>70</sup> Terry Hagrave elméletében a megbocsátást összekapcsolta a felmentéssel. Szerinte négy lépésre van szükség a valódi kiengesztelődéshez: 1/ belátás; 2/ megértés; 3/ a jóvátétel lehetőségének megadása; 4/ bocsánatkérés-megbocsátás.<sup>71</sup> Böszörményi-Nagy Iván pszichiáter-családterapeuta arról beszél, hogy ha valaki nem tud megbocsátani, akkor is lehetősége van arra, hogy a másikat felmentse: „A mentesítés az a folyamat, amely során levesszük az adósság terhét annak az embernek a válláról, akit addig hibáztattunk (...) a felnőtt gyermek újraértékeli, milyen szerepe lehetett annak, amit szülője fiatalkorában nélkülöznie kellett abban, hogy ő áldoztá vált. A mentesítés *kiszabadítás* a vádolás fogságából, mely lehetővé teszi, hogy valakinek a múltbeli lehetőségeit, erőfeszítéseit és korlátait ne hibáztatással, hanem ezek érett elismerésével váltsuk fel.”<sup>72</sup>

Kiss Jenő tanulmányában részletesen végig veszi ennek bibliai és relacionális etikai<sup>73</sup> alapjait: „Az eladósodottság főként a családokban és a nemzedékek egymáshoz való viszonyulásában, az ún. *mérlegkönyvben* és a *forgóámlában* érhető tetten (...) a másik ember létét romboljuk azáltal, ha nem a saját, egyedi existenciális szükségéinek megfelelően adunk és/vagy ha figyelmen kívül hagyjuk aktuális helyzetét a kapcsolataiban és tágabb környezetében. Amikor a vétket egy konkrét személy aktuális helyzete felől értelmezzük, megteremtjük azt a kapcsolati vonatkozási rendszert, amelyben a megbocsátásról, mint relacionális történésről beszélhetünk.”<sup>74</sup> A kiengesztelődés kegyelemből lehetséges. Az ember része az őszinte szembenézés azzal, amit ő az igazságosság ellen vétett, s egyben annak tettekben való jóvátétele is, mint a megsebzett élet-rend helyreállítása. S ezzel a gondolattal elérkezhetünk egy bibliai családrendező megbocsátáshoz, József mondatához, aki így tudta elengedni testvérei vétkeit: „Ti rosszat terveztetek ellenem, de Isten terve jóra fordította azt, hogy úgy cselekedjék, ahogyan az ma van, és sok nép életét megtartsa.”<sup>75</sup> József megláthatta Isten nézőpontját a magáé és testvéreie felett, s megvallhatta, hogy az Isten mindenhatóságának még az 'átkos cselekedet' sem akadály, mert áldásra tudja azt fordítani.<sup>76</sup>

## 2.3. Családi áldások a Bibliában és a mai családokban

Az ősatyák idején az áldás hordozója és továbbadója a családfő volt, ezzel együtt a család papja is. Ő volt a



felelős azért, hogy a család életkörében megjelenő változások a megfelelő irányba mutassanak. Ez szélesedik ki az ároni papság feladatában az egész népre vonatkozóan,<sup>77</sup> majd még szélesebben a felhívásban, hogy mindenki mondjon áldást.<sup>78</sup> Ha Jézus saját családjához való viszonyára gondolunk, ott az áldás sajátosan alakul. Amikor féltésből el akarják téríteni útjáról – határozottan válaszol.<sup>79</sup> Ő nem csak azoknak hozott áldást, akik közvetlen családi kapcsolatban vannak vele. Így értelmezhetjük, hogy Jézus beszél saját „új családjáról” – akik Isten akaratát cselekszik,<sup>80</sup> s figyelmezteti tanítványait, hogy eredeti családjukkal ők is összetűzésbe fognak kerülni.<sup>81</sup> A pengeél az Isten akaratának cselekvése – kontra családi kötelékek.<sup>82</sup>

Akkor is és most is minden egyéni életesemény, minden döntés az életút-keresztelkedéseknél egy állandó mozgásban lévő családfolyamatba ágyazódik bele. A konfliktusok elkerülhetetlenek. A családot nem lehet alapvetően szent helyként értelmezni, hanem „mint a felelősségi viszonyok társadalmi szabályozásának különleges formáját.”<sup>83</sup> A mai ’családfők’ hiánya, s hogy a legtöbb fiatallal csak ’megtörténnek’ a dolgok, az áldás kizárólagos családi vonatkozását szinte lehetetlenné teszik. Bartos Károly tanulmányában így fogalmaz: „Az apa elfogadó, bátorító, biztonságot sugárzó jelenlétének hiánya megkötöz.”<sup>84</sup> A család-történeteket hallgatva a jegyesbeszélgetések, vagy keresztelési felkészítés folyamán inkább fájdalmas átok-folyamatok, megkötözöttségek, megoldhatatlannak tűnő kusza viszonyok bontakoznak ki előttünk, mintsem az áldásokért való hálaadás. Felvetődik a kérdés, hogy valóban „szülői áldás nélkül áldatlan”<sup>85</sup> nemzedékek nőttek fel körülöttünk? Mert az áldás, amit a szülő továbbad – legalább olyan fontos lehetne a szülő, mint gyermeke számára.

„Bármilyen család megváltoztatásához nem technikai, vagy patológiai tudás szükséges, hanem a családfő képessége, hogy saját céljait definiálja, miközben próbálja fenntartani feszültségmentes jelenlétét a rendszerben.”<sup>86</sup> Minden kazuális szolgálatot „vállaló lelkipásztorra elengedhetetlen, és gyakran hosszadalmas, magas fokú család-lelkigondozói kompetenciát igénylő munka vár.”<sup>87</sup> A családi kapcsolatrendszerbe való belépés folytán egy-egy kazuális szolgálatra készülve nagy segítség lehet egy kontextuálisan *többirányú elköteleződés* vállalása: egyszerűen odaállni minden érintett mellé, mögé, hogy mindenki vállalhassa a saját felelősségét.<sup>88</sup>

Itt kell felelevenítenünk a második parancsolat atyák és fiak büntetésben, vagy irgalomban való részesedését is.<sup>89</sup> Isten a családra nézve nagy felelősséget adott: egy apa végig nézheti fia, vagy unokája nyomorúságát is, ha vétkeztek Isten ellen. De az irgalmasság ígérete odaáll a nemzedékek közé, s határt szabhat a büntetésnek, ha valaki újra Isten felé fordul. S az ő szabadításban kapott áldása visszafelé is hathat: akár visszavezetheti a család előző nemzedékeit is Isten útjára. Minden nemzedék maga felelős és maga dönt, hogy milyen utat választ. Megértheti elődei istentelen életének következményét, az átkok erejét és terhét, de nem kell benne maradnia. Együtt énekelheti egy különleges családi alkalommal az

éneket: „Áldássá lesz ott az átok, megbékéltet a kereszt...” (230. dicséret)

#### 2.4. Lelkigondozói áldások

„Az áldás, amely végigkíséri e történetet és az egész történelmet, kézzelfogható, megtapasztalható jele a jelenlévő, az emberrel együtt úton lévő Istennek. A Biblia első könyvének történetei arról győznek meg minket, hogy az ’elsők’ – ha ’hátulról’ első is – hordozói, tanúi e régi örökségnek, Isten áldásának, ígéreteinek. Ez a megállapítás nemcsak Izrael történetét, de a kereszténység teológiai üzenetét tekintve is igaz. Az elsőszülött – egyszülött – Jézus Krisztus a jövő reménysége, a beteljesült ígéret. Ő az áldás megtestesítője. Isten népe pedig, a maga kicsinységében, méltatlan voltában, ’férgescke Jákób’ állapotában ezért mégis, és újra és újra belekapaszkodhat Isten ígéreteibe: a „veled vagyok” üzenetébe, az áldott élet ígéretének valóságába.”<sup>90</sup>

Minden eddigi gondolat azt jelzi, hogy az áldás kérése, ígérete és továbbadása az emberekkel való törődés megbízatása, s egyben belső motivációja is minden lelkipásztor számára. Ezért minden alkalommal lelkigondozói jellegű szolgálat az áldást közvetítő lelkipásztor feladata. Egyetlen mondat is felemelhet, vagy lerombolhat lelkeket. „A lelkigondozás feladata, hogy az embereket megtartsa Istennel való kapcsolatukban, az Ő szentségében.”<sup>91</sup> – Aat van Rijn a holland kontextuális lelkigondozók egyik atyjának megfogalmazása kifejezi, hogy a lelkigondozó szava = *összekapcsoló beszéd* kell, hogy legyen. Embert Istennel, embert emberrel. Isten szentsége nem elválasztó értelmű tehát a fenti mondatban, hanem sokkal inkább ez az ő szeretetének összekapcsoló ereje, mely esélyt ad mindenkinek a megállásra és magába tekintésre az igazságosság és jogosultság vonatkozásában.

Gál Judit kórházlelkipásztor tanulmányában így fogalmaz: „Leszek” valaki a számadra, hogy megerősödj ’Valaki’ voltodban.”<sup>92</sup> A gyógyító, reményt adó szó továbbadása lehet áldás a magára maradt, sokszorosan sérült, kapcsolataiban megrendült ember számára akár a kórházi ágyon, akár a lelkipásztori hivatalban, akár a kazuális istentisztelet áldásmondásában. Életünk bizalomra és megbízhatóságra épül, így amikor odaállunk a másik ember mellé, amikor megszólítjuk, s amikor figyelünk rá – kimozdítjuk magára maradottságából, s átélhetjük a Coram Deo különleges élethelyzetét, Isten jelenlétének valóságos áldásait, ’Isten arcának ránk ragyogását’, s az ebből fakadó békességet. Hanneke Meulink-Korf a holland kontextuális lelkigondozók ’anyja’ így összegezte ezt: „Amikor egymás kezét fogjuk Isten színe előtt állunk, s amikor Isten színe előtt állunk egymás kezét fogjuk.”<sup>93</sup>

### 3. Következtetések

A tanulmány elején felvetett kérdések: *Miben áll az az áldás, amiről a Biblia bizonyítást tesz? És hogyan juthat el ez az áldás ma református egyházi közösségeinken keresztül az emberekhez?*

A tanulmányban több oldalról közelítve fogalmaztuk meg a válaszokat. Akár az örökélet lehetőségére való ráatalálást, akár testi gyógyulást, akár Isten cselekvésére való ráismerést, akár csupán egy nyitott ajtót az 'áldottak közösségébe'<sup>94</sup>; akár az átok helyzetéből megszabadító áldást adjuk tovább, akár az átok ellenére kibontakozó áldás-utat mutatjuk meg, vagy az áldássá lett átkot veszünk észre egy-egy ember, család életében mindenképpen mélyebb készülést igényel az 'áldás szokása'. „A liturgia nem az egyént a maga egyediségében szólítja meg, hanem közösségi teret alkot, amelyben a „szentek közösségében” lehetünk. Nem csupán a tudatunk, pillanatnyi megértéseink, hanem lelkünk mélye is Isten felé fordulhat. Az áldás, amelyet mindkét kezünk felemelésével fejezünk ki azt mutatja, hogy magunktól semmink nincs, mindent az Égből nem kapunk.”<sup>95</sup>

Több kérdés nyitva maradt, további kutatást igényel. Azonban a cél inkább a figyelemfelhívás, s további közös gondolkodásra való készség megfogalmazása volt, hogy ezekkel a kérdésekkel érdemes tovább foglalkozni. Dietrich Bonhoeffer szavai állhatnak itt megerősítésül: „Isten áldásában részesít minket, boldogságban és szenvedésben. Aki áldásban részesült, csak egyet tehet: továbbadja az áldást, igen, azon a helyen, ahol van, ott kell áldássá lennie. Csak a lehetetlenből újulhat meg a világ, ez a lehetetlen pedig Isten áldása.”<sup>96</sup>

*Fodorné Ablonczy Margit*

#### FELHASZNÁLT ÉS IDÉZETT IRODALOM

- VARGA Gyöngyi: Az áldás teológiája – a teológia áldása? In: Lelkipásztor, Evangélikus Lelkipásztori Szakfolyóirat, szerk: Szabóné Mátrai Mariann, 2002/11, 408.
- CLAUS Westermann: Az Ószövetség teológiájának vázlata, Teológiai jegyzet, Budapest, 1984, 93.
- XAVIER Léon-Dufour: Az Újszövetség értelmező kéziszótára, Új ember, Budapest, 2008, 101.
- WALTER Brueggemann: Az Ószövetség teológiája, Exit, Kolozsvár, 2012, 218.
- Bibliai fogalmi szókönyv, szerk: Kozma Zsolt, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, Kolozsvár, 1992, 17–18 oldalak összefoglaló jegyzete.
- Etimológiai szótár, Magyar szavak és toldalékok eredete, szerk: Zaich Gábor, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2006, file:///C:/Users/fodor/Desktop/TAMOP-4\_2\_5-09\_Etimologiai\_szotar.pdf Letöltés: 2019. 07. 15.
- Wikipédia: áldás címszó alatt, <https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%81ld%C3%A1s> Letöltés: 2019.07.18.
- IPOLYI Arnold: Magyar Mythologia, (faximile kiadás, Európa, Budapest, 1987), Heckenast Gusztáv, Pest, 1854, 341.
- Magyar Nagylexikon, Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest, 1999, 446.
- Keresztény bibliai lexikon, szerk: Bartha Tibor, Kálvin kiadó, Budapest, 2000-2004, 33.
- CLAUS Westermann: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München, 1968.
- MAGDALENE L. Frettlöh: Theologie des Segens, Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999
- DOROTHEA Greiner: Segen und Segnen, Eine systematisch-theologische Grundlegung, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1998
- ULRIKE Wagner-Rau: Segensraum, Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 2000, második kiadás 2008.
- TIMO Veijola: Segen/Segen und Fluch II. Alten Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, 78.
- HANS Walter Wolff: Az Ószövetség ösvettség antropológiája, Harmat, Budapest, 2003, 192.
- VARGA Gyöngyi: Az elsőszülött áldása, in: Lelkipásztor, Evangélikus Lelkipásztori Szakfolyóirat, Budapest, 2003/8–9, 290.
- Zsengellér József: Szentírás és kánon, előadás ELTE BTK 2016.március 2
- Keresztény Bibliai lexikon, Arcanum Digitális Tudománytár <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztien-bibliai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/aroni-aldas-C98F8/> Letöltés: 2019. 07. 18.
- CSERI Kálmán: Az Ároni áldás, Pasaréti prédikációk, 2006. január 15. <http://www.refpasaret.hu/pasaret/pred.php?id=941> Letöltés: 2019. 07. 19.
- TAMÁSI Balázs: Heti igeszakasz magyarázata, in: <http://daf.mozaikhub.hu/hetiszakasz/naszó> Letöltés: 2019. 07. 19.
- PÁKOZDY László Márton: Az istennevek használata a Bileám perikópában, in: Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I., Budapest, 1984, 113.
- WERNER Zager: Segen/Segen und Fluch III. Neue Testament, 84.
- DRS. J. Westland: Een hand boven je hoofd, Groen, Karmeel.nl, 2007 könyve alapján, nem szó szerinti idézet
- LŐRINCZ István: Az áldás és annak jelentése és használata, előadás internetes elérhetőséggel, Marosvásárhely, 2016. <http://lorincz-istvan-alsovaros.blogspot.com/2016/09/az-aldas-es-annak-jelentese-es.html> Letöltés: 2019. 07. 22.
- Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára, Kálvin kiadó, Budapest, 2004.
- HAFENSCHER Károly: Liturgia, Luther Kiadó, Budapest, 2010, 135.
- Kálvin János: Institutio, A keresztény vallás rendszere II. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 485.
- FEKETE Ágnes: Félkézelt osztott áldás, in: Gyakorlati teológia, internetes honlap [https://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/11/28/feketeagnes\\_felkezzeloztottaldas.pdf](https://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/11/28/feketeagnes_felkezzeloztottaldas.pdf) 9. oldal Letöltés ideje: 2019. 07. 24.
- MOLNÁR Miklós: „Mely igen jó az Úristent dicsérni!”, Kálvin kiadó, Budapest, 2001. 61.
- HÉZSER Gábor: Pásztorálszociológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez, Kálvin kiadó, Budapest, 2005, 67.
- KLAUS Douglass: Isten szeretetének ünnepe, Az istentisztelet mai formáiról, Kálvin és Luther Kiadó, Budapest, 2005, 210.
- MAY Michielien – Wim van Mullingen – Leen Hermkens: Összetartozásban, Exit kiadó, Kolozsvár, 2010, 66.
- FODORNÉ Ablonczy Margit: Isten előbb szeretett minket, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 30.
- KISS Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer: Megmásíthatatlan jogigény, 85.
- BŐSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – Barbara R. Krasner: Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa, Coincidencia, Budapest, 2001, 397.
- Embertárs folyóirat 2018/1 számában a Kapcsolatok gyógyulása című számban.
- DIETRICH Bonhoeffer: Börtönlevelek, Harmat, Budapest, 1999, 17.
- BALLA Péter: Gyermek és szülők kapcsolata, Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.
- BARTOS Károly: Isten „dolgozik”, in: Embertárs 2014/2, 153.
- HÉZSER Gábor: Újra szárnyra kapni, Marosvásárhely, 2014, 165.
- EDWIN H. Friedman: Nemzedékről nemzedékre, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008, 16.
- HÉZSER Gábor: Miért? Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996, 50.
- BARBARA R. Krasner -Austin J. Joyce: Truth, Trust and Relationships, New York, Brunner/Mazel, 1995 könyvének második fejezetében részletesen olvashatunk erről: Element of Commitment.
- VARGA Gyöngyi: Áldás a Bibliában, in: Miskolci Keresztény Szemle, 2008/1, 25.
- GÁL Judit: Helyé lenni a másik számára – kontextuális lelkigondozás pszichiátrián, In: Közelebb az emberekhez, szerk: Tóth János, Sárospatak, 2016, 171.

HANNEKE Meulink-Korf – AAT van Rijn: A harmadik, akinek nem számoltak, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009, 70.  
Válogatás D. Bonhoeffer legismertebb műveiből, Magyarországi Evangélikus Egyház sajtóosztálya, Budapest, 1988, 116

#### JEGYZETEK

- 1 Varga Gyöngyi: Az áldás teológiája – a teológia áldása? In: Lelkipásztor, Evangélikus Lelkészi Szakfolyóirat, szerk: Szabóné Mátrai Mariann, 2002/11, 408.
- 2 Bibliai hivatkozások: Gen 1,22 és 28; 2,3
- 3 Claus Westermann: Az Ószövetség teológiájának vázlata, Teológiai jegyzet, Budapest, 1984, 93.
- 4 Xavier Léon-Dufour: Az ÚSZ értelmező kéziszótára, Új ember, Budapest, 2008, 101.
- 5 Bibliai hivatkozások: pl. Zsolt 24,5; Péld 10,7
- 6 Bibliai hivatkozás: Ruth 4,14
- 7 Bibliai hivatkozások: Neh 9,5; Zsolt 34,2.
- 8 Bibliai hivatkozások: pl. Izsák megáldja Jákóbot, 1Móz 27,29.
- 9 Bibliai hivatkozás: Zsolt 95,6
- 10 Bibliai hivatkozás: Ézs 44,3–5
- 11 Bibliai hivatkozások: pl. 2Sám 7,29; Ez 34,26
- 12 Bibliai hivatkozás: Zsolt 21,4–7
- 13 Walter Brueggemann: Az Ószövetség teológiája, Exit, Kolozsvár, 2012, 218.
- 14 Bibliai hivatkozások: pl. Mt 21,9; Mk 11,9–10; Lk 13,35; Jn 12,13
- 15 Bibliai hivatkozások: Mt 26,26 és 1Kor 10,16
- 16 Bibliai hivatkozások: pl. Mk 14,16; Lk 1,68; 2Kor 1,3; 1Pt 1,3
- 17 Bibliai fogalmi szókönyv, szerk: Kozma Zsolt, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, Kolozsvár, 1992, 17–18 oldalak összefoglaló jegyzete.
- 18 Etimológiai szótár, Magyar szavak és toldalékok eredete, szerk: Zaich Gábor, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2006, file:///C:/Users/fodor/Desktop/TAMOP-4\_2\_5-09\_Etimologiai\_szotar.pdf Letöltés: 2019. 07. 15.
- 19 Wikipédia: áldás címszó alatt, <https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%81ld%C3%A1s> Letöltés: 2019.07.18.
- 20 Ipolyi Arnold: Magyar Mythologia, (faximile kiadás, Európa, Budapest, 1987), Heckenast Gusztáv, Pest, 1854, 341.
- 21 Magyar Nagylexikon, Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest, 1999, 446.
- 22 Magyar Nagylexikon, uo.
- 23 Keresztyén bibliai lexikon, szerk: Bartha Tibor, Kálvin kiadó, Budapest, 2000–2004, 33.
- 24 Claus Westermann: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München, 1968.
- 25 Magdalene L. Frettlöh: Theologie des Segens, Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999 és Dorothea Greiner: Segen und Segnen, Eine systematisch-theologische Grundlegung, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1998
- 26 Ulrike Wagner-Rau: Segensraum, Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 2000, második kiadás 2008.
- 27 Csak a legfontosabbakat említve: Hafenscher Károly (Liturgika, Luther Kiadó - Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke, Budapest, 2010) és Klaus Douglas (Isten szeretetének ünnepe, Kálvin Kiadó -Luther Kiadó, Budapest, 2005 liturgiai szempontból, Hézszer Gábor (Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet utkereséséhez, Kálvin Kiadó, Budapest, 2005) lelkigondozói szempontból keresi az áldás helyét és értékét a gyülekezeti istentiszteleteken.
- 28 Walter Brueggemann, i. m. 264.
- 29 Timo Veijola: Segen/Segen und Fluch II. Alten Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, 78.
- 30 Bibliai hivatkozás: 1Móz 18,17kk
- 31 Bibliai hivatkozás: 1Móz 26,28kk
- 32 Bibliai hivatkozás: 1Móz 39,5; 41,49.51.
- 33 Bibliai hivatkozás: Gal 3,8
- 34 Hans Walter Wolff: Az Ószövetség antropológiája, Harmat, Budapest, 2003,192.
- 35 Varga Gyöngyi: Az elsőszülött áldása, in: Lelkipásztor, Evangélikus Lelkészi Szakfolyóirat, Budapest, 2003/8–9,290.
- 36 Zsengellér József: Szentírás és kánon, előadás ELTE BTK 2016. március 2
- 37 Keresztyén Bibliai lexikon, Arcanum Digitális Tudománytár <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/aroni-aldas-C98F8/> Letöltés: 2019. 07. 18.
- 38 Cseri Kálmán: Az Ároni áldás, Pasaréti prédikációk, 2006. január 15. <http://www.refpasaret.hu/pasaret/pred.php?id=941> Letöltés: 2019. 07. 19.
- 39 Tamási Balázs: Heti igeszakasz magyarázata, in: <http://daf.mozaikhub.hu/hetiszakasz/naszo> Letöltés: 2019. 07. 19.
- 40 Bibliai hivatkozás: 4Móz 22–24; Bálám nem átkozhatja meg Izraelt, mert Isten megakadályozza ebben. Bálámnak van átokra felhatalmazása egy „megtörhetetlen varázsmondás” formájában, de erősebbnek gondolja a hatást, ha Izrael népének „saját istenét” is bevonja az átokba: „Bileám tényleg akarhatta Jahwét megkérdézni, mert az a szóban forgó nép istene, s annak meggyőzésével előbb sikerülhet az elátkozás. (...) Bileám azonban kénytelen elismerni az Izraelen nyugvó áldást és ezzel Jahwe nagyobb erejét. Aki meginti Bileámot és az ehhez tartja magát.” Pákozdy László Márton: Az istennevek használata a Bileám perikópában, in: Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I., Budapest, 1984,113.
- 41 Bibliai hivatkozás: 2Móz 34,6–7
- 42 Bibliai hivatkozás: Mk 10,16
- 43 Bibliai hivatkozás: Lk 19,16
- 44 Bibliai hivatkozás: Mk 14,22
- 45 Bibliai hivatkozások: Lk 10,5; Mt 10,6
- 46 Werner Zager: Segen/Segen und Fluch III. Neue Testament, 84.
- 47 Bibliai hivatkozás: 1Kor 10,16
- 48 Bibliai hivatkozás: Lk 1,42
- 49 Bibliai hivatkozás: Lk 6,18
- 50 Bibliai hivatkozás: ApCsel 13,3
- 51 Bibliai hivatkozások: ApCsel 8,17, 19,6 és Zsid 6,2
- 52 Bibliai hivatkozások: 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim1,6
- 53 Már Péter pünkösdi prédikációjában is: ApCsel 3,26
- 54 Bibliai hivatkozás: Gal 3,28–29
- 55 Bibliai hivatkozás: Ef 1,3
- 56 Drs.J. Westland: Een hand boven je hoofd, Groen, Karmeel.nl, 2007 könyve alapján, nem szó szerinti idézet
- 57 Lőrincz István: Az áldás és annak jelentése és használata, előadás internetes elérhetőséggel, Marosvásárhely, 2016. <http://lorincz-istvan-alsovaros.blogspot.com/2016/09/az-aldas-es-annak-jelentese-es.html> Letöltés: 2019. 07. 22.
- 58 Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára, Kálvin kiadó, Budapest, 2004.
- 59 Hafenscher Károly: Liturgika, Luther Kiadó, Budapest, 2010, 135.
- 60 i. m. 135.
- 61 KÁLVIN János: Institutio, A keresztyén vallás rendszere II. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 485.
- 62 Fekete Ágnes: Félkézzel osztott áldás, in: Gyakorlati teológia, internetes honlap [https://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/11/28/feketeagnes\\_felkezzelosztottaldas.pdf](https://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/11/28/feketeagnes_felkezzelosztottaldas.pdf) 9. oldal Letöltés ideje: 2019. 07. 24.
- 63 Molnár Miklós: „Mely igen jó az Úristent dicsérni!”, Kálvin kiadó, Budapest, 2001,61.
- 64 Hézszer Gábor: Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet utkereséséhez, Kálvin kiadó, Budapest, 2005, 67.
- 65 Klaus Douglas: Isten szeretetének ünnepe, Az istentisztelet mai formáiról, Kálvin és Luther Kiadó, Budapest, 2005, 210.
- 66 May Michielsen – Wim van Mullingen – Leen Hermkens: Összertartozásban, Exit kiadó, Kolozsvár, 2010, 66.
- 67 Fodorné Ablonczy Margit: Isten előbb szeretett minket, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 30.
- 68 Teológus hallgatók konfirmációi élményei között legmeghatározóbbként (35%) emelte ki a saját konfirmációs áldását. Saját jegyzet, 6 év tanítási tapasztalatából.



- 69 Szép egyházi gyakorlat alakult ki több gyülekezetben: az úrvacsora alkalmával az egész család együtt jön ki, s míg a felnőttek az úrvacsora javaiban részesülnek, a gyermekek áldást kapnak.
- 70 Kiss Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer: Megmásíthatatlan jogigény, 85.
- 71 Kiss Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer, i. m. 91.
- 72 Böszörményi-Nagy Iván – Barbara R. Krasner: Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa, Coincidencia, Budapest, 2001, 397.
- 73 A relacionális etika, vagy kontextuális etika nem teológiai fogalom, részletesen olvashatunk erről az Embertárs folyóirat 2018/1 számában a Kapcsolatok gyógyulása című számban.
- 74 Kiss Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer: Megmásíthatatlan jogigény, 113.
- 75 Bibliai hivatkozás: 1Móz 50,20
- 76 Dietrich Bonhoeffer: Börtönlevelek, Harmat, Budapest, 1999, 17. – így írja: „Hiszem, hogy vétkeink és tévedéseink sem hiábavalóak, s hogy Istennek azokkal sincs nehezebb dolga, mint vélt jócselekedeteinkkel.”
- 77 Bibliai hivatkozás: 4Móz 6,22–26
- 78 Bibliai hivatkozás: Péld 11,11
- 79 Bibliai hivatkozás: Mt 12,46–50; Mk 3,31–35 és Lk 8,19–21
- 80 Ennek részletes kifejtését olvashatjuk Balla Péter: Gyermekek és szülők kapcsolata, Kálvin Kiadó, Budapest, 2010,
- 81 Bibliai hivatkozások: Mt 10,37–38; Lk 14,26–27
- 82 Pálnál a családról szóló tanítás a Házi-táblák tanúsága szerint inkább egy római típusú nagy-család (urak-szolgák, férfiak-nők, apa-gyermekek) összefüggésében szólal meg (Ef 5,21 – 6,9; és Kol 3,18 – 4,1), s annak rendjét Krisztus „fej” voltával határozza meg.
- 83 Kiss Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer: Megmásíthatatlan jogigény, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2003, Segítség a kontextuális gondolkodás jegyében, 62.
- 84 Bartos Károly: Isten „dolgozik”, in: Embertárs 2014/2, 153.
- 85 Hézszer Gábor: Újra szárnyra kapni, Marosvásárhely, 2014, 165.
- 86 Edwin H. Friedman: Nemzedékről nemzedékre, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008, 16.
- 87 Hézszer Gábor: Miért? Rendszerszemlélet és lelkipálos gyakorlat, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996, 50.
- 88 Barbara R. Krasner -Austin J. Joyce: Truth, Trust and Relationships, New York, Brunner/Mazel, 1995 könyvének második fejezetében részletesen olvashatunk erről: Element of Commitment.
- 89 Bibliai hivatkozás: 2Móz 20,5: „Megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is harmad- és negyedézig, ha gyűlölnék engem. De irgalmassan bánok ezerézig azokkal, akik szeretne engem, és megtartják parancsolataimat.”
- 90 Varga Gyöngyi: Áldás a Bibliában, in: Miskolci Keresztyén Szemle, 2008/1, 25.
- 91 Kiss Jenő – Hanneke Meulink-Korf – Anette Melzer, i. m. 129.
- 92 Gál Judit: Helyé lenni a másik számára – kontextuális lelkipálos pszichiátrián, In: Közlebb az emberekhez, szerk: Tóth János, Sárospatak, 2016, 171.
- 93 Hanneke Meulink-Korf – Aat van Rijn: A harmadik, akinek nem számoltak, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009, 70.
- 94 Itt érdemes református köszönésünket is megemlegetni. Az „Áldás-békesség!” valójában az Ároni áldás összefoglalása, annak kívánsága minden egyes találkozásakor.
- 95 Fekete Ágnes i. m. 10. o.
- 96 Válogatás D. Bonhoeffer legismertebb műveiből, Magyarországi Evangélikus Egyház sajtóosztálya, Budapest, 1988, 116

## Sinka György éneke

Ismeretlen a 17. század első felében élt költő élete. Hiányos adatok nyomán értékelték korábban. Éneke református énekeskönyvekben későbbi, helyenként értelmileg hibás sorokkal és strófászerkezettel jelent meg. Most az 1678-as nyomtatott forrás és egy 1651-es kézirat alapján jelenik meg, értelmezéssel, helyesbítve a tévedéseket, és dallamokat is mellékelve.

György Sinka was a hymn writer who kept operating in the first half of the 17<sup>th</sup> century. All what we know is his name from his achrostich poem, Sinka György, his life and activity are totally unknown. Because the scarce sources he became mistakenly classified by 20<sup>th</sup> century experts as a sabbatical poet. The present study had collected the known data, corrected mistakes, explained the content and biblical background, and as well proposed the right text of his poem, that appeared in the earlier sources. I. e. in a roman catholic manuscript collection of 1651, and a reformed piety book, printed in 1678. The song survived not only in reformed and unitarian church hymnals and prayer books, and 19<sup>th</sup> century sabbatical manuscripts, but also had been preserved in unwritten oral tradition, including different folklore melodies. The best items of these also attached.

Értékes és rejtélyes az ismeretlen életű Sinka György 17. századi éneke. Folytatja a reformáció énekköltését. Találékony, nem sablonos, keretvers és doxológikus zárás nélkül építkezik. Vallomások énekeiből nem hiányzik a személyes megváltottsággal való hálaadás, megrendítő bűnbánata lezárásaként. Eddigi minősítése különféle elképzelésekből fakadt, ezek nem igazolódtak. Egy évszázaddal korábbi forrásokat is figyelembe vehetünk ahhoz képest, ahogyan mai énekeskönyvünkben

történt. Meg is kell tennünk, hogy helyesbítsük énekét, és dallamának ingatag értelmezését.

### Hibás minősítések és kutatástörténet

Versfőkebe foglalt nevén kívül semmit nem tudunk a költőről, aki az 1600-as években alkotók nagy többségénél színvonalasabban verselt. Nehéz volna igazolnunk,

hogy egyetlen éneket írt, ilyen kiemelkedő szinten. Nem prédikátor vagy oskolamester lehetett, de elmélyült és szilárd protestáns vallásosság fűti. Témáját mintegy tárgyilagosan fejtegeti, énekében nincsenek részletek, amelyekből következtetnünk lehetne sorsára, életére, származására. Iskolázott, bibliai műveltségű embernek mutatkozik, udvarban tevékenykedhetett, de erről sincs adat. Neve említésével sem találkozunk. Szombatosnak tartották a 19. század óta. Ma sem az unitárius, sem a szombatos énekek kritikai kiadásában<sup>1</sup> nem bukkan föl a neve.

Gondolomra leírt vélekedés és adathiány következtében hibás megítélés látott napvilágot e 17. századi költő énekéről 1948-as énekeskönyvünkben, azóta is, előbb is a szakirodalomban. 1950-ben szombatosnak mondta Csomasz Tóth Kálmán.<sup>2</sup> Tévedés, vagy megalapozatlan ötlet, hogy *Gergely* a keresztnéve. A költeményből lehetetlen *Gergely* vagy *Gregorius* nevet kifacsarni: SINKA GyÖERGY áll a versfőkben. 1971-ben Csomasz Tóth Kálmán kimondta, mégsem szombatos,<sup>3</sup> 1976-ban megokolta: „Az 1777-ben szerkesztett, hagyományi anyag és dallamok tekintetében erősen redukált erdélyi énekeskönyvet figyelmen kívül is hagyhatnók, ha nem éppen ott állana a versfők szerint Sinka Györgytől származó bűnbánati ének legkorábbi írásba foglalt dallama. Maga az ének, bár ismert forrása egy szombatos kódex, az RMKT XVII. 5. kötetébe nem került felvételre, mert a szerző szombatos voltát a szerkesztő nem látta bizonyítottnak. Sajátságos módon azonban mind szövege, mind egy másik – bizonyára hitelesebb – dallama fennmaradt a népi hagyományban, amint azt Kodály gyűjtéséből tudjuk”.<sup>4</sup> Mégis, azt olvassuk énekeskönyvünkben ma is, hogy 207. énekünk szerzője „Sinka György (szombatos énekköltő, XVII. század)”.<sup>5</sup> Pillantsunk vissza, honnan ered, mivel okolták meg, hogy ehhez a rejtőzködő felekezethez tartozott az ének szerzője?

Kohn Sámuel (1841–1920) főrabbi leírta könyve 12. fejezetében<sup>6</sup> előbb a Péchi Simon imádságos könyve nyomán a Péchi által fordított, átdolgozott és az ő idején keletkezett énekek kezdősorát és előfordulását, majd következik az „Egyéb korszakból való szombatos énekek” felsorolása.<sup>7</sup> A 40. sorszámú felirata: „Szombat végére”; a versfőkben olvasható szerző nevét is közli, meg az első két kezdősor: *Seregeknek szent hatalmas királya / Könyörgésem székedet megtalálja*.<sup>8</sup> Innen ered, magától értetődve, hogy a szerző és éneke szombatos, Kohn osztályozása szerint az újabb, azaz Péchi Simon után alkotók sorában. Több–kevesebb adalékkal ezt ismételték azóta, bizonyítás nélkül. Így tekinti éneket, és költőt szombatosnak Thury Zsigmond (1885–1948). Nem fogalmaz meg kétséget. Előbb említi a kezdősor, mikor sorolja a később Keszthelyről az OSzK állományába került és *Festetich kódexnek* elnevezett 1738-as szombatos imádságos és énekeskönyv tartalmát.<sup>9</sup> A versfők szerinte: SINKA GEORG;<sup>10</sup> felirat: „Szombat végére”; dallam: *Egy lélekkel mostan*. Kilenc kéziratot sorol, ezekben a 19. század közepéig megvan Sinka éneke.<sup>11</sup> Újabb példányokat és lelőhelyeket kutatott fel, másként alig adott hozzá a szombatos költészet árnyaltabb elem-

zéséhez Varjú János.<sup>12</sup> Rámutatott erre az egykori sum-más ismertető.<sup>13</sup> Példás azonban az énekek jegyzéke: „A szombatos kódexekben található énekek kezdősoruk szerint a. b. c. rendben”.<sup>14</sup> Tíz előfordulásról tud, a versfők: SINKA GEORG,<sup>15</sup> mint Thury-nál. Semmi jele gyanúnak, hogy az ének és szerzője talán nem is szombatos.

## Nyomtatott források

A 18–19. századból ismerjük az ének szombatos másolatait. Stoll bibliográfiájának 2. kiadása sem közöl új adatot. Megjegyzi, ezt az éneket más kéz írta, tehát a *Festetich kódex* 1738-as törzsanyagánál később.<sup>16</sup> Sinka énekét száz évvel korábban már másolták. Felvidék, Erdély és más vidékek kéziratos másolatai és szóbeliségen alapuló kegyességi és szertartási gyakorlata révén az 1600-as évek második felében népszerű lehetett az ének. Megjelent 1674-ben, 1678-ban és 1700-ban, Kassán és Kolozsvárott. Sorban: 1) *Cantus Catholici, Latino-Hungarici... Auctoritate Leonardi Szegedi... Istennek nagyob dicsőségére*, és Magyar–Ország lelki vigasztalására.<sup>17</sup> 2) Osztopányi Perneszi Zsigmond: *Azt Isten Anyaszentegyházában Lelki harcot tartó vitézeknek, lelki sebek fájalmát enyhítő Lelki Flastrom...*<sup>18</sup> 3) *Imádságos és énekes kézbe hordozó könyvecske, mellyet naponként minden rendbéli keresztyén ember olvasgathat*.<sup>19</sup> Kínálják ezek a lehetőséget a legjobb változat megállapítására. Szerencsére még senki nem fogta rá Sinkára, hogy római katolikus volt, mert éneke Szegedi Lőrinc kiadásában is megjelent. Kétségtelen, hogy sehol nem szombatos kéziratok előzték meg az ének katolikus, református és unitárius kiadását. Rosszul illeszkedő karácsonyi ének dallamát erőltették Sinka énekére 1674-ben, a „Közönséges időre és vasárnapokra való énekek” között, huszonhárom ének mellett.<sup>20</sup> Megtoldotta a versszakok három sorát a szerkesztő, hogy a dallamra valahogy énekelni lehessen. Ártott vele a költőiségnek. Átalakította a versformát: 12a 12a 8a 12a. Mindjárt a legelső sort így: *Seregeknek, ó, nagy hatalmas királya*. Lezárta így: *S oly büntől, valamint az megterhelt gálya* (1:4). A versszak száma és kettőspont után a sor száma következik alább is. Egy másik zárósora: *Elveszek, s ha meg nem szánod ily bús lelkem* (4:4). Megcserélődik a 7. és 8. strófa, ennek igen régi hagyománya lehet. Nincs miért átemelnünk ilyen sorokat: *Sokszor búval körülfojtál* (8:3). Éneklésre a választott dallam nem jó (Ó, Jézus, szűzen született szép rózsaszál).<sup>21</sup> Méltassunk néhány szó szerkezetet, mert ezek egyik része a Perneszi közlését támogatja. Ilyenek: *szívől várt lelki jómat* (2:4); *nagy érdemű kínjéért* (3:4); *Addig vertél, míglen hozzád hajtottál* (8:4) – ez a sor véletlenül megmaradt tizenegyesnek! –; *Mosogass ki engem undok vétkeimből* (9:4); az utolsó versszak első szava is *Gyarló*, nem *Gyászló*.

Lássuk az 1700-as unitárius kiadást! Bejelenti a fő címlap, hogy az *Imádságos és Énekes kézben hordozó Könyvecske* három részre tagolódik. Szabó Károly azt is közli, hogy az elsőhöz „Hozzá van kötve és kétségtelenül együtt van vele nyomtatva” a másik kettő. Nem önállóként készült egyik rész sem. Áruhlhatta azonban külön-

külön is a nyomda, vagy a tulajdonosok köttethették háromba. Mégis három számmal regisztrálta Szabó Károly ezt az imádságos énekeskönyvet.<sup>22</sup> Az OSzK egyik példányában csak az énekeskönyvi rész van meg. Ez a kiadás sem igazolja, hogy ha nem szombatos, akkor meg unitárius a költő. Az unitáriusok nem is követték a szombatosokat. A minket érdeklő énekkel együtt, hatvanhét ének található az unitárius kötetben, nagyjából betűrendben, újrakezelve a harminckettediknél. Számozatlanok az énekek és a versszakok.<sup>23</sup> Segíti a helyesbítést a hasonlítás, de nem oldja meg ez a kiadás sem. Mindkettőben vannak hibás szótagszámú sorok. De a korábbi kiadásban még nincs tízes záró sor. A későbbi református kiadás néhány sora értelmileg sincs rendben. Másolási vétség miatt? Református szerkesztők beavatkozásából ered? Inkább az előbbi lehet. Aligha döntöttek úgy, módosítottak, hogy ugyanakkor a többi sorban nem javítják a szótagszám hibáit. 1777-ben csak egyetlen versszakot záró sor tizenegyes: *Add meg szívbeli kívánt lelki jómat* (2:4). A többi strófazáró sor tízessé torzult. Az ének hagyományozásának nem egy, hanem legalább két eltérő ága lehetett. Ismeretlen úton (korábbi időtől terjedve) eljutott az egyik változat, valamelyik ágról, az önállósodott erdélyi református énekeskönyv 1777-es kolozsvári szerkesztőjéhez.<sup>24</sup> Mondhatnók, ha volna igazoló adalékunk, hogy visszakerült. Az ének fennmaradásának kéziratos útja ismeretlenül lappang, illetve feltáratlan, ha létezik további adalék valahol. De most vegyük számba azt, ami megvan máig.

### Legkorábbi református kiadásunk

Fordító és kiadó is volt az egyik régi főrangú somogyi család sarja, a köszöntő vers szerint utolsó, mint erdélyi fejedelmként Apafi. Taníttatta cselédeit és velük könyörgött, pietista kegyességet gyakorolva Osztopányi Perneszi (Pernyeszi) Zsigmond főispán, I. Apafi Mihály viceudvarmestere, aki a katonák ügyeit és a hadi költségeket is intézte,<sup>25</sup> közben Marosvásárhely egyházközségének és az egyházmegyének is gondnoka volt (†1725 körül). Lefordította ismét és kiadta Avenarius (azaz Habermann) imádságait *Lelki paizs* címmel.<sup>26</sup> Két évvel ezután megjelentette három részre tagolt kegyességi könyvét. Tiszaújhelyi Pál huszti praefectus (akinek István nevű fia szintén Apafi udvarában élt)<sup>27</sup> írt könyvecskéjéhez köszöntő verset. Ebben családja sorsára és a könyv szerzőjének példájára utal, ilyen strófákban:

Látható Exemplom, Mert az volt (úgy tudom)  
Nemzetedben utolsó.  
Nagy tisztekben forgott, Kivel sokat jádzott;  
Szerencse mely változó:  
Végre csak egy fiat; Hagyott árvát, s' olyat,  
Ki hamar volt elmúló.

Traktátus Perneszi könyvecskéjében az első rész (lelki vitéz és lelki doktor beszélgetése, 1–125. lap), *Buzgó könyörgések* gyűjteménye a második (126–188. lap),<sup>28</sup> majd *Edgynéhány Paenitentia tartó Énekek* következnek (189–208. lap). Így az imádságos énekeskönyvekhez

tartozik műfajilag, miként az 1700-as unitárius *Kézben viselő könyvecské*. Perneszi Zsigmond gyűjteményét nem sorolja ide H. Hubert Gabriella, mint az említett unitárius gyűjteményt.<sup>29</sup> Incze Gábor úttörő áttekintése a 16–17. századi imádságok sorában röviden megemlíti munkáját és közli Perneszitől a IV. bűnbánati imádságot, de meg sem említi a hozzá tartozó énekeket.<sup>30</sup> Kilenc énekből az utolsó Sinkaé, nótajelzés nélkül.<sup>31</sup> Alább következik a *Lelki flastrom* (1678) szövegváltozata, a javítás alapja, mert ép, egészében a legsimább, értelmi hiba nélküli, sőt sehol nem okoz szórendi vagy megértési gondot. Előbb szólnunk kell egy még korábbi forrásról. Ismereteinket ez is gyarapítja.

### Első kéziratos forrásunk

Csonka kéziratos forrásunk a 17. század közepéről való. Azaz Sinka nem írhatta énekét később 1650-nél. Éneke terjedéséhez kellett néhány év, esetleg két-három évtized. Katolikus rektor őrizte meg énekét kéziratos könyvében. Cserey János volt ennek az *omniáriumnak* az első tulajdonosa Kézdiszentlászlón és Lemhényen. Liturgikus énekek,<sup>32</sup> iskolai zeneelmélet (tonarius és differenciák)<sup>33</sup> összeírója volt, családi és egyéb jegyzéseket (ételrecepteket)<sup>34</sup> is betoldott egyes lapokon. 1634–1651 közötti időből valók a vegyes szövegek és énekek.<sup>35</sup> Az idősebb rektor elveszthette feleségét, gyermekei felnőttek. 1652-ben pappá szenteltette magát Kézdiálmáson.<sup>36</sup> Kézirata 108. levelén megmaradt Sinka énekének 6–10. strófája, innen közölte Holl Béla a régi magyar katolikus énekek között.<sup>37</sup> Csonka az eleje, nem tudjuk, hogy milyen dallamot jelölt meg. Azt tudjuk, hogy a versszakok negyedik sora *mindig tizenegy szótagos*. Ez is nyomatékosítja, hogy református énekeskönyvekben romlott változat öröklődik 1777 óta. Néhány szó eltérés és szórendi különbség van, két versszak megcserélődött (7. és 8.), az ének egyébként alig tartalmaz eltérést a Perneszi közléséhez képest. Lássuk ezután az Osztopányi Perneszi Zsigmond közölte és a Czerey János megőrizte változat hasonlítását. Csak az eltérő sorokat szükséges feltüntetnünk, mert ezek egyik része a későbbi közlésekben is fölbukkan.

Lehet talán olvasati hiba az utolsó versszak (főntebb már említett) kezdőszava: *Gyarló* → *Gyászló* (10:1). Értelmileg nem élvezhet elsőbbséget a *gyenge nyárfa*. Nem a fa gyenge, hanem az ágán növekedő levél *gyenge* (avagy *zsenge*) (5:2). Vitatható, hogyan helyesebb a kérés: *könyörgésem hasson fel* vagy *bocsásd fel az egekben* (6:2)? A cserép hely első látásra is könnyebben érthető, mint a cserép szín (8:2), itt a később gyakori színhelyről van szó. Nem közöl jobb értelmet, semleges a *felvont szép* vagy *szép felvont* szórend (9:1). Más kérdés az *undok* vagy *undokító* ugyanott. Ma ritka, de Perneszi Zsigmond például a Szentlélekhez intézett imádságban többször ismétli: „*Felségednek mind csak gonoszsággal, undoksággal fizettem; elkergeti [...] a tiszta galambokat az undok dögnek büdös szaga; töröld el mindennémü undok vétkeimet énnékem; Jövel bünnel megundokított nyomorult szívűeknek megtisztítója.*”<sup>38</sup>



Osztopányi Perneszi Zsigmond (1678)	Czerey János (1651 előtt)
Seregeknek hatalmas nagy királya, könyörgésem székedet megtalálja, mert szívemet sok bú állja, olyan büntől, mint a megterhelt gálya.	—
[2] Ím, előtted megaláztam magamat, földre <b>hajtottam</b> szomorodott orcámat, halld meg, Atyám, csendes szómat, add meg, kérlek, szívből várt lelki jómat.	—
[3] Ne vessz el az én sok bűneimért, ne is büntess háládatlanságomért, de, sőt inkább, szent Fiadért kegyelmezz meg, nagy érdemű kínjáért.	—
[4] Kihez hajtsam búba merült fejemet? ki köti bé megsebhett szívemet? ha te is elhagysz éngemet, elvésszek én, ha nem szánod lelkemet.	—
[5] Az én lelkem reszket, előtted állván, mint a mint a gyenge levél nyárfának ágán, ellened tött <b>bűneimet</b> látván, gyászbán járván, sírva kegyelmet kíván.	= mint a levél gyenge nyárfának ágán ellened tött bűnét tudván gyászbán sírván, téled kegyelmet kíván.
[6] Gyakran szívből folyamodom elődben, könyörgésem hasson fel az egekben, Uram, hadd jusson elődben, vétkeimet temesd el a tengerben.	= könyörgésem bocsásd fel az egekben = = =
[7] Örök Isten, felette irgalmas vagy. megtérőkhöz kegyelmed is igen nagy, engem, talpig bűnöst, ne hagyj, vigasztalást szomorú szívemnek adj.	= megtérőkhöz kegyelmességed is nagy = = =
[8] Engem bűnöst hiszem földből formáltál töredékeny cserép helyre állattál, sokszor, sok bűnért sujtottál, addig vertél, míglen hozzád hajtottál.	= töredékeny cserép színre állattál sokszor sok búval rontottál =
[9] Reám vigyázz a szép felvont egekből, dicsőséges királyi szent székedből, halld meg, mert könyörgök szívből, mosogass meg sok undok vétkeimből.	Reám vigyázz az felvont szép egekből dücsőséges királyi szent székedből hallgass, hogy könyörgök szívből mosogass ki undokító vétkeimből.
[10] Gyarló szívem magasztalja nevedet, hogy pokolra nem eresztéd lelkemet, megbocsátád bűneimet, melyért áldlak, mint édes Istenemet.	Gyászló szívem magasztalja nevedet = megbocsássad bűneimet kiért áldlak, mint édes Istenemet.

Két sorban van fölös szótag (2:2 és 5:3) Perneszinél, ezt a félkövről kiemelés hangsúlyozza. Javítanunk könnyű. Értelmileg nem más, illeszkedik a mondatrendbe, és az igeidő sem helytelen a változtatás nyomán: *hajtottam* → *hajtván* illetve *bűneimet* → *bűnöm*. Ez a helyesbített két sor tehát így hangzik: földre hajtván szomorodott orcámat (2:2), ellened tött bűnöm látván (5:3).

### Református kézen

1777 óta jelent meg az ének református énekeskönyvben, amely szakított az anyaországgal és a hagyomá-

nyos énekanyaggal, Kolozsvárott nyomtatták. Ismert forrást emleget Csomasz Tóth Kálmán, de nem mondja meg, milyen 1700 körüli szombatos kéziratra gondol.<sup>39</sup> Téves utalás félrevezette, vagy nem jutott hozzá. 1963-ban megjelent Stoll kézikönyve, azonosíthatta a Kohnféle 1738-as kéziratot. Nem tette, és elmulasztotta, hogy megnevezze az állítólagos korábit.

Sinka énekének valódi versformája tehát 11a (4 + 7) 11a (4 + 7) 8a (4 + 4) 11a. (4 + 7). A negyedik tizenegyes sort megkurtították a 18. század óta a református kiadások, ez az olvasati vagy sajtóhibák miatt állandósult. Sajnos a dallamot e rontáshoz igazították. Így maradt napjainkig. 1700-ban volt egy szótagkiesés (sajtóhiba?),

a 2. sor rövidebb: *könyörgésem széked megtalálja*. Ilyenkor szoktak hajlítást iktatni a dallamba. Van a versformába illőnél rövidebb sor az 5. versszakban is: *mint a levél a nyárfának ágán* (5:2). Ugyanitt: *gyászban, sírva kegyelmet kíván* (5:4). Ezeket korábbi források nyomán helyesbíthetjük. 1700-ban is megcserélődött a 7–8. versszak, láttuk; talán azért, mert a könyörgés menetében ezt látták helyesebbnek, vagy a Czerey János-féle kézirat változatból ez öröklődött. Az *Ö, Ó* vagy *Ő* jelölésre használt *OE* helyett itt *EO* következik egymás után a versfőkben. A magánhangzó így is használatos volt kézírásban és nyomtatásban. A költő keresztnevét ez sem változtatja meg. A versföket magyarul kell értelmeznünk. Két helyen kétjegyű betű van a keresztnevben, ott nem *G*, hanem *Gy* értendő (*Gyakran* illetve *Gyarló*, vagy a másik olvasatban *Gyászló*). Sinka nem *g*-vel kezdődő szót választott, keresztneve nem Georg, hanem György.

Értelmileg kétes sorok is vannak a református kiadásban. *Nem kiürülés* sebezte meg a bűnös szívet, amelyen így könnyű segítenünk *betöltéssel*. Másolás során keletkezett elírás a *ki tölti bé megsebzett szívemet?* (4:2) *ki köti bé* helyett. Kötözés segít a sebesülésen. Jó a sor értelme 1700-ban: *ki kötözi megsebzett szívemet?* Korábbi is így van. Rövidebb egy szótaggal, kicsiklik is ez a sor: *vigasztalást inkább szívemnek adj* (7:4); az 1700-as kiadás itt is helyesebb: *vigasztalást szomorú lelkemnek adj*. Ha a záró strófa kezdete kétséges volna, hogy *gyarló szív* magasztal-e (10:1); mit mondjunk arra, hogy 1700-ban *gyászló* volt? Van még egy csere is a szórendben. 1700-ban: *Reám vigyázz a felvont szép egekből*, 1777 óta: *a szép felvont egekből* (9:1). Láttuk, mindkettő korai változat, amely tovább öröklődött. Erőteljesebb néhányszor az 1700-as változat. Azt vélhetjük, hogy a legtöbb eltérés (valójában nem sok van) a kézirat terjedés során keletkezett szövegromlás. A tudatos módosítás elszakad az eredetitől. Ez kétségtelen a *Cantus Catholici*-ban. Itt az 1700-as után → az 1777-es módosítás következik.

Vegyesek a példák, hol egyik, hol másik egyezik Perneszi simább közlésével, vagy a Czerey némileg archaikusabb szóalakjaival. Akad közöttük hibás olvasatból eredő. *Ne veszess el* → *Ne vess el hát* (3:1); *ne is fizess háladatlanságomért* → *ne is büntess háladatlanságomért* (3:2); *kegyelmezz meg nagy kínú haláláért* → *kegyelmezz meg érdemes kínjáért* (3:4); *kihez hajtsam bűnbe borult fejemet?* → *Kihez hajtsam bűba merült fejemet* (4:1) – a második jobb; *könyörgésem bocsássad fel az égből* | *Uram, hadd jusson füledben* → *könyörgésem hasson fel az egekbe* | *Uram, hadd jusson elődbe* (6:2–3) – szintén jobb a második; *töredékeny cserép színre állattál*, | *sokszor, sok búval rontottál* → *töredelmes cserép helyre állattál*, | *sokszor, sok bűnért sújtottál* (7=8:2–3) – itt sem az unitárius változat jobb; *vigasztalást szomorú lelkemnek adj* → *vigasztalást inkább szívemnek adj* (8=7:4) – itt ellenben jobb az első; *hallgasd, hogy könyörgök szívből*, | *mosogass ki undokító vétkemből* → *halld meg, mert könyörgök szívből*, | *mosogass meg undok vétkemből* (9:3–4). Nem csupán a könnyebben érthető és/vagy helyesebb mindezekben a

kérdés, hanem az is, hogy a versszakot lezáró sorban a szótagszám hibázik.

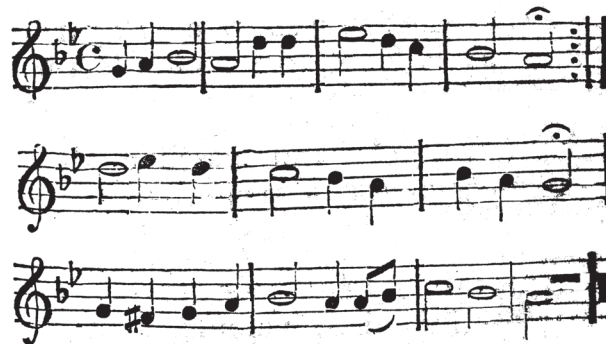
1837-ben rövidítettek is az éneket,<sup>40</sup> törölték a 8. versszakot: *Engem bűnöst, hiszem, földből formáltál*. Nem tetszett a bűnösség meg a teremtettség a kor racionalistáinak? Átvette a kurtfást az 1921-es Baltazar-féle énekeskönyv.<sup>41</sup>

Túltett ezeken az Éneklő egyház. 1983-ban a katolikus közlés nem vette tekintetbe a két évszázaddal korábbit. Felforgatta, kíméletlenül átírta a meghagyott négy strófát.<sup>42</sup> Nyereség, hogy hozzáadta a Kiss Lajos gyűjtött népi dallamot, 4/4, 3/4, 2/4 ütemekbe sorolva. Igazi torzó így Sinka éneke, a negyedik versszak követi az elsőt, egy sorban elrontja a négysarkú rímet az átíró, majd befejezi a második versszakkal, ebben legalább hagyott egy eredeti sort. Szó sincs az eredetiről és az átszabást is elhallgatja a szerkesztés.

## Dallamtár és dallam

Két helyen, keresztutalás nélkül találjuk az énekhez tartozó dallamokat a *Régi magyar dallamok tára* II. kötetében.<sup>43</sup> Papp Géza nem említi az akrosztichont; 1678-ból eredezteti az éneket, nem említi Perneszi közlését és nevét, akinél nincs is *ad notam* utalás. Úgy látszik, 1971-ben sem vetette el a szombatos eredetet. Több dallamra énekelhetjük Sinka énekét. A dallamtár nem közli a Harasztiban gyűjtött népdalt, az 1921-es Baltazar-féle kiadásban és az azt követőkben található változatot (az utóbbi azonos az 1837-essel). A *Régi magyar költők tárána* 17. kötetében sincs benne Sinka éneke,<sup>44</sup> mert az énekköltőről semmit nem tudunk. Protestáns, de református, szombatos, vagy unitárius volta nem igazolható. Éneke később az egyik 17. századi pótkötetben látott volna napvilágot.<sup>45</sup> Láttuk, megjelent református kiadásban is, ezt a szakirodalom újabban sem hangsúlyozta.

A helyesbített énekhez van tehát alkalmas dallam. Ismeretlen az, amelyet megnevezett az 1700-as unitárius kiadás: *Irigy világ*. Nem ismeretlen az *Egy lélekkel mostan minden hívek*; csakhogy ennek strófaszervezete és a sorok szótagszáma eltér a Sinka versformájától, erre Papp Géza szerint sem énekelhették.<sup>46</sup>



1837-től ezzel a dallammal jelent meg Sinka éneke; ez az 1777–1778-ban megjelent dallam (amely a kották kopottsága miatt közlésre alkalmatlan), ütemekbe foglalva, átírva az 5. dallampélda



Az 1837-es dallamot így közölte az 1996-os énekeskönyv

Ez a két fríg dallam (1777-es és 1837-es) nem csupán ugyanarról a töről fakad, hanem azonos. Hogyan helyes értelmeznünk az 1777-es lejegyzést? Papp Géza helyett pótolnunk kell a hiányzó módosításokat vagy az előjegyzést (3 b). Az ütemekbe foglalt változat kétséges, a 4. sort kezdő ismételt hangok közötti vezérhang rontás. Világos az is, hogy csupán a téves értelmezésből, a pótolatlan módosításokból ered a lokriszi hangnemmél kacérkodás. A kiegyenlített ritmus és 4/4-es ütemezés az 1837-es dallamjegyzést követi több 20. századi énekeskönyvben.<sup>47</sup> A dallamok azonosítását az is támogatja, hogy mindkét 20. században gyűjtött népi dallam fríg hangnemű, és egymáshoz képest csupán variáns. Az 1777-es dallamnak az 1–2. sora is fríg záródású, nem csak a negyedik sora.



1948 óta ezzel a népi dallammal jelent meg Sinka éneke, ékesítések nélkül; ékesített alakja: RMDT II. 358.



Az Éneklő egyház (1983) ezzel a dallammal közölte Sinka énekét, csonkán; az RMDT II. nem közli ezt a dallamot; ha pótoljuk az előjegyzést, akkor alkalmas az eredeti zárósor éneklésére.

Az 1777-es kolozsvári énekeskönyv keletkezését a jóvendőben jobban kellene feltárnunk, ha lehet. Az unitáriusok 1700-as énekes imakönyvéhez is találhat adalékokat szerencsés kutató. Mindkét énekeskönyv háttere és kialakulása szinte teljesen homályba vész. Unitáriusoktól juthatott el a későbbi szombatos kéziratokba az ének, ez is feltáratlan.

Legszebb bűnbánati énekeink egyike a Sinkaé. Az unitárius énekeskönyvek betűrendesek, bűnbánati énekcsoport nincs 1700-ban sem. Mutatja a szombatos minősítés, Sinka énekének a szombati szertartás végére helyezése, hogy nem magától értetődik az ének klasszifikálása. Református „*Penitentia tartó énekek*” a 133–138. számúak 1777-ben. Ez folytatódott 1837-től is, a „*Poenitentialis héti énekek*” csoportjába tartoztak az 59–66. számúak; 1921-ben is, a „*Bűnbánati énekek*” csoportjába tartoztak a 194–202. számúak. 1948-ban az énekeskönyv szakított a több évszázados szerkezettel, tematikus csoportokat alkotott, a Heidelbergi Káté szerint. Ez a mesterkélttség erőltetett és érthetetlen besorolásokat is eredményezett. „*Az ember nyomorúságáról*” nevű csoportban vannak a bűnvalló énekek 205–223. sorszámmal, Sinka éneke is. A református világtalálkozóra szerkesztett 1996-os énekeskönyv visszatért a történelmi szerkezethez. 296–312. sorszámmal alkotott „*Bűnbánati énekek*” csoportot, itt található Sinka éneke.

### Versének és sorainak háttere

Alázatos, orcáját földre hajtva nem talpig becsületes vagy vitélző voltát hangoztatja, hanem talpig bűnösnek vallja magát Sinka György. Reszkető falevélként. Teremtőjét Seregek Királyának szólítja, akitől kegyelmet könyörög, Fia haláláért. Megtérőn irgalmazónak tekinti édes Istenét, aki áld bűnei megbocsátásáért. Szilárd kegyelemtanra utaláson és műveltségi elemeken túl tudata mélyén sok kimondatlan és kimondhatatlan indítéknak kellett szorongania, más-ként ilyen sorai nem születhettek volna. Érti a mesterséget, mindezt úgy vezet végig, hogy akrosztichus vers szabta keretek között szépen és könnyen folyó sorokba önti könyörgését, vallomások hitét. Nincs szükség töltelék sorokra. Egész sor bibliai helyre utalhatott volna, ha Szőnyi Benjámin módjára írta volna versét, aki némelyik énekében hivatkozásokkal int a Bibliát állandóan olvasóknak sem mindig felöltő fordulatokra, szerkezetekre. Sinka sorainak hátterében tudattalan tartalom szintén lappang. Nem tudjuk, mennyi. Olvasmányok, prédikációk, mindennapos és történelmi tapasztalások nyomán emlegetheti a tengert, gályát, netalán maga is megrakott gályán utazott a Dunán vagy a Boszporusz környékén? Lásunk néhány bibliai idézetet a gyanítható háttérből, a Vizsolyi Biblia szerint.

*Megterhelt gálya.* Aligha bukkanunk a magyar költészetben másutt ilyen képre a személyes bűn, a bűn terhének beismeréséül. Szállítás, evező rabok, virágzó kereskedelem és hadjárat kapcsolódott a vonuló gályákhoz. Gyaníthatnánk e sor mögött célzást gályarabjaink sorsára, ha nem tudnánk, hogy évtizedekkel korábban született az ének. Így csak megkapó képzelőerőt és rímelő



készséget mondhatunk. Folyami és tengeri hajózás élményét vélhetnénk, ha tudnánk, hogyan és hol élt Sinka. Gályák és hajók fölbukkannak a Bibliában is, a főnciai volt a bibliai idők hajósnépe, ők is kereskedtek távoli vidékek javaival, de bizony foglyul esett emberek adásvételével is. *Az kik hajókon az tengerre mennek: és az nagy vizeken kereskednek. Azok látják az Úrnak dolgait, és az ő csudáit az mélységben* (Zsolt 107, 23–24). *Ez nagy és széles tenger... Azon járnak az gallyák...* (Zsolt 104,25–26). Fenyegyet az idegen hajóhad? Szembenézhetünk vele, mert *az erős Úr léssen folyó vizek gyalánt [= gyanánt], és széles patakok gyalánt, mellyen által nem mégyen az hajósoknak hajójok, sem pedig az öreg terhes hajó azon által nem mégyen* (Ézs 33,21). Végső időkben sincs ez másként. *Elhagyattatik... minden hajós mesterek, és hajókban lakozóknak sokságok, és evezők, és valakik az tengeren kereskednek* (Jel 18.17). Az egyik strófához különösen kapcsolódik a hajózás. *Az reszketés ott őket el fogá, és az fájdalom, mint egy szülő asszonyi állatot. Az nap keleti szélllel el rontád az tengernek hajóit* (Zsolt 48,6–7). Vonaglik, vergődik, hánykolódik a vihar dobálta hajó és a vajudó asszony.

*Tengerbe temetett vétkek.* Prófétai biztatásból ered az ígéret: *eltapossa bűneinket, a tenger mélyére veti* (Mik 7,19). Vagy az egyik bűnbánó zsoltárból: *megszabadítom őket minden vétküktől, amelyet elkövettek* (Zsolt 51,6). Ez az addigi életmód ígéretes lezárása: *többé nem fertéztetik magokat az ő bálványokkal, és az ő utálatosságokkal* (Ezék 37,23). Tengerészek temetik halottaikat a tengerbe. Ha hajóskapitány lett volna Sinka, a hajósnép életéből eredeztethetnénk sorait, meg a gálya emlegetését.

*Sok bú állja szívemet.* Ellepi, elfoglalja, teleállja. Manapság nem szokás így mondanunk. Attól még szép. Víz állja a lapályt, így is mondták, nem csak úgy, hogy víz áll a lapályon. Rátelepszik. Megüli, mint köd az erdőt. Elállja a kaput az ör. Máglyában állnak az iratok asztalomon. A lírai vers alkotója bármikor találhat olyan kifejezésre, szöfordulatra, amelyet nem szótároztak, mégis azonnal megérthető, sőt emlékezetes. E sor sem újítás, a *búba merült fő* később visszatér az énekben.

*Háládatlanságomért ne büntess!* Hála a tudatra ébredt ember lelki életének egyik fő mozgatója, hiánya bűn. Közöttünk ne legyen így, figyelmezteti a mai gyülekezetet is az apostol: *rútság és bolond beszéd, és trágárság, mellyek nem illenek, hanem inkább hála adás* (Ef 5,4). Világunkban állandó a menekülés az adó, díj, hozzájárulás megfizetése és a büntetés elől. Más az isteni igazság és igazságtétel. *Nem az mi bűneink szerint cselekszik mi velünk, és nem fizet mi nekünk az mi álnokságunk szerint* (Zsolt 103,10). Általában elhangzott ez az idézet az úrvacsorázás utáni hálaadó imádságban (gratiarum actio) a 17. század elejétől hivatalos ágendába foglalva, de már előzőleg is. Prófétai tisztet folytat: *... előtted állottam, hogy ő értek jól szöllanék, hogy ő rólok az te haragodat el fordítám* (Jer 18,20). *Ne talám rejá tekint az Úr nyomorúságomra, és jót ad még ma nekem az ő átkaiért* (2Sám 16,12).

Nagyérdemű kín. Felettébb kínos a kereszthalál naturalista szemlélése, még oly korban is, amikor élvezték a

kínzást, társadalmi esemény volt a kivégzésre összeroszlás. Többszörözi a halál kínját a megcsúfolás. Ilyen megfogalmazáshoz is igazi költő kell. Aki tudja, mit érdemelne, és mégis mit kap érdemtelenül.

*Reszket lelkem.* Mitől? Láz, kétségbeesés reszketett. Sebesült, kihűlt emberi kapcsolatban, céltevesztésben, az elpocsékolt élet érzetében. Ítélet bujkálhatott a költő tudata alján és a Dies irae: *Quantus tremor est futurus...* Elkövetett bűnből fakad a reszketés és rettegés, hisz biztos a bűnhődés. Figyelmeztet a zizegő *nyárfalevél*. Rezeg, citerázik, a legkisebb fuvallattól megzendül. A megrezdült lélek is tehetetlen, mikor emberi volta súlytalanságára és vétkei miatt elbizonytalanodott állapotára rádöbben, nem kell hozzá apokaliptikus vihar. Ítéletes és ígéretes a bibliai hasonlítás, a lombos fák képzete egybefonódott a félelmetes vétkezéssel, nem csak virulással. Fölbukkan a bálványoknak áldozó ligetekben a *nyárfa, mert jó annak az ő árnyéka* (Hós 4,13). Előre vetíti a pusztulást a próféta így is: *hasonlatosak leszek az el hullott levelő cserfához* (Ézs 1,30). Igen szemléletes azonban az bűnös útra térők menekülése a büntetés elől: *Az én szívem rötteg és bennem, és az halálnak félelmi környül vöttek engemet. Az félelem és röttegés esett én rejám, és környül vött engemet az röttegés* (Zsolt 55,4–5). Megpróbáltatásai között vívódik Jób: *Vajjon nem lengedező fa levelet gyötresh-e?* (Jób 13,25). Babilon ítéletes idejében így történik: *Az én szívem reszket, és az iszonyúság el röttenett engemet, az kívánatos éjszakát is én nekem félelmessé tötte* (Ézs 21,4). Habakuk zsoltárában is ez szólal meg az ítélő Úr megjelenéséről: *Hallám és meg röttene az én szívem, az te szódra ajakim is reszketének...* (Hab 3,16).

*Földből alkottál.* Töredékeny helyre állattál. Nem a szokásos „porból lettél”. Prédikátor elődeink gyakran emlegették a földet és sárt (a fazekas sarát). Kapcsolódik hozzá, hogy nagyon nem-tetsző helyre kerülünk a világban. Olyan terepre, színtérre, amely szilárdnak tűnhet, majd jön egy pillanat, széttörik, morzsolódik, mélybe szakad a szilárd part, a jól kövezett országút, kimozdulnak a fundamentumok. Mit tehet ilyenkor az igaz? Hát a bűnös, mikor meginog és oly könnyen darabokra törik, amilyen könnyű széttúzni egy cseréptálat? Ilyen felszínen mozgunk, élünk, vagyunk. Széttúzott cseréptál létünk alapja. Itt találjuk magunkat, ide állított életünk ura. Elmondhatnánk, hogy olyan hely ez, a Vizsolyi Biblia szavával *„mint fazék gyártónak edényei”* amelyek *„vas vesszővel meg rontatnak”* (Jel 2,27). Minden, ami értéknek számít, vagy kincs életünkben, ezekben rejlik: *„kéncsünk pedig vagyon cserép edényekben, hogy annak (az cserép edényben lakozó) erőnek nagysága Istené legyen, és nem mi magunktól való”* (2Kor 4,7).

*Vertél, hozzád hajtottál.* Nem hajszolás vagy üzés ez, hanem odahajlítás, a fő meghajtása, az irányultság, a kapcsolat átalakulása. Ismerte korábbi énekeink magyaros szavajárását Áprily Lajos, ezért fordított ilyen sort Wesley 18. századi énekebe (300): *hozzád hajt a félelem.*

*Undokít a vétkek.* Így mondták és írták hajdan. Viselkedésről, fajtalanúságról, szennyes városról, fekélyről (Jób 2,7) elfertőződött sebről, csáváról (bűzös cserzőléről),

okádásról (Ézs 28,8); az apostol is visszautalt: *jártunk... tobzódásokban, torkosságokban, és az bálványoknak undok tiszteletiben* (1Pt 4,3) Jézus nélkül. Ezért bukkanhat föl imádságban, például így: Krisztus szent vére mosogassa undok sebeimet. Gyakran együtt járt a fertelmes, ocsmány, szennyes, bűdös jelzővel. Mutassa néhány bibliai példa. *Mimódon mondhatnád: Nem undokítottam meg, nem jártam a Baálok után?* (Jer 2,23). Enyhébb a RÚF (2014), tisztátalanságról szól. Hajdan nem kerteltek. *Undorító-ként kihajítod a szobrot* (Ézs 30,22) – mondta a próféta. Folytatja az apostol: *Elvetvén azért minden undokságot* (Jak 1,21). A Biblia első könyvétől sokasodnak a történelmi tapasztalatok a hűtlenségről, a vétkes példák követéséről: láttátok az ő *utálatosságokat és az ő bálványokat, fát és követ, ezüstöt és aranyat, az melyek vadnak ő nálok* (5Móz 29,17). Ez kiterjedt az istentiszteleti helyre: *Az papi fejedelmek... az községgel öregbíték az bűnt az pogányoknak utálatos módjok szerint, és meg fertézteték az Úr házát, melyet meg szentelt vala Jeruzsálemben* (2Krón 36,14). Ezért nem ér véget a fenyegetés: *az te paráznaságnak undokságát az hegyeken, az mezőn láttam az te utálatosságidat. Jaj néked, Jeruzsálem...* (Jer 13,27). ...*az én szent helyemet meg fertéztetted minden utálatosságiddal és minden úndokságiddal...* (Ez 5,11). Tettetés, látszat Jézus elítélő jövendölését érdemli: *írastudók és farizeusok ...hasonlatosok vadtok az meg fejejtett koporsókhoz, melyek kívül szépeknek tetszenek, belől pedig ravvák hóltaknak tetemeivel, és minden undoksággal* (Mt 23,27). A Károlyi Bibliában gyakoribb az utálatosság, bálványozásról. *Mikoron azért látandjátok amaz puszító utálatosságot, melly az szent helyen fog állani, melly meg mondatott az Dániel prófétától...* (Mt 24,15) *Meg vesztenek, utálatosok lötenek igyeközetekben, nincsen az ki jót cselekedjék* (Zsolt 14,1).

– *Meg romlottanak és utálatos hamisságot cselekedtek, nincsen, ki jót cselekedjék* (Zsolt 53,1). *Vajon szégyenlették-e meg magokat, hogy utálatosságot cselekedtenek? Még az szégyenben is nem szégyenlették meg magokat...* (Jer 8,12). A templom belsőjében iszonyatos tévelygés bontakozik ki a próféta látomásában: *minden utálatos csúszó-mászó és oktalan állatoknak képe, és az Izráelnek házának minden bálványi fel írva valának [meg voltak festve képként] az falon köröskörül* (Ezék 8,10). Mégsem hiányzik a vigasztaló ígélet, nem lesz ez így mindig, jönnek más idők: *Mikor az Úr el mosándja az Sion leányinak az ő úndokságokat, és az Jeruzsálemnek vérét ki mosándja ő belőlök, az ítéletnek ...lelke által* (Ézs 4,3).

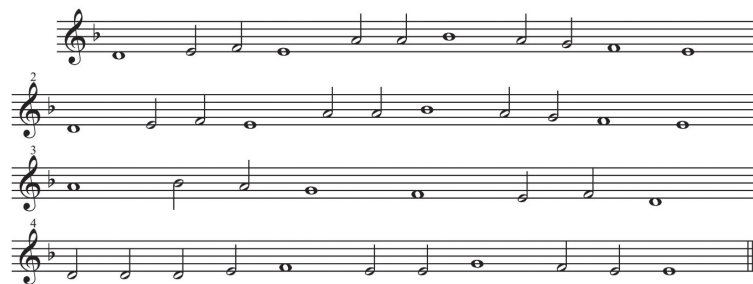
*Gyarló (avagy gyászló?) szív is magasztalhat.* Bármennyire bűnösé, isteni dicséretre nyílhat az emberi ajak. *Az ártatlan kezű, és az tiszta szívű, és ki fel nem emelte lelkét az hívokodásra, sem csalárdsággal meg nem esküdt.* *Ez veszen áldást az Úrtól és igazságot az ő idvözítő Istenétől* (Zsolt 24,4–5).

Áldalak *a megbocsátásért.* Hálából fakadó áldásmondás. Bűnkatalógus? Nem tudjuk, nem sorolgatja, mit nem tett meg, mi szörnyűséget követett el a könyörgő Sinka, mi mindenért kellene lakolnia, mennyi volna a megbocsátani való vétkei lajstromában. Áldásmondás a vége, a bizonyos reménység jegyében.

Való-e más mai gyülekezetnek, mint ma született és éppen szokásos ének? Legyen olyan amilyen, de mai! Kellenek-e történelmi gyökerek? Észre sem vehetjük ennek az éneknek a szépségeit, nem énekelhetjük azzal a bensőséggel, ahogyan született, ha nem lépünk túl korlátainkon, és anyanyelvünk vagy nyelvjárásaink változatain. Láttuk, ízleltük elmélyült értelmét, sorai háttérét. Divat volt, református szürkére csúfítottak színes régi templomokat a 20. század első felében. Méltatnunk kell régi énekeink színeit, nem semlegesítővel lemázolnunk. Akkor is, ha kötelező divat manapság a nulladik szinthez való alkalmazkodás. Őseink hitét kell megidézni, nem a rontás századait. Szükségtelen beskatulyázni Sinka György énekét kizárólag bűnbánatiként. Lírai és hitvalló könyörgés, hálaadás is, nem csupa merő megalázkodás. Akármikorra való dicséret.

\* \* \*

Rontott sorú, torzult értelmű helyére ép ének illendő. Dallamok közül három is elképzelhető. Lejegyzésüket módosítanunk kell. Elkerülhetetlen, mert a korábbi közlések megkurtított negyedik sort hagytak ránk. A kántorok és a gyülekezet éneklése is ehhez igazodott. Ezután ne így legyen. Fél és negyed értékekkel átírva következik három dallam, így illik régi énekekhez, egyben így szemléletes a népdalok lényegi azonossága az 1777-ben közölt dallammal.



*Az 1777–1778-ban közölt dallam, pótolta módosításokkal (az RMDT II. 358. nem pótolta ezeket) és transzponálva; a megismételt záróhang erősíti a hangnem érzetét.*



*Kiss Lajos gyűjtötte ezt a dallamot Harasztiban (Egyházasharaszti, Baranya megye)*



Kodály Zoltán gyűjtötte ezt a dallamot Peröcsényben (Hont megye).  
Átvette az 1948-as református énekeskönyv.  
Ha töröljük a hajlítást a 4. sor végén, énekelhetjük rá az eredeti  
tizenegy szótagot.

Zárjuk ezt az áttekintést a helyesbített énekkel.

**S**eregeknek hatalmas nagy királya  
könyörgésem székedet megtalálja,  
mert szívemet sok bú állja,  
olyan büntől, mint a megterhelt gálya.

2 Ím, előtted megaláztam magamat,  
földre hajtván szomorodott orcámat,  
halld meg, Atyám, csendes szómat,  
add meg, kérlek, szívből várt lelki jómat.

3 Ne veszess el az én sok bűneimért,  
ne is büntess háládatlanságomért,  
de, sőt inkább, szent Fiadért  
kegyelmezz meg, nagy érdemű kínjáért.

4 Kihez hajtsam búba merült fejemet?  
ki köti bé megsebbegetett szívemet?  
ha te is elhagysz engemet,  
elvészek én, ha nem szánod lelkemet.

5 Az én lelkem reszket, előtted állván,  
mint a gyenge levél nyárfának ágán,  
ellened tölt bűnöm látván,  
gyászban járván, sírva kegyelmet kíván.

6 Gyakran szívből folyamodom elődbe,  
könyörgésem hasson fel az egekbe,  
Uram, hadd jusson elődbe,  
vétkeimet temesd el a tengerbe.

7 Örök Isten, felette irgalmas vagy.  
megtérőkhöz kegyelmed is igen nagy,  
engem, talpig bűnöst, ne hagyj,  
vigasztalást szomorú szívemnek adj.

8 Engem bűnöst hiszem földből formáltál  
töredékeny cserép helyre állattál,  
sokszor, sok bűnért síjtottál,  
addig vertél, míglen hozzád hajtottál.

9 Reám vigyázz a szép felvont egekből,  
dicsőséges királyi szent székedből,

halld meg, mert könyörgök szívből,  
mosogass meg sok undok vétkeimből.

10 Gyarló szívem magasztalja nevedet,  
hogy pokolra nem eresztéd lelkemet,  
megbocsátád bűneimet,  
melyért áldlak, mint édes Istenemet.

Fekete Csaba

#### HIVATKOZOTT ÉNEKESKÖNYVEK:

- ÉE 1983 = *Éneklő egyház, Római Katolikus Népektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal* – Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest, 1984. – 6. változatlan kiadása 2004-ben jelent meg.
- 1700 = *Imádságos és énekes kézbe hordozó könyvecske, melyet naponként minden rendbéli keresztény ember olvasgathat*, Kolozsvár, 1700. RMK I. 1558.
- 1777 = *Közönséges isteni tiszteletre rendeltetett énekes könyv, mely a régi impressumból 's más kegyes könyvekből ki-válogatott lelki énekeket, és a' Sz. Dávid CL. 'soltárit foglalja magában...* Kolo'svárat, 1777.
- 1837 = *Megújított énekeskönyv az erdélyi nagy fejedelemségbeli evangelico-reformata anyaszentegyház' használatára, közönséges Zsinat' határozatából 's helybenhagyása szerint szerkesztve*, Kolozsvárt, az Evang. Ref. Kollégium' betűivel és költségén, 1837.
- 1921 = *Énekeskönyv magyar reformátusok használatára, a zsinat által kötelező használatra megállapított kiadás*. [Szerk. BALTAZÁR Dezső, SZÜGYI József, SEPRÓDI János], 1921.
- 1948 = *Énekeskönyv magyar reformátusok használatára, A Magyarországi Református Egyház kiadása, Budapest, 1948.* – Később, napjainkig, a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója adja ki és forgalmazza a változatlan lenyomatokat.
- 1996 = *Magyar református énekeskönyv*. Kiad. a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata. [Budapest], 1996. – Újabb kiadásai jelentek meg, egyes kiadások némi módosítással, Budapesten és Kolozsvárott.

#### IRODALOM

- CSOMASZ TÓTH 1950 = CSOMASZ TÓTH Kálmán: *A magyar református gyülekezeti éneklés*. Református Egyetemes Konvent, Budapest, 1950. (Református Egyházi Könyvtár XXV).
- CSOMASZ TÓTH 1971 = CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Dicsérvétek az Urat. Tudnivalók énekeinkről*. Budapest. 1971. 2. változatlan lenyomat Kálvin Kiadó. Budapest, 1995.
- CSOMASZ TÓTH 2003 = *Hagyomány és haladás, Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születése 100. évfordulójára*, Szerk. és sajtó alá rendezte Bódiss Tamás, Cantio Bt, Budapest, 2003.
- HARMOS 1913 = HARMOS Sándor: *A Szombatos Kódex Bibliographiája*. Különös tekintettel azok énektartalmára. 160 l. Thúry Zsigmond. Ára 5 korona. Borbély Gyula nyomdája. Mezőtúr 1912. [Ismertetés]. Irodalomtörténeti Közlemények 23 (1913) 491–494.
- H. HUBERT 2004 = H. HUBERT GABRIELLA: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas, Budapest, 2004. (Historia Litteraria 17. – Evangélikus Gyűjteményi Kiadványok 2.)
- KOHN 1889 = KOHN Sámuel: *A szombatosok, Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk, különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*, Budapest, Az Athenaeum R. Társaság Könyvnyomdája, 1889.
- RMDT I (2017) = CSOMASZ TÓTH Kálmán: *A XVI. század magyar dallamai*, 2. átdolgozott, bővített kiadás, Szerk és sajtó alá rendezte FERENCZI Ilona, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2017 (Régi Magyar Dallamok Tára I.).
- RMDT II. = PAPP Géza: *A XVII. század énekelt dallamai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970. (Régi Magyar Dallamok Tára II.)



- RMK I = SZABÓ Károly: *Régi magyar könyvtár, Az 1531–1711. megjelent magyar nyomtatványok könyvészeti kézikönyve*, Kiad. a M. Tud. Akadémia, Budapest, 1879.
- RMKT XVII = Régi Magyar Költők Tára, XVII. század, sorozatszerkesztő STOLL Béla.
- RMKT XVII/4 (1967) = RMKT/XVII/4. kötet, *Az unitáriusok költészete*, szerk. STOLL Béla, TARNÓCZ Márton, VARGA Imre. MTA, Budapest, 1967.
- RMKT XVII/5 (1970) = RMKT/XVII/5. kötet, *Szombatos énekek*, szerk. VARJAS Béla, MTA, Budapest, 1970.
- RMKT XVII/6 (1971) = RMKT/XVII/6. kötet, *Szenci Molnár Albert költői művei*, szerk. Stoll Béla, a dallamokat összeállította Csomasz Tóth Kálmán. MTA, Budapest, 1971.
- RMKT XVII/7 (19-- ) = RMKT/XVII/7. kötet, *Katolikus egyházi énekek (1608–1651)*, szerk. Holl Béla. MTA, Budapest,
- RMKT XVII/17 (2017) = *Evangelikus és református gyülekezeti énekek (1601–1700)*, Szerk. és jegyzetek H. HUBERT Gabriella, a szövegeket VADAI István, a dallamokat ECSEDI Zsuzsanna rendezte sajtó alá, Balassi Kiadó, Budapest, 2017. (Régi Magyar Költők Tára XVII. század 17.)
- STOLL 2002 = *A magyar kéziratok énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája (1542–1840)*. Összeáll. STOLL Béla, 2. jav. bőv. kiadás. Balassi Kiadó, Budapest, 2002.
- SZÁDECZKY 1911 = I. *Apafi Mihály udvartartása, I. Bornemisza Anna gazdasági naplói (1667–1690)*. Szerk. Szádeczky Béla. MTA Könyvkiadóhivatal, Budapest, 1911.
- VARGA 1938 = VARGA Imre: *Varjú János. A szombatosok költészete*. Budapest, a szerző kiadása, 1937, 8–r., 80 l. [Ismertetés]. Irodalomtörténeti Közlemények, 48 (1938) 309.
- VARJÚ 1937 = VARJÚ János, *A szombatosok költészete*. Bölcsészettudományi értekezés, a szerző kiadása, Budapest, 1937.

## JEGYZETEK

- 1 A 17. századi sorozatban RMKT XVII/4. kötet (1967) és az RMKT XVII/5. kötet (1977). Láttuk, az 5. kötetre Csomasz Tóth Kálmán is utalt 1976-ban.
- 2 „[A] szombatos énekköltő nevét a Sinka Gergely értelmet adó versfők rejtik.” CSOMASZ TÓTH 1950, 355. – „...[S]zombatos énekköltő volt” CSOMASZ TÓTH 1950, 405.
- 3 „Nincs rá semmi adat, hogy Sinka szombatos lett volna”, CSOMASZ TÓTH 1971, 113.
- 4 CSOMASZ TÓTH 2003, 496–497. A dallam miatt hivatkozik PAPP Géza alább is tárgyalt közlésére, RMDT II. (1970) 358. szám.
- 5 Szintén megmaradt 1977-ben a szombatos minősítés az új tipográfiaiával megjelent (dőlbtetűs) református énekeskönyvben. Nem céloim minden megjelenés regisztrálása, csupán néhány jellemzőt említek.
- 6 KOHN 1889.
- 7 KOHN 1889, 263.
- 8 KOHN 1889, 264.
- 9 THURY 1912, 15. sorszámmal. Méltatja munkájában a példányok felkutatását és adatait, de tévedéseire is rámutat HARMOS 1913.
- 10 THURY 1912, 66.
- 11 THURY 1912, 156.
- 12 VARJÚ 1937 i. m.
- 13 VARGA 1938, 309.
- 14 VARJÚ 1912, 47–80.
- 15 VARJÚ 1912, 71.
- 16 STOLL 2002, 199. szám.
- 17 RMK I. 1159 – teljes címét lásd ott!
- 18 RMK I. 1222 – teljes címét lásd ott!
- 19 [1] RMK I. 1558 – teljes címét lásd ott!
- 20 RMK I. 1559, 419–420.
- 21 Ez a kötet 61. lapján található.
- 22 Összetartozó műként (*konvolutumként*) tárgyalja ezeket H. Hubert Gabriella: [1] RMK I. 1558; [2] RMK I. 1559 *Imádságos könyvecské, melyet naponként olvashat minden rendbéli keresztyén ember*; [3] RMK I. 1560 VÁRFALVI KÓSA János, *Catechesis, az üdvösségnek fundamentumáról, rövid kérdésekre Szent Írás szerint-való feleletek, mely az Úrnak tudományára, szolgálatjára, félelmére, és örök életre igyekezőknek első út*; vö. H. Hubert 2004, 264.

- 23 RMK I. 1558
- 24 1777-ben a 138. számú. Eddig csak 2. kiadással, és az 1837-es kiadással (ebben a 66. számú) hasonlíthattam össze az 1700-ban és később megjelent szöveget, illetve néhány egyéb kiadással. Köszönetet mondok itt is a kutatásomhoz kapott kollegiális segítségért az OSZK RMNy csoportjának, valamint Hoffmann Gizellának, H. Hubert Gabriellának és Kovács Sándornak (Kolozsvár).
- 25 „1675. 4. Decembris. Budai [Péter deák] uramék adtak Peryesi uram kezében az magyar hadak fizetésire portusi tallérból másfélezeret, ∞ tal. 1500. Item az előtt is azon summában való tallérből ugyan azon szükségre adott Peryesi uramhoz harmadfélezeret, ∞ tal. 2500.” SZÁDECZKY 1911, 263.
- 26 RMK I. 1195
- 27 Paulus Újhelyi de Tisza-Újhely, öt Szabó Károly egyszerűsítve Újhelyinek írta. Az ő fia volt az a Tiszaújhelyi István, aki barátjával együtt lejegyezte Tófeus Mihály püspök prédikációit, amely aztán *A szent Zsoltárok resolutioja* címmel megjelent 1683-ban, RMK I. 1302
- 28 *Reggeli könyörgés (126–131); Penitentialis könyörgés [a 6, 15, 31, 38, 51, 86, 143. zsoltárból] (131–163); Bűnről való alázatos vallástétel a Szent Háromság edgy bizony Istenhez, Az Atyához (163–168); A Fiú Istenhez (169–175); A' Szent Lélekhez (175–182); Estvéli Imádság (183–188)*.
- 29 Ezeket úgy nevezte el, hogy „ima-énekeskönyvek” vö. H. Hubert 2007, 254–261.
- 30 Theologiai Szemle VII (1931) 204–205.
- 31 Hétszer ismétlődik a MÁS. megjelölés az énekek fölött, négyszer nincs *ad notam* dallamutalás.
- 32 Például *Stabat Mater dolorosa, Christe qui lux es et dies, Canticum trium Puerorum: Teremtett állatok minden alkotmányra, Surrexit Dominus de sepulchro*, stb.
- 33 *De tenore et differentiis tonorum*.
- 34 Például *orvosságokat Contra morbum caducum*, Kórság ellen; vagy hogyan készítsünk *Tikot malosa* [=mazsola] lével, *Tehénhúst kukrejtél* [=fűszeres mártással], *Csirkemonyat* [=jércetjóst] *bors porral*, stb.
- 35 Például *Bocsásd meg, Úr Isten, ifjúságnak vétékét; Boldogtalan vagyok, mert kínaim nagyok; Dicsérd, Sion, Istenedet; Emlékezzél kérlek, ó, emberi állat; Ez árnyék világon semmi sincs állandó; Háborúsága Dávid királynak egykoron nagy vala; Hajnali csillagnak napfényes feljötté; Hajtsd hozzám, uram, füledet; Jóllehet nagy sokat szólottunk Dávidról; Kérlek és intlek mostan tégedet; Ó, mely igen rövid volt lám ez világ; Józsep, Józsep, hol vagy? [planctus]; Tekénts reám Istenem nyavalyámban; Zarándokságimnak te vagy kalauca*; stb.
- 36 Országos Széchényi Könyvtár, Oct. Hung. 1609, 108<sub>a</sub>–108<sub>b</sub>
- 37 RMKT XVII/7, 185. szám, énekeskönyvének jellemzése ugyanott 625–626.
- 38 RMK I. 1995, 175–182. lap.
- 39 „Az ének első feljegyzése egy 1700 körüli erdélyi szombatos énekeskönyvben maradt fenn...” CSOMASZ TÓTH 1971, 113.
- 40 1837, 66. szám. Minden éneket római számmal jelölnek, itt tehát LXVI.
- 41 1921, 197. szám (ez a sorszám megmaradt az énekeskönyv királyhágó-melléki kiadásában is). Nincs rá eddig feltárt adatunk, de gyaníthatjuk, hogy Seprődi János (1874–1923) kolozsvári zenetanár és zenetörténész közvetítésével történt az átvétel, aki az 1921-es énekeskönyv szűkebb szerkesztő bizottságának tagja volt, azonkívül maga is intézte 1907-ben a próbaénekeskönyv kiadását Kolozsvárott.
- 42 ÉE 73. szám.
- 43 RMDT II. 358. szám; vö. még II. 123. szám.
- 44 RMKT XVII/17 (2017).
- 45 A további, Vadai István váratlan halála miatt félbemaradt tervekről H. Hubert Gabriella tájékoztatott, ezt itt is megköszönöm.
- 46 RMDT I. (1958) 219; a javított 2. kiadásban RMDT I. (2017) II. kötet 224. szám.
- 47 Ezt találjuk a hazaiaktól eltérő körülmények között élő amerikai magyarok énekeskönyvében is. Csomasz Tóth Kálmán szerint megokolta a népi gyűjtésből származó dallam választása az 1837-től használt helyett. „Eddig használt, különben szép dallamát azért hagytuk el, mert szokatlan zárlatát a gyülekezetek többsége összevissza énekelte”. CSOMASZ TÓTH 1950, 355. Később úgy ítélte meg, hogy az erdélyi dallam „kevésbé szerencsés formálású”. CSOMASZ TÓTH 1971, 114.

## A Magyar Református Egység 10 éves évfordulója

*A kétnapos megemlékezés, ünnepség- és rendezvénysorozat május 17-én délután faültetéssel kezdődött, majd összeült A Magyar Református Egyház ünnepi zsinata a debreceni Református Nagytemplomban. Az alábbiakban Bogárdi Szabó István püspöknek, a Magyarországi Református Egyház Zsinata lelkes elnökének megnyitó ígehirdetését közöljük. Ezt követően olvashatjuk Fekete Károly ünnepi ígehirdetését, amely május 18-án a Nagytemplom előtti téren megrendezésre kerülő ünnepi, úrvacsorás istentiszteleten hangzott el és közvetítette a Magyar Televízió, a Kossuth Rádió és az Európa Rádió. A református egyház egységtörekvéseibe Baráth Béla Levente egyháztörténész előadása adott bepillantás. A köszöntők sorából Gulyás Gergelynek, a Miniszterelnökséget vezető miniszternek, Nalja Kassabnak a Református Világközösség elnökének, és Fabiny Tamásnak, evangélikus elnök-püspöknek szavait olvashatjuk. (a főszerkesztő).*

### Isten jókedve és a mi jókedvünk

*„Legeltettem hát a leölésre szánt juhokat, azaz a megnyomorgatott juhokat, és választottam magamnak két pálcát, az egyiket neveztem szépségnek, a másikat neveztem egyességnek, így legeltettem a juhokat. És vettem az egyik pálcámat, a szépséget és eltörtem azt, hogy felbontsam szövetségemet, amelyet az összes néppel kötöttem. Majd eltörtem a másik pálcámat is, az egyezséget, hogy felbontsam a testvériséget Júda és Izrael között.” Zakariás 11. rész válogatott versek.*

„Legyen az Úrnak, a mi Istenünknek jókedve mirajtunk.”  
Zsoltár 90,17.

Főtiszteletű Zsinat, szeretett Testvéreim!

Újítsuk fel a régi ígehirdetői szabályt: keress textust, találd meg a kontextust, és mondd meg, hogy mit üzen a textus a kontextusnak. Ma a textus: Isten jókedve, és a kontextus: a mi jókedvünk. Mit mond Isten jókedvéről az Ige? És mit üzen Isten jókedve nekünk, kárpát-medencei és diaszpórában élő magyaroknak, szétszórtaknak és egybegyülekezőknek, elszakítottaknak és újra egyesülőknek, Jézus Krisztusban reménykedőknek?

Néhány esztendővel ezelőtt előadást tartottam egy népesedési konferencián, és nagy bátran, hanyagul idéztem Kölcsey Ferenc Himnusát: „Isten, áldd meg a magyart jókedvvel, bőséggel.” És mindjárt kezdtem magyarázni, hogy milyen szépen írja Kölcsey, hogy előbb áll a jókedv, és utána jön a bőség, mert ha nincs jókedv, akkor semmit sem ér a bőség, de ha van jókedv, akkor a nyomorúságot is kibírjuk. Mindmáig hálás vagyok annak a lelkipásztor testvéremnek, aki a szünetben odajött és vette a bátorságot, hogy a „nagy” püspöknek és teológiai tanárnak elmondja: bizony rosszul magyaráztam ezt a sort, mert Kölcsey Himnusza itt – Isten, áldd meg a magyart jókedvvel – a 90. Zsoltár szavaira rímel. Amint olvastam is az imént: „és legyen az Úrnak, a mi Istenünknek jókedve mirajtunk.” Vagyis ezt itt nem tárgyhatarozó, hogy ti. Isten adjon jókedvet, hanem módhatarozó, hogy ti. Isten jókedvűen – jókedvvel – áldjon meg bennünket. És bőséggel is, vagyis bőségesen adja áldását.

Így találtam el, az ígéket nyomozva, Zakariás próféta könyvéhez, aki Isten népének ítéletéről beszél. Egy pásztor állít elénk, talán prófétát, talán szent papot, talán magát az Urat, aki azt mondja, hogy két pásztorbot vett magának, az egyiket elnevezte szépségnek – de úgy is lehetne fordítani, ahogy itt a 90. zsoltárban áll a héber szó [noam]: jókedv és harmonikus összhang –, és az ítélet az volt, hogy eltörte a jókedvet, a szépséget, a kegyet a kedvezést, splendor-t, decorum-ot, latinul, bon plaisir-t, franciául, ahogyan Kálvin is fordítja és értelmezi Istennek ezt a kegyelemmel teli dicsőséges hozzáánk hajlását, amely minden áldásnak, minden jónak, minden megtartásnak, minden életnek forrása és talapzata. Kálvin szerint ezt a szakaszt úgy kell érteni, hogy bár Isten tudna, és tud nekünk is úgy adni, ahogyan gondviselése külső munkáit adja a pogányoknak, hitetleneknek, mindenkinek, aszerint, ahogy ez a világ működik; de nekünk, mondja, nemcsak külsőleg, hanem belsőleg is adni akar, hogy az ő szépsége még nyilvánvalóbb legyen.

Nos, tudjuk már, hogy amikor a Himnusunkat énekeljük – Isten, áldd meg a magyart jókedvvel! – voltaképpen a 90. zsoltárt folytatjuk. Ezért ma arról is meg kell emlékeznünk, hogy egy hónappal ezelőtt Zsinatunknak is tiltakoznia kellett, mert egy szomszédos országban, mely állítólag az Európai Unióhoz tartozik, és ahol állítólag szabadság van, törvénybe hozták, hogy nem lehet a magyar Himnuszt énekelni. Tehát van itt mellettünk egy

ország, ahol nem lehet fohászcodni, és azt mondani, hogy Isten, áldd meg a magyart jókedvvel, bőséggel. Ez az ének, a Himnusz, a mi megszentelt énekünk: egyházi ének, istentiszteleti ének, gyülekezeti fölfohászcodás Istenhez, akihez Mózes is énekel, és esedezik, hogy az Úrnak, a mi Istenünknek szépséges jókedve legyen mirajtunk! Azért olvastam fel kétszer ezt a fohászt, és közé Zakariás próféciáját, mert mi magyar reformátusok jól tudjuk, mit jelent az, ha Isten eltöri a jókedv, a szépség, a hozzánkhajlás, a kedvezés botját, és viszont azt is tudjuk, mint jelent, ha az Úr dicsőség-fényéből ránk árad Isten minden szépsége, csodálatossága, nagyszerűsége. Tudjuk, milyen az, amikor eltöri az egyezés botját is, és, ellenkezőleg, megtart minket a szóértésben. A 90. Zsoltár a textus, és ezt mondjuk és énekeljük újra a magunk kontextusában: legyen az Úrnak, a mi Istenünknek jókedve mirajtunk. Vagyis, ha mi magyarok a Himnuszunkat énekeljük, nem pusztán azért imádkozunk és fohászcodunk, hogy legyen már végre jókedve a magyaroknak, és legyen már végre bősége a magyaroknak, hanem, hogy kifejezzük: megízleltük Isten nagy titkát, és várjuk áldása jókedvű kiáradását.

Generális Konventünk tíz esztendővel ezelőtt jeligét alkotott: Krisztus a jövő, együtt követjük Őt! Nos, ha igazán tudni akarjuk, hogy kicsoda (vagyis inkább: kicsoda) az Isten jókedve, Isten szépsége, az Isten minden fölülmúló és túlragyogó dicsősége, megtaláljuk rá a választ az Efézusi levélben, ahol így tárja ezt fel nekünk

Pál apostol: Isten eleve elhatározta az idők teljességének rendjére nézve, hogy ismét egybeszerkeszt magának mindeneket Krisztusban, akiben vettük is az örökséget eleve elrendeltetvén annak eleve elvégzése szerint, aki mindent cselekszik az ő jó akaratjával, tanácsával. Korábban pedig ezt mondja: Isten eleve elhatározta, hogy minket a maga gyermekeivé fogad Jézus Krisztus által az ő akaratának jókedve szerint. (Efesus 1,5–10) Jézus Krisztus által vagyunk Isten gyermekei, Jézus Krisztus által vagyunk egybeszerkesztve; Jézus Krisztus Istennek jókedve. Krisztus a jövő együtt követjük őt. Ámen

Imádkozunk: Mennyei Atyánk, a mi Urunk Jézus Krisztusunk által, magasztalunk, hogy annyi sebünket meggyógyítottad, annyi szomorúságunkat oszlattad, annyi bajból kimenekítettél, és oly bőséggel adtál áldást, hogy kifogynánk a szóból, ha mindezt szavakkal akarnánk Neked meghálálni. Most azért vagyunk együtt, hogy dicsőítő imádságunkban is följajnljuk önmagunkat a hálás életre, neved dicsőítésére, Jézus Krisztus követésére, szereteted törvényének betöltésére, szent életfolytatásra. Erősíts bennünket Szentlelked áldásával, adj egymás iránt testvéri szívet, áldd meg tanácskozásunkat, hogy mindazzal, amit ma mondunk, gondolunk és teszünk, épülhessen egyházad, egyházad pedig javára lehessen ennek a világnak. Kérünk, Krisztusért, hűséges kezesünkért, hallgassd meg könyörgésünket. Ámen

Bogárdi Szabó István

## Isten álma

Lekció: Zsolt 23. és Mk 1,32–39

Textus: Zak 8,23 (Az egységnap vezérigéje)

„Ezt mondja a Seregek Ura: Azokban a napokban tízen is megragadnak a mindenféle nyelvű népek közül egy Júdait ruhája szegélyénél fogva, és ezt mondják: Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten!”

Mk 1,36–38 (Bibliolvasó vezérfonal napi igéjéből)

„Simon és a vele levők azonban utána siettek (Jézusnak), és amikor megtalálták, így szóltak hozzá: Mindenki téged keres. Ő pedig ezt mondta nekik: Menjünk máshova, a szomszédos helységekbe, hogy ott is hirdessem az igét, mert ezért jöttem.”

Keresztyén Testvéreim itt Debrecenben, valamint a televízió készülékei előtt és a rádió adását hallgatva!

A Szentírás belső bizonyágtételének mindent elsőprő ereje tör föl a mondatokból. Zakariás Messiás-víziója még csak utalás, de a Messiás-Jézus fellépése már hűvér tapasztalat. A két megszólalás történelmi helyzete más, de mindkettőben beszédtemává válik az Isten jelenléte. *Hallanak Istenről és láthatóvá teszik akaratát.* Isten jelenlétének hatása tematizálja az életfolytatásukat.

Párhuzamba állíthatók a kijelentések. A próféta szerint lesz még olyan, hogy „megragadnak a mindenféle nyelvű népek közül egy júdait”.

Péter meg azt mondja a Júda törzséből való Jézusnak: „Mindenki téged keres.”

A mindenféle népből valók azt kérik: „Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten!” Jézus pedig küldetéstudattal mondja: „Menjünk máshova ..., hogy ott is hirdessem az igét, mert ezért jöttem.”

Mindkét bibliai ige Isten álmáról üzen.

Isten álma az volt, hogy az a nép, amelyet ő a népek tengeréből kiválasztott, az megismerve őt, hirdetni fogja majd akaratát, képviseli életszemléletét és a népek világságává lesz, útjelzővé, hogy ők is rátaláljanak az egy igaz Istenre. Küldeteses elgondolással kötött szövetséget Isten a választott néppel.

Isten egy hűséges, mellette kitartó, akaratát szemléltető népre vágyott, de csalódnia kellett. A bűn, büntetés és bűnbánat hullámvasútján utaztak. Többször is megjárták a zuhanás keserű állomásait. Közben jöttek a kisszerű tor-



zskodások, a hétköznapi rivalizálások, majd az elfásulás és az uralkodó csoportokhoz való dörgölődések. A babiloni fogságtól kezdve idegen erők szivárogtak be a nép életébe és alakították döntéseit. Meghasonlások történtek úgy, hogy Júda csupán egy nagyhatalom tartománya lett. Nyelvükkel, erkölcsükkel és életmódjukkal alkalmazkodtak az aktuális nagyratörőkhöz, az új helyzethez. Felszínesen szövegeltek ők Istenről, de nem bíztak benne mindhalálig. Volt fülük, de nem értették Őt. Néha nosztalgizáltak róla, de elfelejtettek Vele beszélgetni.

Isten nagyot álmódott róluk, őket azonban az álmoság kerítette hatalmába. Bálványaik bőven voltak, Istenük azonban már alig. Isten mégsem mondott le az álmáról. Zakariás prófétát már szinte egy reménytelen helyzetben hívja el, hogy vázolja fel Isten vágyalmát a boldog jövődőről: „Ezt mondja a Seregek Ura: én kiszabadítom népemet napkelet földjéről és napnyugat földjéről. Hazahozom őket, és ... az én népem lesznek, én pedig Istenük leszek, valósággal és igazán.” (7–8)

Az ige a félretolt, elfeledett, leértékelt, peremre szorított Istent központba emeli, életszervező erőként mutatja be, és erejében nem kételkedik.

Isten jelenléte orientációs, tájékozdási pont. Mivel Isten népével van, nem gúnyolódhatnak rajtuk többé. Ő kiáll értük és beavatkozik az érdekükben. Ezért félre a rezignációval, a kishitűséggel, „mert nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét” (2Tim 1,7), csak vegyétek komolyan a saját küldetésüket. Isten komolyan vesz bennünket, és érdekünkben valóra is váltja az álmát.

Mindig emlékezetes az, amikor Isten belenyúl a körülményekbe, népek viszonyába, és személyek élettörténetébe, és átrendez mindent. Amikor hatalmasokat dönt le és szegényeket emel fel, amikor szabadulás, elengedés, honfoglalás és élettér születik Isten irgalmából. Helyreáll és kiigazodik valami, amit az ember összegubancolt és konfliktus-sorozattá bonyolított. Ilyenkor Isten a rendező erő, ő a nagy dirigens, és beáll a rendeződés időszaka, kialakítja az újrakezdés starthelyzetét.

Ez a történelmi tapasztalat tette Zakariást a reménység prófétájává, és az Isten álmának lejegyzőjévé, aki azt üzeni: amikor egy személy, egy nép életének Isten válik a középpontjává, a viszonyítási pontjává, akkor az feltűnő alakulattá válik. Ahol, és amikor egyedül Istené a dicsőség, ott feltámad az életosztón és az életkedv és ezt mondják: *Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten!*

Isten tekintélyének az elismerése letöri az egymás fölötti hatalmaskodás igyekezetét. Ha helyére kerül az életben, gondolkodásomban az Isten tekintélye, akkor az rendezi az általam érzékelt hatalmi viszonyokat is.

Akik itt azt mondják: *Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten* –, azok nem talpnyaló alattvalóknak, megélhetési behódolóknak és csatlósoknak jelentkeznek, hanem felebarátnak, megbízható szövetségesnek, korrekt partnernek, mert rájöttek valamire.

Rájöttek, hogy Isten álmában ők is benne vannak. Nem a reményfutamban, nem jobb híján, hanem közvetlenül, hiszen eredetileg is számított rájuk az Isten.

Az egyedül dicsőséges Isten tükröt tart eléjük, hogy viszonyítsanak, és aztán annak megfelelően minősítsenek másokat.

Isten előtt fel kell adni öndicsőítésüket, túltengő emberimádatukat és saját diktatórikus hajlamukat is. Amíg ezeket fel nem adják, addig ezek bármikor felüthetik a fejüket, mert az úrhatnáság, az uralkodni vágyás mindannyiunk életében kísértés.

Alig vesszük észre, hogy olyan követelőzés tárgyává válik a dicsőségadás, a méltóságjelzők használata és az emberajnározás, ami valóban az Isten dicsőítéséből vesz el valamit. Gyakran találkozunk félresiklott tekintélyelvűséggel. Hány ember esett áldozatul annak, hogy nem tudta, vagy nem volt ereje elhárítani magától a tekintélyességbe zavarást. Belekényszerült egy szerepbe és el is hitte magáról, hogy ő valóban tekintély, s így lett áldozat. Ezen a ponton nincs további közös út, együtt menés. Szétválás van.

Családi, munkahelyi, egyházi, világi bajunk, hogy nemcsak Istent tiszteljük rosszul, hanem egymást is. Elhíttjük emberekkel, hogy valakik és el is hiszik, s aztán csodálkozunk az elvárásaikon. Apák tettek tönkre fiaikat, anyák leányokat, főnökök beosztottakat, lelkipásztorok gyülekezeteket, politikusok országokat. Ezen a ponton sincs további közös út, együtt haladás. Konfliktus van, szétválás van.

Egyházunk vezérigéjét sokszor emlegetjük: „Ha az Isten velünk, kicsoda ellenünk?” – Vajon, ez a kérdésbe csomagolt kemény állítás meglátszik-e rajtunk? Sokszor dacos önvédelem, és belül emlegetjük, pedig közérzetet alakító erőnek kellene áradnia belőle kifelé. Vajon, feltör-e a kiáltás az életünket látva a mellettünk élőkől: „Hadd tartsunk veletek...”

Ma igazi kihívás és megmérettetés az, hogy a keresztyén értékek semmibe vételét felemlégetők – egyházon belül és azon kívül – mutatnak-e nyitottságot az önkorekcióra és az öntisztulásra, egyházas nyelvünkön: megtérésre, a magunk revíziójára, hogy a Krisztus-követés minősége változzon.

A keresztyén ember feladata az, hogy Isten dicsőségének a tanúja legyen. Ez a dicsőséglátás önmérsékletre készítet, de bátorságot is ad. A minőségi életet élő hűségesek, irgalmasok, áldott életűek példájával Isten a legnagyobb vonzerőt mutatja fel, hogy mások is ráleljenek az áldáshordozó emberekre és kövessék útjukat ők is Istennel.

A áldottság vonzereje páratlan! Egész keresztyén életünknek ez az áldáshordozás adja az értelmét: áldássá lenni a környezetünkben!

Isten Zakariáson keresztyül megosztotta ezt. De ez nem terjedt úgy, mint manapság egy ütős hír vagy egy jó fotó a facebook-megosztással.

Ezért Isten maga vette a kezébe az álma megvalósítását. Nem egy újabb proféciát íratott a küldetésről, hanem életre keltette magát a Küldöttek Küldöttét, Fiát, Jézus Krisztust.

Vérbeli igehirdetőt támaszt, Testté lett prédikátort, aki megvalósítja Isten álmát.

Elküldte Jézust, akinek a látóköréből nem esnek ki a testi-lelki bajokban szenvedők, a sokféle betegségben sínylők, és az ördögi megszállottságokkal küszködők sem. Mennyire ismerjük: elég egy hirtelen jött betegség,

a testi-lelki épség elvesztése, elég egy váratlan gyászír, egy nem várt csalódás és már ránk is tör a kifosztottság. A lelkiünkbe tipor egy-egy kiüresítő hazugság, megalázás, mocskolódás, és az ember egyik pillanatról a másikra sebzetté válik. Elvett álmok, meghiúsított lehetőségek, bevádolt becsület, kiüresedett házasság, megingott lelki egyensúly, megbomlott psziché, megszűnt munkalehetőség, blokkoló közöny. Ez a sokarcú kifosztottság félhottá, használhatatlanná és keserűvé tud tenni.

Elég, ha helyben hagy bennünket a megélhetésért folytatott küzdelem, a feladatunk súlya; elég, ha magadra maradsz a kétségeiddel és a félelmeiddel.

Elég, ha gondterhelt, kétségbeesett vagy ideges és mérges vagy; elég, ha szerencsétlen, alulöltözött és rosszarcú vagy, és már egészen másként mérnek meg a pillantásukkal az emberek és akkor ördögien tudnak körözni a gondolataink és visznek egyre távolabb Istentől.

Ha igaz az, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni, akkor kétszeresen igaz az, hogy nem jó a sérült embernek egyedül lenni”.

Ki tudná jobban ezt, mint az a Jézus, aki „sokakat meggyógyított, akik különféle betegségekből sínylődtek, sok ördögöt is kiűzött és nem engedte megszólalni az ördögöket, mivel azok ismerték őt” (34).

Nem gyógyított Simon Péter, amikor azt mondta: Mindenki téged keres!

Tömegek keresték a csodadoktor Jézust, de ő nem látványosságnak jött. Ezért miközben igét hirdet és életgyógyítást végez, arra törekszik, hogy csökkentse a néző számot, azoknak a számát, akik a bajba, nyomorúságba, válságba jutottakat karba tett kézzel szemlélik és megmaradnak sopánkodó nézőknek.

Jézus üzenetének célkeresztjébe kerül az a szomorú tény, hogy egyre több ember válik nézővé. Olyan nézővé,

aki a nyilvánvaló és kiáltó helyzetek, állapotok, áldozatok láttán is megmarad ezeket szívtelenül elnézőnek.

Egy nem rég meghalt német teológusnő, Dorothea Sölle írta: „Társadalmunk a rablók és a járókelők társadalma, amelyben egyre több ember válik nézővé. Nézői ők saját életüknek és nézői a másikénak. Mindenben résztvesznek, de csak, mint nézők – a sportban, a játékban, a másik ember szenvedésében. Az életlopóknak jobb szolgálatot nem is tehetnének.”

Jézus nem tudja elnézni a bajba jutottat és nem tetszik neki, hogy mi kívülállóként, a lelátóról nézzük válságos világunkat. Ő hallótávolságba hív. Behív a történelem sűrűjébe, ahol az ő igéje működik, hogy halljuk meg végre az Isten szavát, mert a hit hallásból van.

Az egyház küldetésének lényege, hogy megossa a világgal a meghallott evangéliumot, a megváltás csodálatos örömhírét. Ebben az örömhírben van személyes méltóságuk, értékességünk és fontosságunk bizonyossága. Ezért:

„Legyünk Egyház, ki folyvást tanul, ki odafigyel a kérdező nőre, ki felismeri a kereső férfit, nem aszott nézeteket ismételt unos-untalan, hanem előre tör.

Legyünk Egyház, ki emberi, ki szívvel ítél, lélekkel tanít, szívósan szolgál, és nem felsőbbrendűen, hanem odahajolva kérdez.

Legyünk Egyház, ki igazmondó, ki a szükségeset mondja, a helyeset hitelesíti, nem a világ játszadózásaihoz idomul, hanem Isten országához.

Legyünk Egyház, ki táplál, ki friss nyenyert nyújt, és tiszta bort, ki remél, nemcsak érvel, és ki nem pusztán oldoz, hanem hevít, melegít.

Legyünk Egyház, ki azon van, hogy jóság, és nagylelkűség legyen.” Ámen.

Fekete Károly

## „...belső életerőt, munkássági kedvet és egységet adni egyházaiba és egyes tagjaiba...”

### *Adalékok és szempontok*

### *a magyar reformátusok két alkotmányozó zsinatának értékeléséhez<sup>1</sup>*

Az 1881/82. évi alkotmányozó zsinat idején, az Osztrák-Magyar Monarchia magyar koronához tartozó részein a református egyháztagok, több mint kétmilliónyian, a második legnépesebb vallási közösségét alkották. Hitvallásaik és reformátori örökségük azonossága mellett összetartozás tudatukat erősítette a magyar nyelv és nemzeti identitás meghatározó szerepe is. Az egyház életét ezzel együtt több olyan regionális-történelmi sajátosság jellemezte, mely a szorosabb hittestvéri együttműködés ellenében hatott. Az akkor működő öt, egymástól független református egyházkerület szervezeti felépítése, istentiszteleti gyakorlata, társadalmi szerepvállalása egyaránt mutatott eltéréseket. A belső viszonyok töredezettsége mellett, az egyház magyar állammal fenntartott kapcsolata viharos közelmúltá tekintett vissza és szintén alapvető újrágondolása várt.<sup>2</sup>

A dualizmus korának első évtizedében a széttagoltság mértéke a kortársak számára is szembeötlő módon akadályozta az egyházi élet egészének fejlődését, a nagyobb összefogást igénylő célkitűzések megvalósítását. A református egyházszervezet egyik orvoslásra váró alapproblémáját Szeremley Sámuel hódmezővásárhelyi lelkész így foglalta össze: „*Sehol a föld kerekésége annyi eredménytelen tanácskozás és tervezgetés mint nálunk, annyi tünetese a tenni akarásnak és oly kevés tett. (...) E tehetetlen csacsogási kedvünket különösen táplálja egyházi szervezetünk befejezetlensége, melynél fogva valamely indítvány vagy reformterv feletti munkálatot, melyet egyszer és egy időben megvitatni és aztán mindenütt életbe léptetni lehetne, annyiszor és annyi időben állítunk elő ahány kerületünk van.*”<sup>3</sup>

Egy másik lényeges elemről a Debreceni Protestáns Lap névtelen vezércikkírója így írt: „*Végzetes dolog lenne, ha a magyar protestantizmus többsége észre nem venné, hogy nem egyedül az autonómia minden léptenyomon való hangoztatásán (...) hanem azon fordul meg sorsa, hogy képes-e olyan belső életerőt, munkássági kedvet és egységet adni egyházaiba és egyes tagjaiba, amilyen most nincs, de amilyennek lenni kell, ha a magyar protestantizmus múltjához arányban elmaradni és sülyedni nem akar.*”<sup>4</sup>

A beazonosított gondok ellenére sokáig nem sikerült a változtatások útjára lépni. Az erre vonatkozó kezdeményezés végül is – a szorosabb szervezeti egységtől sokáig elzárkózó – tiszántúli egyházkerületből indult ki. Az 1877 tavaszi egyházkerületi közgyűlés indítványozta a többi egyházkerület felé a közös ügyek rendezésére hivatott nagyformátumú alkotmányozó zsinat összehívását. Miután a többi egyházkerület közgyűlése egyetértését fejezte ki, az 1877 novemberében Budapesten tartott konventen egy tizenhét tagú bizottságot állítottak fel az országos zsinat előkészítésére. Az országos zsinat előkészítése ezek után még további négy éven keresztül húzódtott.

A hosszas előkészítés után összehívott, kisebb országgyűléshez hasonlítható alkotmányozó zsinat első ülészaka majd egy hónapon keresztül tartott. Élénk helyi és országos érdeklődés mellett ülésező testület tanácskozásiára a Debreceni Református Kollégium dísztermében került sor. Az országos közvélemény széleskörű érdeklődése miatt „Zsinati Tudósító” címen, két-három naponta megjelenő külön értesítőt adtak ki. Emellett egyházi folyóiratok és az országos napilapok is élénk helyszíni tudósításokban számoltak be a tárgyalások részleteiről.

Ezen a ponton érdekesek lehetnek a számunkra a zsinat lefolyásának, a korábbi történeti irodalomban kevésbé emlegetett részletei. A zsinati képviselők többsége vasúton érkezett Debrecenbe, az akkori Magyarország negyedik legnépesebb városába. Az „indóháznál” 1881. október 29-én népes fogadóközönség köszöntötte a küldöttségeket, melyeknek tagjai többnyire magánházaknál voltak elszállásolva. A hivatalos nyitó istentiszteletre október 31-én, a reformáció emléknapján a Nagytemplomban, a zsinat berekesztésére november 24-én ugyanitt került sor. A Nagy Péter erdélyi püspök és báró Vay Miklós tiszáninneni főgondnok – aki sokáig a magyar országgyűlés főrendi házában elnöke is volt – irányításával lezajló tanácskozások kezdetekor az evangélikus testvéregyház küldöttségének vezetője is nagy tetszéssel fogadott köszöntést mondott. A zsinati összesítő statisztika alapján a 25 nap alatt 111 tag és 6 póttag adta át a megbízólevelét, tehát a tárgyalásokon összesen 117-en vettek részt. Huszonkilenc nyilvános plenáris ülést és számos szakbizottsági ülést tartottak. Az elfogadott és királyi jóváhagyásra felterjesztett egyházi tervezet összesen 467 §-ból állt.<sup>5</sup>

Az ország különböző részeiből összeseregltő, többségében egyházmegyei szinten választott „zsinati atyák” jól reprezentálták a korszak reformátusságának vezető rétegét. A zsinaton résztvevő nemzedékről általában elmondható, hogy meghatározó alapélményük volt a reformkori nemzeti ébredés, az 1848/49-es események és az azt

követő elnyomatás évei. Többen ott bábáskodtak közülük a kiegyezés létrejötte körül is. Ezért személyük és véleménynyilvánításuk vizsgálata önmagában is sok érdekességet tartogat az utókor számára. Most közülük csupán néhány jellegzetes személyiségre utalok. A nem lelkész képviselők közül jelen volt, például gróf Lónyay Menyhért, az MTA akkori elnöke, korábbi magyar miniszterelnök és közös pénzügyminiszter, aki a Dunamelléki Egyházkerület főgondnokaként volt jelen, vagy a Békés-Bánáti Egyházmegye gondnoka, id. gróf Ráday Gedeon, aki pár évvel korábban királyi biztosként sikeresen számolta föl a dél-alföldi betyárvilágot. A névsor a lelkész képviselők kapcsán is imponálónan hathat, közülük itt talán elég ha Baksay Sándort, Ballagi Mórt, Kiss Áront, vagy Szász Domokost emeljük ki. Olyan egyéniségeket, akik pályafutásuk során – néhány elemükben a mai napig ható módon – sikeresen tudták ötvözni a tudományos, közéleti és irodalmi tevékenységüket.

A házigazdáknak, különösen Révész Bálint püspöknek, gróf Dégenfeld Imre főgondnoknak és Simonffy Imre debreceni polgármesternek az előkészítés és szervezés feladatainak ellátása mellett – a zsinat előkészítésének nehézségeit és a nézetkülönbségeket ismerve – fontos szerep jutott a tanácskozások jó légkörének megteremtésében is. A zsinat napjait színes társasági alkalmak kísérték, ahol az aktuális egyházi kérdések megvitatásán túl lehetőség nyílt a reformátusság vezetőinek közvetlen személyes kapcsolatok kiépítésére. A záró alkalom után a kollégiumi ifjúság emlékezetes fáklyás felvonulással köszöntötte a városházán elszállásolt zsinati elnököket. A delegációk hivatalos búcsúztatása másnap, november 26-án délben szintén a vasútállomáson volt.

A kitűzött munka sikeres elvégzése és az eseménydús zsinati napok önmagukban is közösségformáló erejük voltak és mély érzelmi nyomot hagytak a jelenlévőkben. Ezt a későbbiekben is meghatározó testvéri közösséget jól jellemzi a záró istentisztelet légkörét megörökítő egyik beszámoló: „*A jelen lévők legnagyobb része könnyezett, férfiak kik az ország minden részéből összegyűlve talán ez alkalommal látták egymást utoljára, sírva rázták meg egymás kezét; és mégis boldog meghatottságnak kifejezése volt ez, mert mindenki érezte, hogy jó szándékkal jött ide, és hogy e jó szándék nem volt haszontalan, a fáradság nem volt eredménytelen.*”<sup>6</sup>

Az ezt követően majd egy éven keresztül húzódozó állami törvényességi felülvizsgálati eljárás részleteiről és a zsinat 1882 augusztusában lezajló második ülészakának eseményeiről itt mellőzve, a zsinat tartalmi eredményeit és egyházi életünkre gyakorolt távlatos hatásait emeljük ki.<sup>7</sup> Egyházi életünkben mai napig meghatározó lett az itt megalkotott egységes alkotmányú, bíraskodású, oktatási rendtartású, Erdélyt is magában foglaló egyházszervezeti minta. Az egyház szervezeti felépítésében és működésében a zsinat-presbiteri egyházszervezet és a lelkészek és világiak egyenlő arányának következetes érvényesítésére törekedtek. A korábban kialakult egyházszervezeti keretekhez viszonyítva azonban az itt elfogadott törvények mégsem hoztak gyökeresen újat, valójában az előző évtizedekben kialakított egyházkerületi szabályrendeletek harmonizációját végezték el. Az egyházkerületek korábban élvezett



önállóságából, sajátosságaiból minél többet igyekeztek megtartani. Teológia történeti érdekesség, de a zsinati atyák jellemző hitbéli alapállását is jól tükrözi, hogy egyházunk hivatalos elnevezését is megváltoztatták ekkor. „Helvét Hitvallású Evangélikus Egyház” helyett, a keresztyén hit gyökereire utalva „Evangélium Szerint Reformált Magyarországi Keresztyén Egyház”-ként határozták meg.<sup>8</sup>

A zsinat fontos eredménye volt a hatósági jogkörrel bíró országos Konvent létrehozása. Ettől elsősorban azt várták, hogy az egyház számára – hazai és nemzetközi téren is – a korábbinál folyamatosabb és hathatósabb kapcsolattartást és érdekképviselést biztosítson. Az országos egyházszervezet létrehozása ezzel együtt a szakzerű és folyamatos, országos szintű egyházi törvényalkotás, bíráskodás, oktatásirányítás megeremtését is magával hozta, s megfelelő háttérrel nyújtott az egységesebb istentiszteleti rend és lelkészképzés kimunkálásához. A zsinat jelentős határozatai közé tartoztak azok, melyek az egyházi tisztviselők jogállását, beleértve a mindig is sok vitát kiváltó lelkészválasztások ügyét szabályozták.

Az alkotmányozó zsinat jelentős érdeme volt, hogy létrehozta a Közalapnak vagy „Domestica”-nak is nevezett egyházi segélyező közpénztárt. Ennek létrehozásától az egyház vagyongazdálkodásának általános javulását, ezzel együtt pedig a szegény egyházközsegek és a szórványmissziós munka működési feltételeinek javítását remélték. Szintén célként lebegett a szemük előtt az egyházi alkalmazottak javadalmazásának kiegyenlítése, illetve egy országos szintű lelkészi nyug- és gyámintézet felállítása.

A zsinat távlatos hatásaival kapcsolatban fontos kiemelni, hogy a következő négy évtizedben összehívott három budapesti zsinat a felgyűlt tapasztalatok alapján részleteiben korrigálta az 1881-es egyházi törvényeket. A Közalap segítségével valóban sikerült eredményesen modernizálni egyházunk gazdálkodását. Értékelhető mértékű támogatást tudtak nyújtani a rászoruló gyülekezeteknek, lelkészeknek és szórvány missziós céloknak. A közös egyházi pénzalap terhére bevezetett tőkekamat segéllyel jelentős támogatást tudtak biztosítani különböző helyi építkezésekhez. Ezt a lehetőséget az I. világháború kitöréséig összesen 903 egyházközség vette igénybe és valóságos építkezési hullámot indított el egyházunkban. 1896-ban sikerült életre hívni az Országos Református Lelkészi Nyugdíj- és Özvegy- Árva Gyámintézetet. 1909-ben a budapesti zsinati székház épületének átadásával sikerült azt a célkitűzést is megvalósítani, hogy az egyházunk országos szervezetei állandó működési helyszínt kapjanak.

Ezek kiemelésével nem kívánjuk általános értelemben idealizálni ezt az egyháztörténeti korszakot. Ezzel kapcsolatban utalás szerűen csak arra emlékeztetünk, hogy a látványos eredmények ellenére dualizmus kori református egyházi életet nagyon sok kritika érte. A kortársak és az utókor által megfogalmazott problémák között olvashatunk például elsőkélyesedő lelkiségről, felületes teológizálásról, kiüresedő kulturprotestantizmusról. Ezek igazságtartalmát elismerve akkor járunk el a leghelyesebben, ha a korszak egészének összetettségét hangsúlyozzuk.

Az 1881/82-ben megalkotott nagyobb református egyházszervezeti egység hatása kezdettől fogva túlmutatott a Magyar Királyság, illetve a Kárpát-medence területén,

működése az I. világháború végéig folyamatos volt. Ezt a működést a világháború után a térségben berendezkedő államalakulatok többsége érdekeivel ellentétesnek ítélte és ellehetetlenítette. Fontos kiemelni, hogy a zsinati egység felszámolása kifejezetten az érintett egyháztagság akarata ellenére történt meg illetve, hogy ez egyházi értelemben valójában meg sem szűnt. Ezt a tényt húzta alá a Magyarországi Református Egyház Zsinatának 1992-ben az „Egyetemes Magyar Református Zsinat összehívása tárgyában” elfogadott határozata is, mely kimondta, hogy: „A Zsinat (...) a maga részéről is szükségesnek tartja az 1881-es Zsinaton létrehozott, és egyházi értelemben soha meg nem szüntetett magyar református zsinati egység jogfolytonos újraszervezését.”<sup>9</sup>

Az elmúlt évszázad egymást viharos gyorsasággal követő történelmi eseményei, a Köztes-Európa más vallási közösségéhez hasonlóan, a reformátusság számára is számos nehézséget és nehezen feldolgozható traumák sorát hozták magukkal. Az állami-jogi illetve politikai-ideológiai feltételrendszerek változásai során az erdélyi és partiumi, a felvidéki és kárpátaljai, a délvidéki, de az anyaországi református egyház is kénytelen volt ismételtelen átszerveződni. A Kárpát-medencén túl is folyamatosan jöttek létre magyar református gyülekezetek. Ezen organizációk számára a korábbi közös egyházalkotmány elemei folyamatos eligazító mintát jelentettek. Amikor arra a külső viszonyok lehetőséget adtak, ismételtelen felerősödött a szorosabb szervezeti egységet is magába foglaló hittestvéri együttműködés igénye. Ezek sorában, a térségünkben 1989 után bekövetkező változások nyitottak új fejezetet.

Az 1990-es években több olyan testület is létrejött, amely a szétagoltságban élő reformátusság együttműködését volt hivatott elősegíteni. Ilyen volt az 1991-ben egyesületként létrehívott Magyar Reformátusok Világszövetsége, mely küldetését a református lelkiség építésében és világméretű összehangolásában látta. Az 1995-ben alakult Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata pedig konzultatív, reprezentatív és demonstratív szervezetként határozta meg magát.

A Kárpát-medencei egyházkerületek püspökei 2002-től kezdtek el rendszeresen összegyűlni, mely testület a főgondnokokkal, a hivatalban levő esperesekkel és egyházmegyei gondnokokkal kiegészülve idővel megalkotta a Generális Konventet. A korábbiakhoz viszonyítva ez azért volt lényeges újítás, mert az együttműködés feltételrendszerét a Generális Konventben már nem az állami szabályozás alapján működő egyesületi forma kritériumai, hanem a belső egyházi törvények és megállapodások jelölték ki.

Az együttműködési folyamat fontos ténye volt, amikor a Magyarországi Református Egyház, 2005. májusi zsinati ülészakán az egyháztagságot kiterjesztette a világ legkülönbözőbb részein élő magyar reformátusokra. Ezzel, a már korábban kifejezésre juttatott lelki közösség deklarálásán túl, jogi formában is megerősítette a hívek egységét.

A 2006. novemberi zsinati ülészak pedig kifejezetten az „1881. évi debreceni alkotmányozó zsinat 125. évfordulójáról” emlékezett meg. Az ennek kapcsán megfogalmazott ünnepi nyilatkozatban a testület hitet tett és elkö-

telezte magát: „[...] a megőrzött lelki egység fenntartásán és ápolásán túl a külső, a látható egyházszerkezeti egység munkálása mellett; – valamint kinyilvánította, hogy a jövőben – egyházi törvényalkotó munkájában figyelembe veszi az elszakított egyházrészek hatályos törvényeit, és törekszik a saját jogalkotásában az összhang munkálására; szorgalmazza az új európai közösségben az egymáshoz ismét közel került egyházrészek egyházi jogi közösségének építését...”<sup>10</sup>

Ilyen előzmények és a partner egyházak hosszas egyeztetés sorozata után, 2009. május 22-én Debrecenben ismét alkotmányozó zsinatra került sor. Az ekkor elfogadott rövid alkotmány Magyar Református Egyház néven helyreállította a szervezeti egységet és meghatározta a működési kereteket.

Zárásként azt emelhetjük ki, hogy a magyar reformátusok a tíz évvel ezelőtt, sok széthúzó és ellehetetlenítő szándék ellenében, a keresztyén közösség megújuló erejéről és örömről tettek bizonyosságot. A jeles alkalom kapcsán megfogalmazott nyilatkozatok, hangsúlyosan az evangélium tiszta hirdetésének megújuló küldetésére hívták fel a hittestvérek figyelmét. Arra buzdították őket, hogy életükkel, imádságukkal tanúskodjanak arról az irgalomról és szeretetről, mellyel Isten Krisztusban a világ felé fordult. Az alkotmányozó zsinat jelmondata szintén ezt a hitvalló üzenetet állította középpontba: „Krisztus a jövő, együtt követjük Őt.”

*Baráth Béla Levente*

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> A Magyar Református Egyház 2019. május 17-ei ünnepélyes zsinati ülésén emlékezett meg az 1881/82. és a 2009. évi debreceni alkotmányozó zsinatokról. Az ennek során a szerző által tartott alkalmi előadás, mivel a jelenlévők többsége aktív szereplője volt a tíz év

előtti történéseknek, a korábbi esemény bemutatásával, illetve a két alkotmányozó zsinat közötti kapcsolópontok kiemelésével foglalkozott részletesebben. Jelen tanulmány az akkor elhangzottak stílizált, jegyzetekkel kiegészített változata.

<sup>2</sup> E problémakör részleteihez lásd, Baráth Béla Levente: Hírlapi polémia és református egyházi álláspontok az állam-egyház kapcsolatáról 1882-ben, in: Horváth Erzsébet – Literáty Zoltán (szerk.), Történelmet írunk. Tisztelgő kötet Ladányi Sándor 75. születésnapja alakalmából, Budapest, KGRE – L'Harmattan Kiadó, 2012 (Károli könyvek, tanulmánykötetek), 165–176.

<sup>3</sup> Szeremley Sámuel: Valláserkölcsei és társadalmi élet 1848 óta Magyarországon. Budapest, 1874, 83–84.

<sup>4</sup> Név nélkül: Jövő zsinatunk légköre. Debreceni Protestáns Lap 1 (1881)/4, 39–40.

<sup>5</sup> Név nélkül: A zsinat statisztikája. Tóth Sámuel et al. (szerk.): Zsinati Tudósító, 1881, 328.

<sup>6</sup> Zsinati Tudósító 1882, 314.

<sup>7</sup> A zsinat ülészakainak további emlékezetes epizódjairól és a törvénytervezetek állami felülvizsgálati eljárásáról részletesebben írunk a következő helyen: Baráth Béla Levente: „... e jó szándék nem volt haszontalan, a fáradtság nem volt eredménytelen”, Mediárium 3 (2009)/1–2, 5–22. A tanulmányhoz kapcsolódó szövegközlés: Baksay Sándor tudósításai 1881-ből, uo. 23–35.

<sup>8</sup> Az ekkor elfogadott egyházalkotmány alapos bemutatásához és történeti értékeléséhez lásd: Egyházi törvények az Evangéliom szerint Reformált Magyarországi Keresztyén Egyházban. (közvetteszi: Tóth Sámuel) Debrecen, 1882. Wurga Lajos: A keresztyén egyház történelme, III. köt. Sárospatak, 1908. 424; Szentpéteri Kun Béla: Magyar református egyházalkotmány. Debrecen, 1908.; Bucsay Mihály: Az egységes országos szervezet kiépítése. In Barcza József (szerk.): Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867–1978. (Studia et Acta Ecclesiastica, 5) Budapest, 1983, 193–204.; Papp János: Az egyház gazdálkodása. In Barcza József (szerk.): i. m. 247–265.

<sup>9</sup> Ez úton is köszönöm Czánik Andrásnak, a Magyarországi Református Egyház zsinati hivatala Kárpát-medencei szakreferensének, hogy rendelkezésemre bocsátotta a vonatkozó zsinati határozatokról készített anyaggyűjtését.

<sup>10</sup> Közös megemlékezés 1881. évi debreceni „alkotmányozó” zsinat 125. évfordulóján. A Magyarországi Református Egyház 2006. november 22–23-i zsinati ülészakán, ünnepi nyilatkozat (Zs–122/2006.)

## A Magyar Református Egyház újraegyesülésének 10. évfordulóján

„Ahhoz, hogy a keresztyénség a mai kor nagy küzdelmeiben, a materializmus, a hitetlenség, az atheizmus, a felkorbácsolt indulatok és szenvedélyek háborgó tengerében diadalmasan állhassa meg a helyét, ahhoz nem gépies hitre, ahhoz nem lélek nélkül elrecitált formulákra, ahhoz élő hitre van szükség” – figyelmeztetett gróf Tisza István a „Protestáns hit és felvilágosodás” című művében.

Mártírhalála után 100 és fél esztendővel elmondhatjuk: ez az intelme ma is időszerű, sőt, mondhatjuk, a lepergett történelmi idő távlatában, látva a 20. század megpróbáltatásokkal teli idejét, látva hitvallóink és vértanúink példáját, talán ma még jobban értjük e sorokat, mint a kortársak érthették. A történelem ott hasonlít a szavakra. Csak az élő hit adhatott erőt és hitet a mellőztetésben és a száműzetésben, a halál völgyében járva, a gulágon és az Andrassy út 60-ban. Csak az élő

hit adhatott erőt és hitet a kádári diktatúra lelket próbáló lelketlensége idején. Csak az élő hit adhatott hitet újra és újra az újrakezdéshez.

Ha érteni akarjuk, hogy milyen nagy jó történt velünk Debrecenben 10 esztendővel ezelőtt, akkor emlékeznünk kell azokra az időkre, amikor hűségnek maradni komoly áldozatokkal járt.

Ma egy évtizedet teszünk mérlegre. Tíz évvel ezelőtt a református anyaszentegyházunk újra egygyé lehetett, élve azzal a nagy lehetőséggel, amelyet az újraegyesítés az egyház egész életének jelentett és viselve azt a felelősséget, amellyel egy ilyen nagy vállalkozás létrejöhetett.

Manapság történt Kolozsváron, hogy bejött egy atyafi a konzulátusra, és kérte, idézem: a honfoglalási okiratot. Eltartott egy ideig, amíg a derék ügyintéző rájött, hogy a honosítási okiratról van szó valójában.

Tegyük fel a kérdést: vajon csak egy zseniális nyelvbörlésről van szó vagy mélyebb tartalma is van ennek? A honosítás nagy pillanat az egyes ember életében, de nagy pillanat a magyarság életében a nemzet határon átívelő egyesítése, amely valóban felér egy honfoglalással? A lelkek honfoglalására teremtett keretet az állampolgárság megszerzése.

Ha belegondolunk abba, hogy 10 évvel ezelőtt a református egyház volt, amelyik elsőként jelölte ki az utat akkor különösen büszkéek lehetünk arra, hogy a magyar állam követte ezt. Egy évvel később született meg az állampolgársági törvény módosítása, amely lehetővé tette a határainkon túl élő magyarok számára az állampolgárság megszerzését. Ezáltal az az egység, amely létrejött egy évtizeddel ezelőtt a református egyházban, közjogi értelemben az állampolgárság megszerzésével létrejöhetett a magyar nemzet számára is. Utat és irányt jelölt tehát a református egyház, és az állam követte ebben az egyházat.

Mi történt a magyar református egyház egyesülése óta eltelt 10 esztendőben? Nem kellett új honfoglalást végrehajtanunk – inkább honosítanunk kellett magunkat egymás életében. A legvadabb ateista egyházüldözés ideje sem tudta eltávolítani a nemzeti összetartozás kötelékeit – még akkor sem, ha hosszú-hosszú évtizedekig csak a „túrt és a tiltott” pengeélén táncolva juthattunk egymás közelébe. De mindig tudtunk egymásról, és nem szüntünk meg imádkozni egymásért.

Honosítani kellett tehát egymást: közelebb hozni az intézményeket, intézményesíteni a kapcsolatokat – s tenni mindezt úgy, hogy ne elveszen, hanem megerősödjön a Lélek ereje az intézményes együttműködés során.

Ebben az ünnepi órában és ezen az ünnepi alkalmon arra is kell emlékeznünk, hogy mindezzel nem csupán egyházunk ügyét szolgáltuk, hanem az egész nemzetegyesítés ügyét is.

Mindannyian ismerjük Illyés Gyula sorait: „Hiszed, hogy volna olyan-amilyen magyarság, ha nincs – Kálvin?” – „A reformáció genfi emlékműve előtt” című versében egyértelműen megadja rá a választ: „Nem hiszem.” Elődeink nagyon sokat tettek hozzá a nemzet életéhez: hozzájárultak ahhoz, hogy megmaradhatott a magyarság, mint közösség. Nemcsak a protestánsok, hanem mindenki más is.

Hosszasan sorolhatjuk, hogy a vizsolyi Bibliának mit köszönhet a magyar nyelv, hogy a debreceni nagytemplom nehéz időkben kétszer is szolgált az Országgyűlés üléstermeként, s hogy a magyar szabadság ügye mindig otthonra lelt a református egyház életében.

A református egyház ma élő tagjai is megteszik a magukét. Intézményeket működtetnek. Iskolákat, ahol egy új nemzedék készül – reményeink szerint – keresztyénként és magyarként az életre. Kórházakat, ahol a gyógyulást keresik az emberek, és szenvedésükben is megtapasztalhatják, hogy elkötelezett emberek állnak mellettük, akik hitből merítenek erőt munkájukhoz. Missziókat, amelyekben a szenvedélybetegségek által megkötözöttek keresik a szabadulás lehetséges útját. Missziókat, amelyeknek küldetése a legszegényebbek-

hez szól: a zsákfalvakba, a szegregátumokba és a hajléktalansághoz vezető missziókról is beszélhetünk. Missziókról, amelyek a világ magyarságához szólnak.

Mindez jól mutatja: a nemzetnek nem csupán egyházi intézményekre van szüksége, hanem élő hitre is. Az élő hit az, amely az egyházat mozgatja. A hit, a remény és a szeretet, amelyet a benne hívők tovább tudnak adni azért, mert kapcsolatban állnak a forrással.

A kormány ismeri és elismeri a református egyház erőfeszítéseit, mindazt, amelyet a magyar emberekért tesz szolgálatként a hit erejéből.

Sosem volt nagyobb szükség arra, hogy a mécseset a tartóra tegyék, hogy bevilágíthassa a házat. Európának új reformációra – lélekben való megújulásra – van szüksége annak érdekében, hogy megmaradhasson: hogy megőrizhessük a keresztyénségre épülő szabadságunkat, emberi méltóságunkat és életformánkat.

A második világháború után Németország első államfője Theodor Heuss mondta, hogy a három domb az, amin Európa elindult az athéni Akropolisz, a római Capitolium és a jeruzsálemi Golgota. Európa és benne Magyarország, a magyar nemzet teljes közössége ebben a keresztyén kultúrkörben jött létre. Ebben és ennek köszönhetően tudott fennmaradni. A személyes hit ajándék és kegyelem. A vallásban rejlt kultúra, etika és értékvilág közös örökségünk, mely meghatározza együttélésünk formáit, jogszabályainkat, társadalmunkat összefogó mércéinket, az emberi méltóság keresztyén kultúrában gyökerező feltétlen tiszteletét. Ezért volt igaza Antall József néhai miniszterelnöknek, amikor úgy fogalmazott, hogy Európában az ateista is keresztyén.

Büszkéek lehetünk arra, hogy 2010 óta a nemzeti összetartozás emléknapja is rögzíti azt az összetartozást, amely nem csupán egy nemzeti tragédiára emlékeztet, hanem amely akkor, 90 év után, lassan egy évszázad után azokat az utakat is keresi, amelyek megerősítenek bennünket az összetartozásban, azokat a lehetőségeket is vizsgálja, hogy milyen előnye lehet a magyarság szétszóródottságának a Kárpát-medencében és szerte a világban. Amikor az Országgyűlés az emléktörvényt, a nemzeti összetartozás napjáról szóló emléktörvényt elfogadta, akkor ebben a vitában az előterjesztő Kövér László házelnök volt, az ő talán legfontosabb mondatát idézem a parlamenti előterjesztésből: „A történelmi Magyarország nem támasztható fel. De nem is szükséges, hogy feltámadjon, hiszen él: a lelkünkben, a nyelvünkben, az általunk épített templomokban, emberi kapcsolatainkban.”

Nem élünk ma sem könnyű idők: nagy feladat a modern világ zajában hirdetni Isten igéit. Mi is egy gyarapodó nemzet tagjai vagyunk, így különösen igazak ránk gróf Tisza István szavai:

„Ahhoz, hogy a keresztyénség a mai kor nagy küzdelmeiben, a materializmus, a hitetlenség, az atheizmus, a felkorbácsolt indulatok és szenvedélyek háborgó tengerében diadalmasan állhassa meg a helyét, ahhoz nem gépies hitre, ahhoz élő hitre van szükség.”

Ennek az élő hitnek a hirdetését kívánom az egyetemes magyar református egyháznak.

*Gulyás Gergely*



## A Református Egyházak Világközössége elnökének köszöntője

Kedves Barátaim és Testvéreim a Krisztusban!

Mekkora áldás, hogy Jézus Krisztus egy testként együtt ünnepeleink bár különböző országokból érkezünk. A Református Egyházak Világközösségeként szívügyünk hogy jó kapcsolatot építsünk a világon élő református egyházak között. Hogy egymást erősítsük és közösen haladjunk előre. Hogyan tudnánk jobban erősíteni a református identitásunkat annál, hogy ma itt állunk Debrecenben, abban a városban, amely maga is a reformáció városa volt. Azért jöttünk, hogy a folyamatos reformációt, megújulást ünnepeleink. 10 évvel ezelőtt a Magyar Reformátusok Közös Zsinatának megalakulása után Isten megmutatta nekünk az utat, ami a múlt megőrzéséhez és egy boldogabb jövőhöz vezet.

Libanoni nőként állok előttetek, hogy ünnepeleink az egyházaink közötti partneri kapcsolatot és azt, ahogy a ti egyházatok segítettek megerősíteni a református közösséget Libanonban és Szíriában, hogy a háború közepette is hűségesen tanúskodjunk Krisztus evangéliumáról.

Egy nap egy ács kopogott be a földműves házának ajtaján és megkérdezte, hogy tud-e segíteni valamiben a földjén. A földműves igent mondott és megkérte az ácsot, hogy építsen egy kerítést, ami elválasztja az ő birtokát a szomszéd birtokától. A földműves elutazott és pár nappal később tért haza. Amikor közeledett a birtokához sehol sem látta a kerítést. Hívta az ácsot és megkérdezte tőle miért nem látott hozzá a munkához. Az ács azt válaszolta, hogy hozzá láttam, de miközben dolgoztam, rájöttem, hogy problémád van a szomszédoddal. Így a kerítés helyett inkább hidat építettem. Neked nem kerítésre, hanem egy hídra van szükséged.

Kedves Barátaim!

Ma a 10 évvel ezelőtt, 2009. május 22-én Debrecenben, a magyar református közösségen belül felépített hidakat ünnepeleink. Azokat a hidakat, amelyek a Magyarországon határán innen és túl élő református egyházak között közösséget teremtettek. Amit a háború szétválasztott, a hídverések egyesített. Azzal ünnepeleink az egységet,

hogy hidakat építünk megőrizve hitünket és Isten Igéjén alapuló teológiánkat. Az egységet ünnepeleink azzal, hogy hidakat építünk a missziói és diakóniai munkában. Az egységet ünnepeleink azzal is, hogy odafordulunk másokhoz és megosztjuk velük Krisztus szeretetét szerte a világban és velük együtt éljük át, hogy mit jelent ma egyháznak lenni megújult és reformált közösségként. Az egységet ünnepeleink az ökumenikus kapcsolatainkban is minden keresztyén egyházzal, amely Krisztus egy egyetemes egyházának tagja, különösen a református egyházakkal szerte a világban.

Az egységkeresés nem gyengeség, hanem erő. Nem a kisebbségi lét kényszere, hanem készség arra, hogy sóvá és világossággá legyünk a világban. Az egység tanít meg arra, hogy közösen munkálkodjunk a megbékélésért. Azzal, hogy békére leltünk egymás között, közösen tudunk tenni azért, hogy a világban, mint egy híd a megbékélést szolgáljuk. Az egység tesz minket bátorra, hogy készek legyünk arra, hogy útra keljünk mindazokkal, akik Krisztus testeként a megbékélésre sóvárognak. Egyházként, amely egyaránt jelen van Libanonban és Szíriában is, megtapasztaltuk az összefogás és egység áldását, hogy együtt ábrázoljuk ki az evangéliumot és váljunk közösen a reménység jelévé. Ez teszi késszé a fiatalokat a reformáció folytatására.

A Református Egyházak Világközösségét bátorítja az egység melletti elköteleződés, egy olyan világban, amelyet egyre inkább a megosztottság határoz meg. Továbbra is azon az úton akarunk járni, amely igazságságra és békére vezet, mert abban reménykedünk, hogy egymást gazdagítva magával Istennel lehet találkozásunk. Ma a reformáció gazdag öröksége tesz minket itt egy közösséggé Debrecenben. Készek vagyunk arra, hogy mi is hidakat verjünk, és ezzel dicsőítsük Istent a mi Urunkért, Jézus Krisztusért, aki megtanított bennünket arra, hogy hogyan legyünk hídépítők.

Öve legyen a dicsőség!

*Najla Kassab  
Fordította: Erdélyi Diána*

## A szolidáris ökumené reménye

### *Köszöntés a Református Egység napján, 2019. május 17-én, Debrecenben*

Kedves Testvéreim!

A Magyarországi Evangélikus Egyház és a Magyar Evangélikusok Tanácskozó Testülete nevében hozok köszöntést.

„Áldjon meg téged az Isten / a Sionról kegyelmesen” – énekeljük közösen a zsoltárt. Így kérem rátok, szeretett testvéreim, Urunk gazdag áldását. Így tettem ezt tíz éve, amikor ugyancsak jelen lehettem a református egység

demonstratív és történelmi kinyilvánításán. Jó azonban tudni, hogy a tíz éves évforduló mellett egy 500 éves jubileumot is ünnepeleink ezekben az években, hiszen együtt emlékezünk a reformáció kezdetére, Luther Márton tételeinek 500 évvel ezelőtti nyilvánosságra hozatala alkalmából. A 10 és az 50 éves évforduló mellett azonban a legfontosabb, hogy annak a 2000 éves egyháznak lehetünk egyenjogú tagjai, amelyet Krisztus Urunk alapított.

Az egyház egységének alapja pedig csakis Jézus Krisztusban van. Erről szól Pál apostol 1Kor 12-ben: ugyanannak a testnek a tagjai vagyunk, organikus egységet képezünk. Krisztus a fő – és minden testrésze szükség van.

Tíz éve ezt az egységet ismert fel és állította helyre a református egyház: minden tagnak megvan a szerepe, egyet sem szabad veszni hagyni, leszakítani, amputálni.

Mivel az evangélikus egyház struktúrája más, mi csak kisebb léptékben tudunk gondolkodni, de nálunk is létezik a Magyar Evangélikusok Tanácskozó Testülete, a felvidéki Alsószelein fogunk éppen egy hét múlva ülésezni.

Az említett helyen Pál apostol hangsúlyosan mondja: „*Ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi*”. A református egység ebben az összefüggésben értendő: szolidaritást kell vállalni a kárpátjai fiatallal, aki a besorozás elől menekül. Segíteni kell azt, akit anyanyelve használatában korlátoznak. Bárhol a világban élő hitvalló testvéreinket támogatni kell: ha lelkeshiány van a nyugati vagy a tengeren túli diaszpórában, akkor segítenünk kell.

Jó látni, hogy a református egység az egymásrautaltság és szolidaritás jegyében jött létre. Úgy vélem, ez érvényes kell hogy legyen egy még ennél is szélesebb protestáns egységre is.

Vallom, hogy a szolidaritáson alapuló protestáns egységet kell képviselnünk. Néhány lépésre innen ezt jelképezi a gályarab emlékmű.

De a mai körülmények között is támogatnunk kell egymást. Amikor magukból kikelt emberek a Parlament előtt leköpi a horvátországi református püspököt és megrángatják a főgondnokot, akkor mindnyájunknak szolidárisnak kell lennünk. Evangélikus egyházunk ennek jegyében tett nyilatkozatot néhány hónappal ezelőtt. Vagy amikor tüzeset volt a református teológusok kollégiumában, akkor mi evangélikusok is próbáltunk segíteni.

Természetesen mindez még szélesebb körben is érvényes kell hogy legyen. Amikor ma olyan sokfelé tapasztaljuk, hogy keresztyén testvéreinket szerte a világban

üldöztetés ér, akkor különösen is érvényes az apostoli szó: „*Ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi*.”

Püspöki szolgálatom első évében Bölskei püspök hívására itt, a debreceni nagytemplomban szolgálva megfogalmaztam néhány rendhagyó boldogmondást. Most folytatom, legyenek ezek amolyan *debreceni makarizmák*:

Boldogok, akiket az igazságért üldöznék, mert övék az Isten országa.

Boldogok, akik tudják, hogy Krisztus a fej, és ők egymásnak tagjai.

Boldogok azok a tagok, akik tudván tudják, hogy szenvedésükben az egész test hordozza őket.

Boldogok a protestánsok, mert soha nem kapják készen a hitet, hanem személyesen megharcolnak érte.

Boldogok a magyar protestánsok, mert küzdelmes történelmükből is erőt merítenek a mai helytálláshoz.

Boldogok, akiket az igazság képviselőitől nem rettent el sem máglya, sem a gálya, mert ők nem a félelem lelkét kapták.

Boldogok, akik ápolják a reformáció örökségét, mert ők sokakat tudnak gazdagítani.

Boldogok azok a keresztyének, akik vallják és élik az egyház katolicitását, benne a szentek közösségét.

Boldogok, akiket nem deformál sem a nagyság, sem a kicsinyiség, sem a többségi, sem a kisebbségi helyzet.

Boldogok, akik ellen tudnak állni a versengés kísértésének, és a szolidáris ökumenét élnek meg.

Boldogok, akik tudják, hogy Krisztus a jövő, és együtt követik őt.

Boldogok, akik közös kehelyből tudnak úrvacsorázni, mert így lehetnek az Atya jó gyermekei.

Boldogok, akik számára az igen igen és a nem nem, mert így tanulták mesterüktől.

Boldogok, akik úgy köszönnek, hogy áldás, békesség, mert tudják, hogy Isten a mi erős várunk.

*Fabiny Tamás*

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

### „Te pedig amikor imádkozol...”

#### *Az imádság gyakorlata és jelentősége a 18. századi puritán New Englandban*

A reformáció 500. évfordulója alkalmával, büszkeséggel, vegyes nosztalgiával, tekintettünk vissza hitvalló őseink nagyszerű tetteire. Kitartásuk, bátorságuk méltán lehet példakép a mai keresztyén ember számára. Azonban a kimagasló személyiségek és jelentős történelmi eredmények mellett talán kevesebbet foglalkoztunk azzal a korántsem lényegtelen kérdéssel: milyen lehetett a régi idők protestánsainak hétköznapi kegyessége? Különbözött-e miénktől? Mit gondoltak az imád-

ságról és a böjtről, és hogyan gyakorolták azt? Jelen tanulmányban ezekre a kérdésekre keressük a választ, azáltal, hogy betekintünk egy távoli ág, az észak-amerikai puritán keresztyének kegyességi gyakorlatába. A korszak azért is különlegesen érdekes mert a keresztyénység szempontjából meghatározó, történelmi eseménysorozatot, a Nagy Ébredést megelőző időszakot vizsgáljuk, azon belül is az észak-amerikai puritánok ima és böjt gyakorlatát.

Sok jel utal arra, hogy 18. New England puritán lakosai számára az imádság kiemelkedő jelentőségű volt. Keresztyén spiritualitás számukra elképzelhetetlen volt a napi többszöri ima nélkül. Úgy tekintettek erre, mint egy rendkívüli lehetőségre, hogy személyes kapcsolatban legyenek Istennel. Gondolkodásmódjukba mélyen beleivódott, hogy ők Isten szövetségesei.

Az ószövetségi példához hasonlóan, ahogyan Isten kiválasztotta magának egy szövetség keretében a zsidó népet, és én nekik ajándékozta az ígért földjét, hogy kiűzve a pogány népeket elfoglalják azt, hitték, hogy így választotta ki Isten szövetségesként a puritánokat is, hogy Észak-Amerika földjét elfoglalva, Istennek tetsző társadalmat építsenek fel. Az imádság tehát e szövetségi viszonyon belüli, közvetlen kapcsolat Istennel, amit semmi sem helyettesíthet. *„Ti pedig választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok, hogy hirdessétek Annak hatalmas dolgait, a ki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket.”*<sup>1</sup> A szövetségi kapcsolatból és az újszövetségi egyetemes papság elvéből kiindulva, a puritán lelkészek rendszeresen buzdították a laikusokat arra, hogy ragadják meg azt a lehetőséget, hogy Istennel személyes kapcsolatban legyenek. Cotton Mother, a korszak egyik kimagasló egyházi személyisége szerint az, ami igazán élővé teszi az egyházat, nem a lelkészek igehirdetői tevékenysége, hanem a hívők személyes imakapcsolata Istennel: *„a keresztyénség valóságosan éltető lélegzete nem a papság igehirdetéséből, hanem a hívők egyéni imádságából származik”*.<sup>2</sup>

## A kegyességi irodalom jelentősége

Az egyéni imádság fontosságát az egyszerű hívők nyilvánvalóan megértették és elfogadták. Ez abból is látszik, hogy a 18. század elején jelentősen növekedett a vallásos irodalom kereskedelme, és ezen belül is nagyszámban adtak el imádsággal kapcsolatos kézikönyveket. Ezek az útmutatók részletes magyarázatot adtak az olvasóknak mind az imádság teológiai háttéréről, mind gyakorlatáról. Leírták, hogy mikor és milyen gyakran kell imádkozni, felsorolták az imádság különböző típusait, sőt az imádság területén gyakorlatlan hívők mintaimádságokat is kaptak. A Nagy Ébredést megelőző időszakban az evangéliumi keresztyének az Atlanti-óceán mindkét partján keresték a testvéreikkel való együttműködést és lelki közösséget. Ennek az is része volt, hogy növekedett a kegyességi irodalom kereskedelme. Így Nagy-Britannia legnépszerűbb keresztyén íróinak művei az imádság területén is nagyon keresettek lettek a 18. századi Amerikában. Az egyik legismertebb író Isaac Watts volt, akinek az *„Útmutatás az imádsághoz”*<sup>3</sup> című művét csak 1739-ben nyolcszor adták ki. Watts munkája részletesen bemutatja számunkra, hogy hogyan használták az imádságot ebben a korszakban. Watts úgy vélte, hogy az imádság annyira jelentős és nélkülözhetetlen része a vallásnak, hogy még a legrészletesebb leírás sem tartalmazhatja az igazi kegyesség minden aspektusát. Watts úgy tekint az imádságra, mint egy csodálatos lehetőségre, melyben a hívő

ember megélheti különleges szövetségi kapcsolatot Istennel. Ennek megfelelően nagyfokú precizitással tanít az imádság gyakorlati megvalósításáról. Művében megkülönbözteti az imádság kilenc fajtáját, úgymint: segítségül hívás, imádás, bűnvallás, kérés, esedezés, kinyilvánítás, hálaadás, áldás, befejezés. Továbbá leírja az adott imádsághoz illő hangnemet, és az imádság lehetséges tartalmát. Figyelmezteti olvasóit, hogy imádság közben mindig tanúsítsanak önfegyelmet, és törekedjenek az Istenhez méltó hangnemre. Ezért nyilvánosan ne imádkozzanak se túl hosszán, vagy túl röviden, de megfontolatlanul se. Szorgalmazza az egyszerű nyelv használatát, és helyteleníti a túlságosan dölyfös, szokatlan, filozofikus vagy fellengzős szavak alkalmazását, melyek méltatlannak az imádsághoz. Figyelmezteti az olvasóit, hogy ne beszéljenek túl halkán vagy hangosan, túl lassan vagy gyorsan és, hogy kerüljék a mesterkélt sóhajtozásokat. Az illendőség tekintetében kiemeli, hogy a köhögés, köpködés, krákogás és más efféle hangok teljes mértékben kerülendők imádság közben. Bibliai példákkal érvel amellett, hogy az imádsághoz méltó testtartás az, amikor térdelve, leborulva, vagy állva imádkozunk. Ezekről eltérő testtartást, csak kivételes esetben tartja elfogadhatónak. Így figyelmezteti Watts a hívőket, hogy tanúsítsanak önmérsékelttséget imádságukban és kerüljék a tiszteletlen túlzásokat.

Watts művéhez hasonlóan, William Law *„Egy komoly felhívás istenfélő és szent életre”*<sup>4</sup> című könyve is nagy népszerűségnek örvendett Nagy-Britanniában és Amerikában. Law a kegyességnek azt a szigorú formáját vallotta, amit később pl. a metodisták. Ő is ugyanúgy ragaszkodik az imádság rendszeres gyakorlásához és annak különböző típusaihoz, mint Watts. Law az egyéni imádság kiemelkedő értékét vallja: *„Az imádság a legközelebbi közösség Istennel és az Ő társaságának legnagyobb élvezete, amiben részünk lehet ebben az életben.”*<sup>5</sup> Javasolja, hogy a hívők imádsága korán reggel kezdődjön, mert *„minden keresztyén, aki egészséges, kora reggel fölön van.”*<sup>6</sup> Law a napi imádság öt szakaszának szigorú betartását tartja helyesnek: 1. kora reggel a hívőnek dicsérmie kell Istent; 2. kilenckor, imádkozzon az aláztossáért; 3. délben, járjon közben másokért; 4. három órakor imádkozzon azért, hogy Isten akarata legyen meg; 5. este pedig vallja meg aznap elkövetett bűneit. Azokkal szemben, akik kifogásolták ezt a szigorúságot, azzal érvelt, hogy a szisztematikus imaélet kulcs Isten akaratának követéséhez. Wattshoz hasonlóan azt is kiemeli, hogy bár az egyéni imádság nagyon szükséges és kívánatos a hívő életében, mégis szigorú szabályozást igényel a túlzások elkerülése érdekében.

## A közösségi imádság és a böjt napja<sup>7</sup>

Isten akaratának keresése és az imádság melletti elkötelezettség további példája a közösségi imádság és böjt napja, mely hagyományosan New England államaiban figyelhető meg. Az amerikai gyarmatok korai időszakában az imádság és bűnbánat napját eredetileg a



tavaszi mezőgazdasági munkák megkezdése előtt tartották és a kormányzó rendszerint a nagypéntek napját választotta ki erre a célra. Az imádság és böjt napját emellett azonban rendszeresen elrendelték természeti csapások, indián támadások, különböző politikai, társadalmi válságok, vagy idegen nemzetek katonai fenyegetése esetén, akár New England, akár Anglia kapcsán. Később az imádság és böjt napja mellett, megjelent a hálaadás napja is, melyet jó aratás, lelkészbeiktatás, más áldások esetén, hirdették meg, a kormányzó vagy egyes gyülekezetek indítványa alapján. A legkorábbi ismert böjtnapot New Englandban, Bostonban, 1670. szeptember 8-án hirdették ki. Ezekre a napokra nem ettek ételt napnyugtától napnyugtáig. A napi munkát félretették és az emberek összegyűltek gyülekezeti házaikban, hogy prédikációt hallgassanak általában olyan bűnökről (kapzsiság, gőg, lustaság, érzékiség) melyekkel megsérthették Istent és, hogy könyörögjenek Isten kegyelméért.

A közösségi imádság és a böjt egyik különleges napja volt 1746-ban, amikor a francia d'Anville admirális New Englandba hajózott a kor egyik leghatalmasabb flottájával, 70 hajóval és 13 ezer katonával. Azt tervezte, hogy visszafoglalja Louisburgot Új Skóciában, ezután elpusztítja Bostont, majd New Yorktól Georgiáig feldúlja az összes gyarmatot. A massachusettsi kormányzó, William Shirley ekkor meghirdette az imádság és böjt napját 1746. október 16-ára, hogy összefogva alázatosan könyörögjenek Isten kegyelméért és az ellenségtől való

szabadulásért. Az egyik ilyen közös imádság alkalmával Thomas Prince tiszteletes így imádkozott: „*Küld ki Uram viharodat a vízre, hogy szétszórja győtrőink hajóit!*”<sup>8</sup> Ezután nem sokkal, egy hurrikán elsüllyesztette és szétszórta a francia flottát, 4000 sebesültet és 2000 halottat hagyva maga után, többek között magát d'Anville admirálist is. Mikor d'Estournelle helyettes admirális látta a francia flotta rettenetes pusztulását, kétségbeesésében a kardjába dőlt és öngyilkos lett. Az elkövetkező évek francia és spanyol támadásai esetén is rendszeresen meghirdették ezeket az ima és böjtnapokat.

Pető Balázs Zsolt

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> 1 Péter 2.9
- <sup>2</sup> „The very Vital Breath of Christianity, came not from the clerical sermon but from the individual prayer of believers.” Cotton Mather, *The Retired Christian* Boston, 1703.
- <sup>3</sup> Isaac Watts, *Guide to Prayer* 1739.
- <sup>4</sup> William Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 1728
- <sup>5</sup> U.a , *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 1728, New York: E.Dutton, 1906, 162. o.”Prayer is the nearest approach to God, and the highest enjoyment of Him, that we are capable of in this life.”
- <sup>6</sup> U.a, 163. o. „every Christian, that is in health, is up early in the morning.”
- <sup>7</sup> The public day of prayer and fasting.
- <sup>8</sup> “Send Thy tempest, Lord, upon the water, scatter the ships of our tormentors!”

## KÖNYVSZEMLE

### Teológiai, egyházi folyóiratok jelentősége és bemutatkozása

*A Teológiai Szemle szerkesztőbizottsága a tavaly ősszel első ízben megrendezett egyházi könyvkiadók találkozójának és könyvbemutatójának a mintájára ez év tavaszán az egyházi folyóiratok szerkesztőit hívta meg egy bemutatkozó találkozásra: Vallástudományi Szemle, Sapientiana, Szolgatárs, Teológia, Evangélikus Nevelés, Collegium Doctorum, Lelkipásztor, Igazság és élet szerkesztőségek fogadták el a meghívásunkat. Mielőtt azonban sor került volna az egyes médiumok bemutatására/bemutatkozására, Hodossy Takács Előd professzor bevezető előadást tartott az egyházi folyóiratok jelentéséről és jelentőségéről. Az alábbiakban ezt az előadást, valamint a bemutatkozásukat írásban is megküldő folyóiratokat ismerhetjük meg. (a főszerkesztő)*

### A teológiai tudományosság közlésének igénye, fontossága, lehetősége és módszere

A teológiai könyv- és folyóiratkiadásban érdekelt szereplőknek, kiadóknak, szerkesztőknek és szerzőknek egyaránt igénye, hogy szembenézzünk pillanatnyi helyzetünkkel: vannak-e egyáltalán problémáink? Magyar nyelven is heti, havi rendszerességgel jelennek meg sajtótermékeink, kegyességi irodalmunk, íghirdetéseink és

szakmai, tudományos kiadványaink. Ez utóbbiak időnként nemzetközi igénnyel, idegen nyelvű anyaggal, vagy legalábbis angol, esetleg német abstractokkal jelentkeznek, és első működésükben nincs különösebb fennakadás. Ráadásul az internetes fórumok, elektronikus egyházi portálok is megjelentek, nem beszélve

számtalan elektronikus levelezőcsoportról, vitafórumról és a közösségi médiaszolgáltatások használatára épülő egyéb platformokról. Van-e tehát lehetőség a teológiai megnyilatkozásra ma, magyar nyelven? Igen! Ez nem kérdés. Mégis, az előttünk kinyílt szép új világban (Huxley-i értelemben) lassan ideje számbavenni azt is, ami elveszett. Lehet könyvet írni, kiadni - de van kinek? Lehet engedelmessé válni a megszokásnak és a publikálás megszokott követelményének - de lesz, aki folyóiratot vesz le a polcra? Lesz még, aki hagyományos médiumban, papírra nyomtatott, fizikai kiterjedéssel rendelkező kiadványban fogja keresni a választ teológiai kérdésére? Hol vagyunk már a húsz éve még félig-meddig komolykodónak és nagyon modernnek szánt kijelentéstől, miszerint a következő nemzedék Istent a világhálón keresi majd, és rajtunk múlik, megtalálja-e. Hangsúlyozom: nem áll szándékomban temetni a teológia publikálását. Ez a megváltozott vallásosság mellett abszurdum lenne. Szemlátomást a könyvkiadás, mint üzleti vállalkozás globálisan új utakat talált, és a hagyományos folyóiratok is tartják magukat. Mégis, ideje szembenézniük jelenünk és prognosztizálható (közel)jövőnk néhány alapvető kérdésével.

## 1. A közlés igénye

Kár tagadni, hogy napjainkban is sok „komoly” tudományos szakember szája sarkában halvány mosoly jelenik meg, ha a teológiára, mint tudományra terelődik a szó. A teológia tudományosságának megkérdőjelezése, illetve a tudományos közélet perifériájára szorítása/szorulása most nem megoldandó, és egyébként is tőlünk nagyjából független, de könyv- és folyóiratkiadásunkat mégis alapvetően meghatározó kérdés. Ennek egyenes következménye, hogy kiadóink elsősorban belső terjesztésben gondolkodnak. Rendkívül ritkán találkoznak egy-egy világi egyetem bölcsészkarán egyházi kiadású szakirodalommal. Kivételt, magától értetődő módon, a missziós célzatú irodalom jelent, ezek megjelentetésénél viszont nem döntő szempont a teológiai tudományosság. Itt kiemelt cél a széles olvasóközönség elérése, a közérthetőség szempontja feltétlenül dominál, és alapszempont a vonzó megjelenés. Néha persze felmerül, hogy nem takar-e súlyos zavart, ha egy kiadvány design-költségeire többet fordítanak megrendelői, mint tartalmára (erről e sorok írójának, csakúgy, mint sok más szerzőnek személyes, szomorú tapasztalatai vannak). A teológiai szakirodalom ezzel szemben konkrétan megfogalmazott részterületekre fókuszál, tudományos igényű és következetesen alkalmazott módszertannal közelít tárgyhöz, és olvasóközönsége rendszerint jól körülírható. Tény, amit megint csak nem kívánok minősíteni, hogy a teológusok jellemzően más teológusoknak írnak. Ez ismét felfogható természetes adottságként, vagy a belterjesség egy jeleként, attól függően, hogy mennyire vagyunk hajlandók önkritikusan megközelíteni helyzetünket.

A fentiekkel szervesen összefüggő kérdés: igénylik-e az egyházon kívüli szereplők a tudományos igényű,

mély és legfőképp árnyalt teológiai megnyilatkozásokat? A média szempontjából ezeknek a közléseknek Magyarországon nem elismert a jelentősége. Mikor szólítanak meg világi médiamunkások egy-egy teológust? Ünnepek, vagy más aktualitások alkalmával, esetleg akkor, ha valaki igazolást keres, még ebből az irányból is, saját, előre megfogalmazott véleményéhez. Tökéletesen megvilágítja ennek valóságát a migráció kérdése, ami évek óta uralja a magyar közbeszédet. Születtek időközben teológiai értékelések is, szép számmal,<sup>1</sup> valamint előjött a kérdéskör számos teológiai diskurzusban és nyilvános beszélgetésben, de ezek gyakorlatilag teljesen reflexió nélkül maradtak. Ha egyházi hangról van szó, a jelen közélet az egy mondatos igen-nem reflexiókat kedveli... Naponként tapasztaljuk az egyoldalúságot Ferenc pápa megnyilatkozásainak kommunikálása kapcsán is: üzenete, naponkénti twitter sorai mellékesek a média szempontjából, de az, hogy miként viszonyul az európai migráció kérdéséhez, kapóra jön a különböző politikai oldalak ideológiailag fűtött vitáiban.

A címben megjelölt téma kapcsán kijelenthetem tehát, hogy „A teológiai tudományosság közlésének igénye” elsősorban a mi igényünk, a közlőké. Nehéz lenne rámutatni arra az egyháztól független piaci résre, ami alapvetően igényli és finanszírozza is képes lenne kiadói tevékenységünket. A tudóstársadalom leginkább csak rácsodálkozik, ha egy teológus más tudósok szempontjából is releváns módon nyilatkozik meg egy kérdésben. Hangsúlyozom: teológiai véleményekről beszélek. Ezt jól tükrözi tudományunk helyzete az MTA szervezetében, ami akár egy tőmondatban összefoglalható: a teológiának nincs saját jogán helye az MTA osztályai között. Ez nem jelenti azt, hogy ne dolgoznának teológusok a testületben, ők jellemzően az 1. (nyelv- és irodalomtudományok) és a 2. (filozófiai és történettudományok) osztályához tartoznak, valamint a 9. osztályban van még példa egyházi szereplőkre (gazdaság és jogtudományok, teológusok számára ez az egyházjog, kánonjog miatt releváns). De ezzel együtt is tény, hogy egy teológus tisztán teológiai munkásságával nem tölthet be szerepet az Akadémián. Ezen a téren szerepe van doktori iskolákat működtető egyetemeink fenntartási rendszerének is. Szerete a világban ismerünk olyan nem egyházi fenntartású egyetemeket, melyeken teológiai fakultás is működik (ahogy az ötvenes éveket megelőző évtizedekben Debrecenben is tudományegyetemi keretben működött a teológiai kar), de a mai magyar egyetemi szférában erre nincs példa. Szerencse, helyesebben jó személyes kapcsolatok eredménye, hogy az állami egyetemek rendre rátalálnak a teológusokra, és ennek számos esetben kölcsönösen pozitív a mérlege. Maradva a debreceni példánál: a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Doktori Tanács teológus külső tagokkal működik mindenki megelégedésére; ahogy a városban működő MTA területi bizottság főtákará is teológus. Ezzel a példával együtt is látni kell egy újabb adottságunkat: a teológia művelése az egyházi fenntartású felsőoktatási intézmények ügye. Valójában ebben a megállapításban nincs semmi újdonság: eddig is tudtuk, hogy a keresztyén

teológia, alapdefiníció szerint, az egyház tudománya. A baj nem akkor van, ha az egyházon kívüli tudományos világ nem kíváncsi a teológiai kutatás eredményeire (nagyjából ez a helyzet a mi mai környezetünkben), hanem akkor, ha az egyház mindennapi valósága teológiai alapok nélkül formálódik.

## 2. A közlés fontossága

A fontosság vizsgálatánál értelemszerűen az előző pont konklúziójából kell kiindulni. Talán egyszerre hat nyersnek és lemondónak, de szándék szerint csak neutrális tényközlés: az, hogy publikáljuk teológiánkat, és ezáltal életben tartjuk azt, elsősorban az Anyaszentegyháznak és nekünk, teológusoknak fontos. Szakmailag kiérlelt, kutatási módszertanában és kivitelezésében igényes teológiai irodalmunk azonban nem marad zárvány. Erre jó példa Magyarországon az ELTE Assziriológiai és Hebraisztikai tanszékének Bibliatudomány minorjának interneten elérhető bemutatása: a képzést gondozó kollégák nemcsak a felekezeti nézőpontból is korrekt ismertető megfogalmazására fektettek kellő hangsúlyt, de az egyes tantárgyak leírásánál is megjelenítették az egyházi-felekezeti kiadók által gondozott szakkönyveket is.

A keresztyén publikációs tevékenység az evangélium szóbeli meghirdetése után talán a második legősibb teológiai aktivitás. Gyökereit az apostoli korban kell keresnünk, Pálíg mindenképp vissza kell mennünk. Az Újszövetség már olyan lenyomat, ami keresztyén teológiai irodalom teljes spektrumát felvonultatja. Találkozunk itt dogmatikai és etikai fejtegetésekkel, az egyébként feledésre ítélt múlt emlékének életben tartásával, igehirdetéssel, missziói irattal, stb. Már az első század keresztyénei is igyekeztek írásban megfogalmazni mindazt, amit Isten Igéjéből, az általuk is olvasott szent írásokból, valamint személyes tapasztalataikból megértettek. A teológusi látásmóddal megfogalmazott írás nem egyszerű kommunikációs eszköz volt a kezükben, hanem küldetésük betöltésének szerves része. Épp ezért a keresztyénséget könyv, könyvek nélkül nagyon nehéz lenne elképzelni. Az, hogy a könyv alatt történetesen papíralapú közlést, vagy valamilyen elektronikus felületet értünk, ebből a szempontból jelentéktelen részletkérdés.

A legtöbb magyar teológus egyházi szolgálatban áll, és aktívan publikáló szerzőink jelentős része szerepet játszik a felsőoktatásban is. Számukra a publikációs tevékenység munkaköri kötelesség is, a pályán maradás feltétele (mint más tudományterületen, nálunk is igaz: *'publish or perish'*). De kötelező cikkeket írni a doktórاندuszoknak, és bizonyos esetekben már a hallgatói tehetséggondozásban résztvevőknek is. Szerzők tehát vannak, és ezért a közlő felelősségéről is beszélni kell, amit meg kell különböztetnünk a tudományos megbízhatóságtól. Eredetileg ezt a tételt kimondottan evanglikál irányultságú tudósok vonatkozásában fogalmazta meg Andrew David Naselli, amikor hangsúlyozta, hogy az elfogadottságnál fontosabb a felelősség tudatában végzett munka (*"Evangelical academics should aim to be*

*academically responsible more than being academically respectable.*"<sup>2</sup> Ez világos és megszívlelendő tétel: különösen, amikor egy kutató hírneve nő, és egyre több meghívás, felkérés érkezik hozzá, tudatosítania kell magában, hogy elismertsége nem érdem, hanem felelősség. Ha pedig erről a kutató esetleg megfélemledik, és mennyiségi írás felé fordul minőségi helyett, a szerkesztő felelőssége emlékeztetni, figyelmeztetni, lektorálni ... esetleg visszautasítani. Ez néha hálátlan feladat, de eleget kell tenni neki. És azt is alá kell húzni, szintén Naseli nyomán, hogy a teológusok nem zárkozhatnak el a hétköznapi, ismeretterjesztő cikkek írásától sem!<sup>3</sup> A keresztyén hit igazságainak megfogalmazása valóban nem lehet elvont teológiai kérdés, az egyház tudományát művelő teológus Krisztus ügyéért, az egyházért van, és nem önmagáért. Tudománya sem lehet saját dicsőségére állított bálvány.

## 3. A közlés lehetősége

A magyar nyelvű teológiai irodalom piaca szűk, de létező. Általánosságban, tudományterülettől függetlenül igaz, hogy a tudományos igényű publikációk, könyvkiadók, folyóiratok folyamatosan küzdenek a talpon maradásért. Nagyon szűk a szaklapok előfizetői köre, ennek igazolására álljon itt néhány adat egy, a teológiához lazán, de kötődő nagy tekintélyű szaklap példányszámairól. A *Palestine Exploration Quarterly* a dél-levanti térség múltjával foglalkozik, alapításakor célul tűzte ki a bibliai szövegek jobb megértésének elősegítését is. Ez a világ egyik legrégebbi, patinás régészeti folyóirata, az 1865-ben életre hívott *Palestine Exploration Fund* negyedévente megjelenő kiadványa, ami 2019-ben már a 151. évfolyamnál tart. Ennek a lapnak 2018-ban összesen mintegy háromszáz egyéni és 211 intézményi előfizetője volt, ebből 51 csak az elektronikus változatot vásárolta. Tehát egy meghatározó régészeti szaklap, aminek minden egyes tanulmánya szigorú bírálaton esik át, és a tudományterületen több tucatnyi alkalommal szolgált meghatározó, vitás kérdéseket évtizedekre eldöntő közlési helyként, nyomtatott formában összesen 160 szervezet könyvtárában lelhető fel. Ehhez járul még 69 hely, ahol valamilyen csereszerződés alapján található meg a PEQ;<sup>4</sup> és az, hogy a lap előfizethető, elérhető néhány nagy elektronikus adatbázison keresztül is. Ezek reális számok - és ennek a tükrén érdemes szemlélni a mi magyar nyelvű teológiai folyóirataink előfizetési adatait. Ha magyar nyelven egy szaklapot két-háromszáz nyomtatott példányban folyamatosan értékesíteni tudunk, az már komoly eredménynek számít.

Az alacsony példányszám mellett is érezhető, hogy a magyar nyelvű teológiai jellegű sajtótermékek köre széles. Ha kiadó tevékenységük piacorientált lenne, vagyis ha folyóiratainknak nyereségesnek kellene lenni, akkor a ma létező lapok jelentős része valószínűleg nem maradhatna talpon. De, ahogy azt fentebb tisztáztuk, a teológiai irodalom közlése az egyház szolgálatának, missziójának része, az egyházi sajtószolgálat fenntartása ezért



joggal terjed ki a kegyességi irodalom és egyházi hírközlés mellett a szakirodalom megjelenítésére is. Ez viszont nem változtat azon a tényen, hogy ma hazánkban aligha lehet nyereséges egy teológiai szakfolyóirat. Nem vagyok gazdasági szakember, és ezen a téren kizárólag tapasztalataimra tudok hivatkozni, ez alapján hangsúlyozom: a folyóiratkiadásra pénzt kell áldozni, ugyanakkor egy igényes szaklap megjelenítése nem emészt fel óriási összegeket. A szerkesztési folyamatban a Collegium Doctorum című periodikánál szakemberek széles körére támaszkodunk, ők legnagyobb számban lektorként kapcsolódnak be a munkába. Ők, valamint a szerkesztő és munkatársai egyéb feladataik mellett, külön díjazás nélkül látják el munkájukat. Tördelésre, olvasószerkesztésre, korrekorra külső szakembereket alkalmazunk, piaci alapon történik a nyomtatás is. Ezzel a módszerrel elérhető, hogy magas színvonalú, magyar nyelvű megjelenés mellett, kb. 300 példánnyal és kevés ábrával számolva, a nyomdai költség nem haladja meg az összköltség 50%-át. Ez azért fontos, mert ez a szám mutatja, hogy az előkészítési költségek jelentős része nem spórolható meg, és így a lapkiadást nem lehet egy csapásra nyereségesé tenni azzal, hogy az online térbe terejlük át. Egyébként megjegyzendő, hogy a közelmúltban számos nemzetközi lap a távol-keletre helyezte át a nyomtatást.

#### 4. A közlés módszere

A papír tehát nem veszítette el jelentőségét; ez csak egy hordozófelület, nem igazán lényeges. Ami fontos: a szerkesztési elvek következetes érvényesítése, ami független attól, hogy online, papíralapon, vagy a két felületen párhuzamosan jelenik meg egy kiadvány. Nem lehet eléggé hangsúlyozni a egyértelműség szerepét, legyen nyilvános, a kiadvány célja és célközönsége. Szakfolyóiratok esetében meghatározandó a lektorálás szintje és módszertana. Egyetemi kiadványoknál gyakran találkozunk kizárólagos szerkesztői lektorálással, ami vállalható szerkesztési elv, ha a lapnak a kiadója alapvetően dokumentáló szerepet szán, illetve azt, hogy kövesse és mutassa be az intézményen belül pillanatnyilag folyó kutatási tevékenységet. A legtöbb szakfolyóiratnál minden tanulmány esetében elvárás a független, anonim, többes lektorálás. Ennek kultúrája, ismét csak tapasztalataim szerint és nem objektív mérések alapján, kialakulóban van a magyar teológusok közösségében. Ismét hangsúlyozni kell az egyértelműséget: nyilvánvalóvá kell tenni, hogy mi a lektorálás és a szerkesztői, bírálati folyamat célja? Csak egy lehetséges választ képzelhetünk el: a szakfolyóirat megbízhatóságának és minőségének fenntartása, javítása. Ez szerzői, szerkesztői és kiadói felelősség. Ha lemondunk a szerkesztési elvek következetes alkalmazásáról, akkor lapjaink a szabad közlést lehetővé tevő elektronikus felületekhez válnak hasonlóvá: az, hogy egy szerző mit helyez el saját honlapján személyes, ha úgy tetszik szerzői felelősség. Lapjainkat viszont azért alapították, munkánkat azért finanszírozzák egyházaink, alapítványok, vagy más fenntar-

tók, akik tudomásul veszik anyagi veszteségeinket is, hogy szolgáljuk a teológiai, vagy közegyházi célokat. Ha igaz a fent megfogalmazott tétel, és a teológiai irodalom megjelenítése valóban az egyház missziójának része, akkor ennek felelősségét nem csak a szerzőknek, hanem a szerkesztőknek és kiadóknak is el kell hordozni. Akár a szerzők belátása ellenében is.

Végezetül néhány megjegyzés, mely felfogható jelen gyengeségeink számbavételeként; reménység szerint ebből továbblépés fakadhat. Úgy látom, szakfolyóirataink szerkesztői egyelőre nem tudtak mit kezdeni a párhuzamos platformok jelenlétével. Jellemzően vagy papíralapon, vagy online jelenünk meg, esetleg kombinált formában, amikor a nyomtatott megjelenést követően azonnal, vagy laponként változó időtartam után az adott lapszám anyaga valamilyen online formában (jellemzően html, vagy pdf) is elérhetővé válik. Ugyanakkor magyar nyelvű teológiai folyóiratok a közösségi médiában professzionálisan gyakorlatilag nincsenek jelen, nem találkozunk pl. támogató tweetekkel. Erre igazán jó nemzetközi példákat sem találunk a szaklapok között, a magazinjellegű hetilapoknál viszont igen. Ilyen az 1888-ban alapított brit *Catholic Herald*, ami igényes online felületét erőteljes twitter támogatással működteti; de ez nem egy, a szó szoros értelmében vett teológiai szaklap. Ha a szaklapok között nézünk szét, az eredmény felemás. Jó példa a princetoni *Theology Today*. A folyóirat elérhető online, ha valaki nem előfizetője a lapnak vagy valamelyik adatbázisnak (pl. EBSCO), csak rátalál egy cikkre a kiadó (*Sage Publications*) felületén, 36 dollárért juthat hozzá. Mármost egyetlen tanulmányhoz! Tehát az *open access* csak álom. Ráadásul a folyóirat létező twitter fiókja sem nevezhető professzionálisnak. Az sem titok, hogy ugyanezek a problémák a tudományos szaklapkiadás jelentős részét érintik, ezek nem teológiai sajátosságok.

Röviden: ahogy az elmúlt évtizedben megváltoztak a kommunikációs formák, azt nem túlzás szédítő gyorsaságnak nevezni. Ebben a helyzetben keressük a helyünket; de nem csak mi! Keresik a helyüket a teológiai és más szaktudományos folyóiratok, keresi helyét a könyvkiadás, ezen belül a szakkönyvkiadás, és különösen a tankönyvkiadás (kell majd öt-tíz év múlva tankönyv? Nem egyszerűbb két évente venni egy e-book olvasót?); keresik helyüket a fordítók (szak- és műfordítók egyaránt); keresik helyüket a könyvtárak. Nagyon sok a kérdőjel, a jövőt biztosan senki nem látja, de trendeket tudunk követni – az kérdéses, hogy tudjuk-e alakítani őket? Erre a kérdésre én inkább nem-mel felelek. Nem élhetünk önálló életet egy kommunikációs-technológiai forradalom kellős közepén. A feladat azonban adott, nekünk közlési felelősségünk van, ami az egyház missziójának része. A tudományos igényű teológiai közlésnek szerepe lehet abban is, hogy egyszer esetleg a teológia tudományos elismertsége emelkedni kezdjen. De ez nem sorskérdés számunkra. Sokkal fontosabb, hogy teológiánk saját normánk szerint hiteles közlésekben öltson testet.

Hodossy-Takács Előd

<sup>1</sup> Többek között jelen sorok írójától is: Civilizációféltés, bezárkózás, identitásörzés, *Confessio* 2016.2; <http://confessio.reformatus.hu/civilizaciofeltes-bezarkozas-identitasorzes>).

<sup>2</sup> Nasseli, D.: Three Reflections on Evangelical Academic Publishing. *Themelios* 2014, 39.3, 428–54.; lásd 43–443.

<sup>3</sup> Nasseli, i. m. 450–452.

<sup>4</sup> Lásd: John MacDermot, Honorary secretary's report (Minutes of the annual general meeting for the Palestine Exploration Fund, 7 June 2018) *PEQ* 2019, 151.1, 88.

## A „Teológia” a magyar katolikus hittudomány lapja

A magyar katolikus teológia főképp magyar nyelvű területen, határon innen és túl a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának kiadványában, az évente kétszer megjelenő *Teológia* című lapjában tud eljutni a teológia iránt érdeklődőkhöz. A magyar teológia voltaképpen Szent Gellérttel kezdődik, aki először az ószövetségi Dániel prófétánál lévő három ifjú énekéhez írt magyarázatot, majd a középkorban szerzetesi körökben folytatódott a teológiai nyelvű irodalom. Ez kiegészült a reformáció és a magyar nyelvű kontroverz teológia és prédikációs gyűjtemények megjelenésével, a Pázmány Péter által 1635-ben alapított egyetemmel, mely fellegvára lett a teológia művelésének. Maga Pázmány Péter, majd a hittudományi karhoz kapcsolódó teológiai tanárok művei biztosították a folytatást és a katolikus teológia megerősödését.

A 20. századra már egy sajátos teológiai iskolává nőtte ki magát a pesti hittudományi kar, és olyan személyeket tudott felmutatni, mint Schütz Antal, Prohászka Ottokár, Bangha Béla, Trikál József, Horváth Sándor, Kühár Flóris, Radó Polikárp, Marczell Mihály, Artner Edgár, Kecskés Pál, Takács József, Aistleitner József és Szörényi Andor. A II. világháborút követően sok ígéretes magyar katolikus teológus külföldre került, mint például Alszeghy Zoltán, Nemeshegyi Péter, Farkasfalvy Dénes, Jáki Szaniszló, Gánóczy Sándor vagy Adriányi Gábor. A II. vatikáni zsi-

nat után azonban, amikor a magyar teológusok már külföldre is kijuthattak tanulni vagy konferenciákra, a zsinat hozta változásokra is nagyobb kitekintést biztosítottak.

A *Teológia* az előd, *Theologia* (1934–1944) hittudományi folyóirat alapjaira építve 1967-től 1971-ig először Radó Polikárp, majd azt követően 1971–1995 között Szennay András szerkesztésében négy alkalommal is megjelenhetett, aki már 1967-től fő munkatársa is volt a lapnak. A *Teológiát* 1996-tól 2003-ig Vanyó László professzor vezette, akit Tarjányi Zoltán professzor váltott 2003–2007 között. Az ötödik, jelenlegi főszerkesztő, Kránitz Mihály teológiai tanár pedig 2008-tól irányítja a folyóiratot, mint főszerkesztő.

A lap szellemisége az elmúlt ötvenkét év alatt nem változott, a II. vatikáni zsinat tanításához és szemléletéhez hű maradt. Ökumenikus látásmódjával a keresztény egység ügyét is előmozdítja, és tárgyilagosan tájékoztatja olvasóit a világegyház tanítóhivatalának iránymutató állásfoglalásairól, a hittudományi kutatás kérdéseiről, és kész arra, hogy továbbra is betöltse a neves magyar teológus, Alszeghy Zoltán által megjelölt küldetését, hogy „a magyar teológia élő valósága legyen” (ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai vázlatok III*, SZIT, Budapest 1983, 61.).

Kránitz Mihály

## Igazság és Élet

### *Folyóirat a lelkipásztori és nevelői munka számára*

Az „Igazság és Élet” című kiadvány a Vasady Béla, Révész Imre, Szabó Zoltán és Soós Béla által 1935-ben Debrecenben alapított, lelkipásztorok, vallásánárok, segédlelkészek és teológusok szolgálatra való készülését segítő folyóirat szellemi örökségét kívánja folytatni. Lelkésztovábbképzőkön többször is megfogalmazódott az az igény, hogy szükségé lenne a lelkipásztoroknak segédanyagra az igehirdetésre való rendszeres készüléshez. Így indította újra útjára 2007-ben a Tiszántúli Református Lelkésztovábbképző Intézet a folyóiratot a Tiszántúli Református Egyházkerület támogatásával. A szerkesztőbizottság javarészt a Debreceni Református Hittudományi Egyetem oktatóiból áll (Főszerkesztő: Dr. Fazakas Sándor. Szerkesztőbizottság tagjai: Dr. Fekete Károly; Dr. Peres Imre. Technikai szerkesztés: Dr.

Kovács Krisztián; Dr. Németh Áron; Fazakasné Bartha Zsuzsanna; Hodossy-Takács Krisztina), de képviseltetve van a magyar evangélikusság (Dr. Szabó Lajos) és a határon túli reformátusság (Dr. Székely József) is.

2011 és 2013 között a csak törvénytárként megjelenő „Református Egyház” korábbi igehirdetést segítő funkcióját is átvállalta a folyóirat szerkesztősége, így a Bibliaolvasó kalauz napi, majd vasárnapi igeszakaszaihoz online változatban plusz vázlatok kerültek fel Lelkésztovábbképző Intézet honlapjára.

A folyóirat évente négy alkalommal jelenik meg és segédanyagokat foglal magában a vasár- és ünnepnap igehirdetésre való készülésre a Nyugat-Európában használatos perikóparend alapján (egy rövid ideig a Bibliaolvasó kalauz vasárnapi perikópáit is feldolgozta).

Ezeken túl segítséget nyújt kazuális szolgálatokhoz, gyermek-istentiszteletekhez és ifjúsági órákhoz. A minden számban helyet kapó „Kitekintés” rovatban kurrens egyházi, társadalmi témákról lehet olvasni, valamint rendszeresen recenziók és könyvajánlók jelennek meg egyházi, és teológiai kiadók újabb kiadványairól.

Az egyes vasárnapi igehirdetés vázlatok egy megszabott séma szerint épülnek fel, szem előtt tartva az igehirdetésre készülés szakmai szempontjait és a gyülekezetszerűséget egyaránt. Az egezetikai és kortörténeti megértést a bibliai- és rendszeres teológiai összefüggések feltárása követi, majd egy gyülekezetszerű prédikációvázlat, lekcio- és énekajánlás, imádság teszi egészszé az igehirdetés megírásának folyamatát, kiegészítve példákkal, képekkel, szemelvényekkel, az adott vasárnapról vagy ünnepnapról szóló rövid ismeretanyaggal és a felhasznált, valamint további ajánlott irodalom jegyzékével. A visszajelzések alapján az egezetikai és rendszeres teológiai előkészítés éppoly fontos és hasznos része az előkészítő anyagnak, mint a szemléltetést segítő szemelvények, imádságok – azaz

valóban az egész istentisztelet megformálásában segítséget nyújt a folyóirat.

A folyóirat csaknem 250 előfizetőt tud magáénak, de a gyakori utólagos és alkalmi megrendelések miatt 400–450 példány készül egy-egy számból. Az előfizetői kör országos lefedettséggel bír, emellett jelentős számú megrendelője van a határon túli magyar református lelkipásztorok körében, mindenekelőtt az Erdélyi, a Kárpátaljai, a Királyhágómelléki Egyházkerületekből, valamint a Szlovákiai Református Keresztény Egyházból is. Mindezekon túl egyházi oktatási intézmények és könyvtárak, valamint teológiai hallgatók is állandó előfizetői a lapnak.

Az elmúlt 12 esztendő alatt kirajzolódott egy (joggal teológiai műhelynek is nevezhető) szerzői kör, amelybe református és evangélikus teológiai tanárok, gyülekezeti lelkipásztorok, doktoranduszok tartoznak Magyarországról és a határon túlról egyaránt. A folyóiratot a Tiszántúli Református Lelkésztovábbképző Intézet terjeszti, előfizethető nyomtatott és online formában is (ez utóbbi a [www.lelkesztovabbkepzo.hu](http://www.lelkesztovabbkepzo.hu) honlapon érhető el).

*Kovács Krisztián*

## Sapientiana

### *Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola folyóirata*

A *Sapientiana*, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola folyóirata 2008-ban jött létre, és évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben). A folyóirat fontos küldetésének tekinti a szerzetesség teológiájával foglalkozó modern vagy történeti megközelítésű írások közlését, a szerzetesi lelkiség különböző vetületeit kutató tanulmányok közzétételét. Sajátossága, hogy a benne megjelenő írások sokféle tudományterületet ölelnek fel a főiskola arculatának és sajátos küldetésének megfelelően: a teológiai és a filozófiai szaktudományok különböző területeit, valamint a tanárképzésben szerepet játszó társ-tudományok, a pedagógia, pszichológia és a szociológia teológiával párbeszédet folytató tárgyköreit is, erősítve ez által a lap interdiszciplináris jellegét. A lap olvasóközönsége e tudományok művelői, szerzetesrendek tagjai és a szerzetesség teológiája és lelkisége iránt érdeklődők, e szakterületek hallgatói.

A magyar nyelvű saját írások mellett, fordítások által, ízelítőt kíván adni a kortárs teológia időszerű kérdéseit tárgyaló idegen nyelvű irodalomból is, és alkalmanként egy-egy eredeti idegen nyelvű (angol, német, francia, olasz) írás közlésére is vállalkozik. A tanulmányokon túl kritikai könyvismertetéseket is közöl újonnan megjelenő hazai és külföldi könyvekről. A Főiskolánk életéből című rovat eseménynaptára betekintést nyújt a főiskolán folyó tudományos- és diákéletbe.

Az egyes lapszámok öt-hat tanulmányt tartalmaznak, a tanulmányok átlagos terjedelme 20 000–50 000 leütés.

A könyvismertetések általában 5–6000 leütés terjedelműek, azonban időnként hosszabb könyvismertető tanulmányok és több hasonló témájú könyv együttes, összehasonlító bemutatása is helyet kapnak a lapban. Szerzőink között tudhatjuk a szakma jeles képviselői mellett hallgatóinkat, pályakezdő kutatókat is.

Kizárólag tudományos, szakmailag lektorált írásokat tesz közzé. A kettős anonim lektorálási folyamat során, angolszász mintára (*anonymous peer review process*), a beérkezett írásokat két szakmai lektor véleményezi előre megadott szempontok alapján, s a véleményeket (szintén név nélkül) megkapják maguk a szerzők is. A lektorok véleménye alapján dől el, hogy az írás eredeti formájában, vagy javítva, átdolgozva közlésre kerülhet-e a folyóiratban.

Az alapító főszerkesztő 2008 és 2012 között Patsch Ferenc SJ volt. 2012 szeptemberétől Tóth Beáta szerkeszti a folyóiratot. A szerkesztőbizottság tagjai: Várnai Jakab OFM, Deák Hedvig OP, Lukács László SchP, Papp Miklós, Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tózsér Endre SchP, olvasószerkesztő és tördelő: Vida Márta. A folyóirat tartalmait két év embargóval, „full text” formában, archiváltan letölthetők az Országos Széchényi Könyvtár Elektronikus Periodika Archivum és Adatbázisából (EPA). A tanulmányok a MATARKA adatbázisban is kereshetők. Az egyes számok tartalomjegyzékeinek tételeihez az EPA vonatkozó URL-jei hozzá vannak kapcsolva.

*Tóth Beáta*



# Evangélikus Nevelés pedagógiai szakfolyóirat

*Kiadja: Evangélikus Pedagógiai Szakmai szolgáltató és Továbbképző Intézet  
Mert nem tehetjük, hogy ne mondjuk el azt, amit láttunk és hallottunk. (ApCsel 4,20)*

## Küldetés

Az Evangélikus Nevelés olyan pedagógiai folyóirat, mely a keresztény nevelésnek elkötelezetten korszerű pedagógiai tartalmakat közvetít. Helyt ad magyar és külföldi pedagógiai rendszerek, működő gyakorlatok, kutatások bemutatásának. Teret biztosít a pedagógiával rokon területeknek is, úgy, mint szociológia, pszichológia, amennyiben azok a pedagógiai kutatásokban illetve gyakorlatban hasznosítható mondanivalóval rendelkeznek. Törekszik arra, hogy megjelenjenek a hagyományokat továbbvívó, de az újdonság erejével bíró írások is.

Szerzőink között örömmel üdvözöljük a fenti tudományok művelőit, kutatókat, lelkészeket, a pedagógiai gyakorlatot megosztó kollégákat, a doktoranduszokat.

Kiadványunkban recenziókkal hívjuk fel az olvasók figyelmét az aktualitásokra, nemzetközi tükrö rovatunkban pedig kitekintünk az országon kívüli szakmai újdonságokra.

Folyóiratunk elsődleges célközönségének az evangélikus intézményrendszerben dolgozó pedagógusokat tekintjük, de szívesen eljuttatjuk a lapszámokat más, érdeklődő szakembereknek is.

## Előzmények és jelen

Az Evangélikus Nevelés elődje az Evangélikus Iskola című folyóirat 2001-ben jelent meg először. Műfajként már akkor is pedagógiai szakfolyóirat kategóriában határozta meg magát, ami azóta sem változott. Felelős szerkesztője Mihályi Zoltánné, az Oktatási Osztály akkori vezetője volt. Jeles évfordulók, események megörökítőjeként, az évtizedek krónikásává vált a lap.

2012-ben Varga Márta a Nevelési és Oktatási Osztály (NOO) vezetője új néven és megújult tartalommal folytatta a lap támogatását. A felelős szerkesztő ekkor Rozs-Nagy Szilvia evangélikus lelkész volt. Ebben az időszakban jelentek meg a tematikus számok, úgy mint: *Iskolalelkészesség, Családi életre nevelés, Befogadó egyház, befogadó pedagógia, Párbeszédben, Szervezeti kultúra, A jó vezető*. A lap megújulását jelentette ebben az időszakban a színes kivitel, szerzői bemutatkozások, illusztrációk, melyek leggyakrabban az evangélikus intézmények tanulóinak munkáit dicsérik.

Az Evangélikus Pedagógiai Szakmai szolgáltató és Továbbképző Intézet (EPSZTI) megalakulását követően 2014-től a lap kiadása és a szerkesztői munkálatok is a szervezet feladatai között kaptak helyet. Az írások megjelentetéséről szerkesztőbizottság dönt, és támogatást nyújt a gyakorlatot bemutató szerzőknek írásaik megfelelő formába öntéséhez. Küldetésünknek tartjuk az evangélikus intézményrendszerben dolgozó pedagógusok között a tudásmegosztás támogatását, valamint lehetőséget biztosítunk a pedagógus életpálya egyes fokozatának eléréséhez szükséges publikációk megjelenésére.

Folyóiratunk évente 2 alkalommal jelenik meg nyomtatott formában 300 példányban, melyből egyik tematikus szám. A témákat a szerkesztőbizottság határozza meg egyeztetve az EPSZTI és a NOO vezetőjével. Az állandó rovatok mellett helyt adunk az aktuális eseményeknek, programoknak, projekteknek és róluk szóló beszámolóknak is.

Az eddig megjelent lapszámok hozzáférhetőek az EPSZTI könyvtárban (Budapest, Üllői út 24.)

*Tratnyek Magdolna*

## Szolgatárs

A Szolgatárs baptista folyóirat lelkészi értesítőként indult 1992-ben. Egyházunkban a lelkipásztorok egymást szolgatársnak nevezik, innen jött az elnevezés. Ennek bibliai alapja is van, hiszen a szolgatárs szót több magyar bibliafordítás használja Ezdrás és Nehémiás könyveiben és az evangéliumokban. Lukács Tamás lelkipásztor szerkesztette évtizedeken át a lapot.

A 2013-ban történt szerkesztőváltás során, amikor Sinka Csabának adta át ezt a feladatot, egy profilváltás valósult meg. A lap célja nemcsak a lelkipásztorok, hanem más gyülekezeti szolgálattevők megszólítása lett.

A folyóirat 62 oldalon jelenik meg, negyedéves rendszerességgel. A rovatok leginkább a diszciplínák megne-

vezéseiből erednek: igehirdetés, homiletika, bibliatanulmány, bibliai archeológia, teológia, etika, vezetéselmélet, pedagógia, pszichológia, szociológia, egyháztörténet, zene, kiscsoportok, konferenciabeszámoló, könyvajánló. Tudományos igényű cikk forrásmegjelöléssel, jegyzetekkel három-négy kerül a lapba az átlagosan 14–16 cikk közül. Tematikus lapszám eddig egy készült, ami a migráció kérdéseivel foglalkozott.

A lap a közelmúltban felkerült az Országos Széchényi Könyvtár Elektronikus Periodika Archivumába. Az EPA cikkenként is archiválta a lapszámokat, ami nagyban segítheti a kereshetőséget és a további tudományos munkát.

Nyomtatott lap kevés készül (70 db körül), a fő terep az internet és a közösségi média. A szolgatárs.hu oldalon elérhetők a teljes lapszámok szabadon, pdf, epub és mobi formátumban. A honlapon fel lehet iratkozni egy hírlevélre, aminek az a célja, hogy értesíteni tudjuk az érdeklődő olvasókat, ha megjelenik egy új lapszám.

A cikkek forrásai: baptista lelkészek cikkei, a baptista teológián jelenleg is tanuló vagy végzett hallgatók cikkei, teológiai tanárok, doktori programban részt vevők publikációi, a baptista oktatási intézményekből származó diá-

kok dolgozatai, szakdolgozatok összefoglalói, konferenciák, találkozók előadásainak összefoglalói, szerkesztett változatai, és könyvajánlók. Más egyházak képviselői is helyet kapnak (katolikus, református, pünkösdi, Golgota Gyülekezet és mások).

A lapban jelenleg még nincsenek lektorált cikkek, de van ilyen szándék, és ez évben elindult ennek az előkészítése. Az olvasóink visszajelzései pozitívak, örömmel olvassák lapunk írásait.

Sinka Csaba

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:  
A gender témakör ..... 130

### SZÓLJ, URAM!

BÓNA ZOLTÁN:  
A Lélektől indítatva  
– Legyen meg az Úr akarata! ..... 131

### TANÍTS MINKET, URUNK!

NAGY VIKTÓRIA:  
Istenség és isteni világ az ókori Izraelben ..... 132

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:  
Az eucharisztia a keleti szertartásban ..... 141

LÉVAI ÁDÁM:  
Demokrácia, emberi jogok és társadalom  
– iszlám és modernitás – szereplők, viták  
és perspektívák ..... 147

FODORNÉ ABLONCZI MARGIT:  
„Áldássá lesz ott az átok...”  
Az áldás jelentősége református gyülekezeti  
szolgálatunkban ..... 154

FEKETE CSABA:  
Sinka György éneke ..... 162

### KITEKINTÉS

A Magyar Református Egység  
10 éves évfordulója

BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN:  
Isten jókedve és a mi jókedvünk ..... 172

FEKETE KÁROLY:  
Isten álma ..... 173

BARÁTH BÉLA LEVENTE:  
„...belső életerőt, munkássági kedvet  
és egységet adni egyházaiba és egyes  
tagjaiba...”  
Adalékok és szempontok a magyar  
reformátusok két alkotmányozó zsinatának  
értékeléséhez ..... 175

### GULYÁS GERGELY:

A Magyar Református Egyház  
újraegyesülésének 10. évfordulóján ..... 178

### NAJLA KASSAB:

A Református Egyházak Világközössége  
elnökének köszöntője  
Fordította: Erdélyi Diána ..... 180

### FABINY TAMÁS:

A szolidáris ökumené reménye  
Köszöntés a Református Egység napján,  
2019. május 17-én, Debrecenben ..... 180

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

#### PETŐ BALÁZS ZSOLT:

„Te pedig amikor imádkozol...”  
Az imádság gyakorlata és jelentősége  
a 18. századi puritán New Englandban ..... 181

### KÖNYVSZEMLE

Teológiai, egyházi folyóiratok jelentősége  
és bemutatkozása

#### HODOSSY-TAKÁCS ELŐD:

A teológiai tudományosság közlésének igénye,  
fontossága, lehetősége és módszere ..... 183

#### KRÁNITZ MIHÁLY:

A „Teológia”  
a magyar katolikus hittudomány lapja ..... 187

#### KOVÁCS KRISZTIÁN:

Igazság és Élet  
Folyóirat a lelkipásztori  
és nevelői munka számára ..... 187

#### TÓTH BEÁTA:

Sapientiana  
Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola  
folyóirata ..... 188

#### TRATNYEK MAGDOLNA:

Evangélikus Nevelés pedagógiai szakfolyóirat . 189

#### SINKA CSABA:

Szolgatárs ..... 189

# A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

## BIBLIÁK

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

### REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

#### Biblia Magyarázó jegyzetekkel

B/5 • 1908 oldal • keménytáblás ..... 9900 Ft

### ANGOL–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

#### Good News Translation (TEV 1992)

#### – Revideált új fordítás (RÚF 2014)

Fr/5 • 736 oldal • műbörkötés ..... 3500 Ft

### KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva

126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbör kötés ..... 2800 Ft

## ÚJDONSÁGAINK!

SZÜCS FERENC

### HITVALLÁSI MERET

A kötet a két alapvető református hitvalláshoz, a Heidelbergi Kátéhoz és a Második Helvét Hitvalláshoz ad magyarázatot, hogy rajtuk keresztül vezesse tovább az olvasót a Szentírás üzenetéhez, ugyanahhoz a forráshoz, ahonnan a 16. századi reformátorok is istenismeretet, vizsgálatást és reményt merítettek.

A/5 • 168 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

TIMOTHY KELLER

### GYŰLEKEZET A KÖZPONTBAN

#### Evangéliumi szolgálat a városban

(Harmat – Kálvin – Luther)

B/5 • 528 oldal • kartonált ..... 4900 Ft

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA – PÁNGYÁNSZKY ÁGNES (SZERK.)

### EGYÜTT A HIT ÚTJÁN

#### Gyülekezetpedagógiai kézikönyv

A szerzők tudatosan szeretnének szakítani az egyházainkban fennálló, tudattalanul is működő gyakorlattal, hogy a katekézist, s így a gyülekezetpedagógiai munkát csak a gyermekekre, legfeljebb a fiatal korosztályra értjük. Elethosszig tartó tanítványságra kaptunk elhívást Krisztusban, melynek színtere az egész élet.

B/5 • 400 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

CRAIG G. BARTHOLOMEW – MICHAEL W. GOHEEN

### A NAGY TÖRTÉNET

#### Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?

B/5 • 276 oldal • kartonált ..... 2600 Ft

MICHAEL W. GOHEEN

### KERESZTYÉN MISSZIÓ MA

#### Bevezetés

E kötet átfogó bevezetést kínál a missziológiával foglalkozó hallgatók és lelkészek, illetve a téma iránt érdeklődők számára. A keresztyén misszió új megközelítéséből kiindulva vizsgálja a bibliai és teológiai kiindulópontokat, feldolgozza a történelmi, ökumenikus, illetve globális valóságból eredő lehetőségeket és kihívásokat.

B/5 • 432 oldal • keménytáblás ..... 4500 Ft

## VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK!

KUSTÁR ZOLTÁN

### A HÉBER ŐSZÖVETSÉG SZÖVEGE

#### A masszoréta szöveggyománnyozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában

B/5 • 464 oldal • keménytáblás ..... 3600 Ft

PETER STUHLMACHER

### AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I.

#### Alapvetés. Jézustól Pálig

B/5 • 408 oldal • keménytáblás ..... 4400 Ft

TOM WRIGHT

### AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

#### Mit mondott Pál apostol valójában?

A/5 • 216 oldal • kartonált ..... 2200 Ft

HANULA GERGELY

### CHRYSOSTOMOS SZENTÍRÁS-MAGYARÁZATA

#### A Szentírás értelmezése

#### a János evangéliumáról elmondott homíliákban

B/5 • 236 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

MARILYNNE ROBINSON

### A GONDOLKODÁS SZABADSÁGA

#### Kálvinista tünődések

A/5 • 304 oldal • keménytáblás, védőborítóval ..... 3490 Ft

M. CRAIG BARNES

### ÉLETRE SZÓLÓ

#### A Heidelbergi Káté újrafelfedezése

Fr/5 • 188 oldal • kartonált ..... 1300 Ft

ALISTER E. McGRATH

### EMIL BRUNNER

#### Újraértékelés

B/5 • 304 oldal • kartonált ..... 3100 Ft

ULRICH GÄBLER

### HULDRYCH ZWINGLI

#### Bevezetés életébe és munkásságába

B/5 • 188 oldal • keménytáblás ..... 1900 Ft

MARTIN H. JUNG

### MELANCHTHON ÉS KORA

B/5 • 172 oldal • keménytáblás ..... 2200 Ft

MARTIN GRESCHAT

### MARTIN BUCER

#### Egy reformátor és a kor, amelyben élt

B/5 • 336 oldal • keménytáblás ..... 2900 Ft

WILLEM VAN 'T SPIJKER

### KÁLVIN ÉLETE ÉS TEOLÓGIÁJA

B/5 • 160 oldal • kartonkötés ..... 1600 Ft

DAVID PLÜSS – MICHAEL RAHN

### BESZÉLJÜNK AZ ISTENTISZTELETRŐL!

#### Feedback-módszerek gyűjteménye

B/5 • 76 oldal • kartonált ..... 900 Ft

HÉZSER GÁBOR

### PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK

#### AZ ISTENTISZTELETI ÚTKERESÉSÉHEZ

#### Elméletek és gyakorlati lehetőségek

B/5 • 286 oldal • kartonkötés ..... 1600 Ft

MICHNA KRISZTINA

### SZOLGÁLAT AZ EGYHÁZ PEREMÉN

#### A Magyarországi Református Egyház

#### lelkigondozó-kórházlelkészi tevékenységének

#### rendszerelméletű vizsgálata

B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 2900 Ft

SZARKA MIKLÓS

### LELKIPÁSZTOR HÁZASPÁROK

#### KAPCSOLATI KONFLIKTUSAINAK KEZELÉSE

#### Pasztorál-pszichoterápia a gyakorlatban

A/5 • 252 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

BODÓ SÁRA

### GYÁSZIDŐBEN

#### A gyászoló lelkigondozásának lehetőségei

A/5 • 224 oldal • kartonált ..... 2500 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

**MEGRENDELHETŐK** minden református lelkészi 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](http://www.kalvinkiado.hu)



# Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa október a reformáció hónapja 2019.

„... egyetértés legyen közöttetek Jézus Krisztus akarata szerint...” (Róm 15,5)

## Központi rendezvények programtervezete:

### *Területi Női Találkozó*

**Szeptember 28.**, szombat 10:00–15:00 óra Miskolc, a református egyházkerület székház díszterme.  
(Cím: 3525 Miskolc, Kossuth Lajos utca 17.)

Fő téma: Egy szívvel egy szájjal.

Nyitó igehirdetés: B. Pintér Márta, az Ökumenikus Tanács Női Bizottságának elnöke.

Köszöntő: Dr. Fischl Vilmos, az Ökumenikus Tanács főtájkára.

Záró úrvacsorai istentisztelet: vendégfogadó egyházközségek lelkészeinek szolgálatával.

### *Megnyitó Ünnepe*

**Október 1-én**, kedden 18:00 órakor Budapesten, a Deák téri evangélikus templomban

Zenés istentisztelet, a templom előtt szolgál az

Egressy Béni Református Művészeti Középiskola

#### **Igét hirdet és köszöntőt mond**

Steinbach József református püspök, a MEÖT elnöke

A liturgiában részt vesz a református, az evangélikus,

a baptista, a metodista és a pünkösdi egyház egy-egy főpásztora.

A zenés istentiszteleten ezen egyházak gyülekezeti kórusai szolgálnak.

### *Pápai Ökumenikus Missziói Nap*

**Október 13-án**, vasárnap 17:00 órakor a pápai református ótemplomban (Cím: 8500 Pápa, Fő utca 6–8.)  
a reformáció hónap részeként ökumenikus istentiszteletet tartunk, melyen igét hirdet

Steinbach József református püspök, a MEÖT elnöke.

A MEÖT tagegyházak missziói bizottságának lelkészei is szolgálnak az istentiszteleten.

### *Reformáció Gálaest*

**Október 20-án, vasárnap** Budapesten 17:00 órakor az **Uránia Nemzeti Filmszínházban**

(Cím: 1088 Budapest, Rákóczi út 21.)

A Gálaest házigazdája: Bényi Ildikó.

A gazdag zenei programot a VOX Savariae Ökumenikus Vegyeskar, a Pünkösdi Egyház Zenei Missziójának

Égi Szólamok kórusa, és a Tabulatúra régizene-együttes biztosítja.

A bemutatkozó iskola a szombathelyi Reményik Sándor Evangélikus Művészeti Alapiskola lesz.

Köszöntőt mond Steinbach József református püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke.

Ünnepi előadó: Gulyás Gergely, Miniszterelnökséget vezető miniszter.

Előadásának címe: „A reformáció népeként a hit, az értelem és a kultúra egységében”.

Rát Mátyás-díj átadása - Protestáns Újságírók Szövetsége.

### *Reformációi Istentisztelet*

**Október 27-én**, vasárnap 17:00 órakor a

**Wesselényi utcai Baptista Gyülekezetben** (Cím: 1077 Budapest, Wesselényi u. 53.)

Igét hirdet: Dr. Khaled A. László, metodista szuperintendens, a MEÖT FB elnöke.

Az úrvacsorás istentisztelet liturgiájában az Ökumenikus Tanács

tagegyházainak főpásztorai szolgálnak.

A zenei szolgálatot a helyi gyülekezet énekkara biztosítja.

### *Reformációi Megemlékezés*

**Október 31-én**, csütörtökön 17:00 órakor les Budapesten, a **Reformáció Parkban**.

Ünnepi beszéd elmondására Pásztor Zoltán, laikus előljáró kapott felkérést.

Imádságot mond: Steinbach József az Ökumenikus Tanács elnöke.

Közreműködik a Fóti Baptista Fúvósakar.

A megjelent egyházi vezetők áldást mondanak.



Magyarországi  
Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa



Magyarországi  
Református  
Egyház



Magyar  
Pünkösdi  
Egyház



Magyarországi  
Metodista  
Egyház



Magyarországi  
Evangélikus  
Egyház



Magyarországi  
Baptista  
Egyház

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**Gender és Ökumené**

\* \* \*

**Régészet és Biblia**

\* \* \*

**...konfliktus Elephantiné szigetén**

\* \* \*

**Halogatott reménységben**

\* \* \*

**Eucharisztikus Kongresszus – Úrvacsora**

\* \* \*

**Hit, értelem, kultúra**

ÚJ FOLYAM (LXII)

**2019**

**4**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2019. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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

### A gendersről még egyszer

Az elmúlt lapszám főszerkesztői jegyzetében – amelyet e témában olyan magyar református hivatkozással fejeztem be, amely sokak számára reményteljes bizodalmat hordoz – azt ígértem, hogy a témát e keretben még folytatjuk. Ennek az ígéretemnek teszek most eleget.

Elismeréssel kell említenünk az Egyesült Metodista Egyházat, amely – globálisan csaknem 13 millió tagot számlál – ez év februárjában tartott „Generális Konferenciáján”, megerősítette, hogy LMBTQ személyeket nem szenttel lelkészi szolgálatra és értelemszerűen nem áldja meg az ebbe a csoportba tartozók házasságát.

Innen „balra” vannak az úgynevezett evanglikál és fundamentalista egyházak, majd messze „jobbra” a római katolikus, az ortodox és a monofizita egyházak, melyek mind radikálisan ellenállnak e „korszellemnek.” S a kettő között vannak azok a protestáns egyházak, melyek mindeddig elkerülték, elodázták a „status confessionalis” szorítását, vagy, mint a Magyarországi Református Egyház, tradicionális népegyházként vállalták a biblikus hitvallást e téren. Statisztikai ismereteink tükrében bátran kijelenthetjük, hogy a *főlsorolt egyházcsaládok messze többségben vannak a keresztyénségben* belül. Mindazonáltal sajnálatos, hogy éppen az északi világ jómódú, eredendően mélyen biblikus egyházai engedtek a korszellemnek – talán nem túlzás azt mondani – a Szentlélekkel szemben.

De miért is kell(ett) engedniük. Mi a kényszerítő erő? Két tényező világosan mutatkozik.

1. A modernség igényének kiszolgálása, amely egyházi mentalitás – nagyon helyesen – tárt karokkal várja a szekularizáció győzelmes tengeréből hozzájuk (vissza)térőket. Ugyanakkor a befogadó készséget demonstráló mentalitás – nagyon helytelenül – fölládozza a biblikus értékrendet, vállalva azt is, hogy ezzel a tradicionális tagjainak az elvesztésével fizet.
2. Intézményi aggodalom – nevezetesen, hogy az egyházszakadás miatti félelem okán, vállalnak föl olyan „gesztusokat”, amellyel egyszerűen megsértik önmaguk biblikus megalapozottságát és így szolgálatuk hitelességét. *Nagyon nehéz megítélni, hogy társadalmi presztízsből és/vagy missziói sikerben ezek a liberális döntések „mennyit hoznak és mennyit visznek?”.*

*Az viszont elég világos, hogy az ökumené terén csak visznek.* Megnehezítik az ökumenikus kapcsolatokat az összes relációban. Egy konkrét példa a közelmúltból: A Mekane Yesus Etióp Evangéliumi Egyház (EECMY) Addisz-Ababában tartotta tizenötödik zsinatát 2019. augusztus 20–24. között, ahol megerősítette elkötelezettségét, miszerint csak olyan egyházakkal működik együtt, amelyek biblikusan értelmezik a házasságot. E határozat eredményeképp az EECMY fölmondta hosszú távú együttműködését a Presbiteriánus Egyházzal (PC(USA)), más egyházzal pedig emiatt föl sem tudja venni a kapcsolatot.

Ehhez hasonló esetek vannak a mögött a tény/jelenség mögött is, hogy mind az EVT, mind pedig az EEK tagsága csökkent az elmúlt években, pedig éppen az Európában gyökeret verő afrikai és ázsiai evanglikál és pünkösdi jellegű egyházak hozhattak volna egyfajta megpezsdülést például az EEK-ban. Ez a nem titkolt reménység sok esetben az egyneműek házasságához való viszony okán ment/megy a füstbe.

Az ortodox egyházak kilépése, tagságuk fölfüggesztése az EVT-ben és EEK-ban szintén részben, vagy egészben ezen a területen inkább bukik, mint áll. És itt nem csak a házassági, vagy papi áldásról és szentelésről van szó, hanem a gender-témakör mélységéről, az embernek, mint férfinak és nőnek a megítéléséről. „*Krisztus fénye és az egyház*” című előadásában, Kirill metropolita, az orosz ortodox egyház akkori külügyi vezetője, a Nagyszebeni Ökumenikus Nagyülésen, 2007-ben egyértelműen kimondta, hogy korábban a dogmatikai viták ellenére (szociál)etikai téren az egyházak egyet tudtak érteni, együtt tudtak nyilatkozni, esetleg cselekedni. Ma az *etikai megítélésekben meglévő nagy különbség a nyugati és keleti egyházak között szinte ellehetetleníti az ökumenikus párbeszédet.* Példának a gender-ügyet, a homofiliát és a bioetikát említette. (THSZ 2007. 201. o.) Utóda, Hillarion metropolita bizonyára ugyanígy gondolja.

Bóna Zoltán  
és a DC Ökumenikai szekciója



## Kívül tágasabb

„(Mária) megszülte elsőszülött fiát.  
Bepolyálta, és a jászolba fektette,  
mivel a szálláson nem volt számukra hely.”  
(Lk 2,7)

„Kívül tágasabb!” – jelképesen mondva ez a felirat, ez az elutasítás fogadta a mindenórás Máriát és Józsefet Betlehemben. Ésszerűnek tűnő magyarázat bőven adódott: nehogy már itt, a mi szép szállásunkon szüljön meg ez a nő! Ki fizeti majd a takarítási díjat? Ki állja a ceppet? Ezek idegenek, jöttek, kétes alakok. Éppen elég gondunk-bajunk van ezzel a nyomorult népszámlálással, meg általában a rómaiakkal. És persze a magunk szerencsétlen vezetőivel, mint például a kiszámíthatatlan és idióta Heródesssel, és akkor még nem beszélünk a pocsék időjárásról és a drachma rossz árfolyamáról.

Kívül tágasabb! – ezt jelezték az elutasító hangok és az ajtócsapódások.

Így talált Mária és József odakint, az istállóban menedéket, ezért fektették a megszületett Jézust istállóba. Aki ettől kezdve már tudatosan ezt élte át, később ezt örömmel képviselte. Kívül tágasabb! Őt nem lehetett és nem lehet sablonok közé szorítani, kalodába zárni. Ő vallotta a zsoltárossal együtt: „Tágas térre állítottál!” Átélté, hogy a rókáknak barlangjuk, az égi madaraknak fészükük van, de az Emberfiának nincs fejét hova lehajtania. Ám kívül valóban tágasabb. A természet volt a vánkosa, a csillagos ég a takarója. Nem vált a bennfentesek cinkostársává, hanem a tágasság iskolájába járt és oda hívta övéit is. Ha a hagyományos körülmények között nincsen számára hely, akkor ő a maga radikális igazságával tölti ki a teret.

Nincs hely Jézus számára – a múlt és a jelen gyakori tapasztalata ez. Amikor – még a hetvenes években – lelkes iskolatársaim kopogtattak osztályunk ajtaján: „szabad-e bejönni ide betlehemmel?”, öntudatos tóritánárunk hangja felcsattant: nem szabad! Jézusnak a tanterem ajtaján kívül kellett maradnia. Ugyancsak a hetvenes években egy művészeti boltban valakinek egy keresztet akartam venni. Szinte büszkén szólt az eladó hangja: „Mi nem tartunk klerikus beállítottságú tárgyakat!” Akkor ideológiai okai voltak mindennek, ma talán a politikai korrektség bűvöletében gondolják némelyek a világ sok pontján, hogy az egyháznak nem lehet köze az oktatáshoz, és a szakralitást szigorúan el kell választani a művészettől.

Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényébe ágyazott *Nagy Inkvizítor* epizódja azt ábrázolja, hogy az egyház is ki akarja taszítani magából Jézust. A 17. századi Spanyolországban játszódó cselekmény szerint Jézus ismét megjelent, ám a szent inkvizíció mindenképpen máglyára akarja küldeni őt. Jézus a maga tisztaságával veszedelmes ellenség, aki nem veti alá magát az anyaszentegyház tanításának, ezért aztán pusztulnia kell. Az agg bíboros–inkvizítor ezt vágja Jézus szemébe: „Nincs jogod, hogy változtass. Te mindent átruháztál ránk. Miért jöttél hát vissza?” Majd így vall színt arról, hogy Jézus számára nincsen hely a középkori egyházban: „Te azt mondtad, hogy szabadá teszed az embereket. Ehelyett azonban mi feltétlen engedelmisséget várunk. [...] Visszatéréssel megrendítetted az emberek hitét abban, amit a te nevedben tettünk. [...] Nem engedhetjük meg, hogy

ismét elmenj az emberekhez. Hogy lerombold azt az egyházat, amit mi építettünk fel.” A jelenet végén a nagy inkvizítor azt szeretné, ha Jézus mondana neki valamit, még ha keserűt, iszonyút is. De ő váratlanul, némán odamegy az aggastyánhoz, és csöndesen megcsókolja kilencvenéves, vértelen ajkát. Ez minden válasz. Az öregember megrepeg. Megrándul a szája sarka; az ajtóhoz megy, kinyitja, és azt mondja neki: „Eredj, és többé ne jöjj ide... egyáltalán ne jöjj... soha, soha!” És kiengedi őt „a városnak sötét tereire”.

Önkritikusan meg kell vallanunk, hogy voltak olyan történelmi korok, amikor nem csak a kívülállók, a pogányok, az istentelenek taszították el maguktól Jézust, de bizony még az egyház is. Azok, akik órá hivatkoztak, ám nevével csúful visszaéltek. Akik látták mások testi-lelki szenvedését, a gyűlöletet, az elnyomást, de nem emelték fel szavukat a törvénytelenek ellen. Bűnbánattal meg kell állapítanunk, hogy sokszor maga az egyház is ezt mondta Jézusnak: Számodra itt nincs hely! Kívül tágasabb!

Kívül tágasabb! – mintha ezt mondaná az elvilágiasodó európai keresztyénség is Jézusnak. Ő pedig ért a szóból, és inkább Afrikában vagy Ázsiában veri fel a sátrát. Elvégre ott tágasabb. Miközben az öreg kontinens balgató módon számúzi Jézust a maga civilizációjából, távoli földrészek népei körében mindennél erőteljesebben hódít a keresztyénség. Akikhez egykor misszionáriusokat küldtünk, azok ma nekünk tanuskodhatnak élő hitükről és odaszánásukról.

A jómódban élő európai ember szívében újra helyet kell találni Jézusnak. Ha szívünk, gondolataink, egész életünk élvhajász örömmel vagy éppen borús gondokkal van tele, akkor Jézusnak ott már nem jut hely. Ha a napi robot kényszere alatt már most teleírtuk jövő évi határidőnaplónkat, akkor a Jézussal való találkozástól zárkozunk el. Ha az életünkben, hivatásunkban, szerelmünkben vagy éppen gyászunkban őt eleve kihagyjuk, akkor miként tapasztalnánk meg többet a pusztán létnél. Ha valaki bezárja a szívét és a lelkét, akkor nincs többé hely Isten számára. Bezárt szívvel és elmével az ember nem képes befogadni Jézust és az ő üzenetét.

Betlehem népe elutasította Jézust. A vendégfogadón kívül, az istállóban született – és a városon kívül, a Golgotán halt meg. Születésekor rongyos ruhákba bugyolálták, halála előtt ruháját is letépték róla. Ahogy nagypénteken megfosztották Jézust mindenétől, ugyanúgy fosztja meg magát Isten karácsonykor a mennyi dicsőségtől. Emberré lett. Megtestesült. Esendővé vált.

Karácsonyi meditációm végén látszólag önkényesen, valójában a „nem volt számukra hely” feloldására hadd helyezzem egymás mellé két kedves költő egy-egy idézetét. „Világrajöttem vérben és mocsokban” (Karinthy) – „A tények mögül számúzott Isten újra és újra átvérzi a történelem szövetét” (Pilinszky).

Hiszem, hogy a számúzott Jézus hazatalál.

Fabiny Tamás

## Régészet és Biblia: az első száz év

---

---

A mai, bibliai tájakon folytatott archeológiai kutatás már nem „bibliai régészet” a szó évtizedekkel ezelőtti értelmében, hanem egy teológiai preconcepcióktól független, egyre erőteljesebben antropológiai felismerésekre, kulturális változásokra koncentráló tudomány. Fókuszában nem kizárólag a nagy tell-ek állnak, hanem a kutatás a teljes vidék rajzát, ősi hasznosítását figyeli, legyen szó vízgazdálkodásról vagy legelőhasználatról. Interdiszciplináris, elválaszthatatlan a természet- és társadalomtudományok széles skálájától, a hidrogeológiától a gazdaságtörténetig. Mennyiben maradt meg „bibliainak”? Talán annyiban, hogy azokat a területeket kutatja, ahol a bibliai történetek nagy része zajlott. Írásunk röviden áttekinti a palesztinai régészeti kutatások történetének első évtizedeit, és megfogalmazzunk néhány megállapítást a kutatási módszertan változásairól, valamint az értékelés sajátos, gyakran a tudomány határait komolyan feszegető irányairól.

Archeological research in today’s biblical landscapes is no longer “biblical archeology” in the literal sense of the word used decades ago, but a science that is increasingly focused on anthropological insights and cultural change, and independent of theological preconceptions. The focus is not only on great tell-s, but the research looks at the landscape, environment and utilization, be it ancient water management or pasture usage. It is interdisciplinary, inseparable from a wide range of natural and social sciences, from hydrogeology to economic history. To what extent did it remain “biblical”? It explores the areas where most of the biblical stories took place. Our paper gives a brief overview of the first decades of the history of Palestinian archaeological research, and makes some observations on changes in research methodology, and on the specific directions of its evaluation that are often pushing the boundaries of science.

---

---

### Bevezetés

A régészet, különösen a civilizáció bölcsőjénél végzett kutatások esetén, sokak szemében mindmáig romantikus kalandregények lapjaira kíváncszó tevékenységnek tűnik. Romantikáját egyszerre köszönheti Indiana Jones-nak (Harrison Ford), Lara Croftnak (Angelina Jolie) és más, a mozikból ismert hősöknek és rendkívül vonzó hősnőknak. A kiváló regényíró, Agatha Christie is szerepet játszott egy ilyen kép kialakulásában: ő férje, Max Mallovan oldalán ismerte meg az ásatások világát. A lelkes olvasók ennek köszönhetik a harmincas évek elejétől megjelent több művét (Gyilkosság az Orient Expresszen, 1934; Halál a Níluson, 1937; stb.). Ezt a kicsit titokzatos, rendkívül izgalmasnak tűnő képet egész más keretek közé helyezi a mai tudós, mikor fehérköpényes alakja eltűnik a laboratórium mélyén, ahol mikroszkóp alá helyezett anyagmintákat elemez és von le belőlük sziklaszilárd, megkérdőjelezhetetlennek tűnő következtetéseket.

A bibliai archeológia, mint remélhetőleg sikerül bemutatni a következőkben, nem simul be egyik megközelítésbe sem. Noha tudományként már a legpesszimistább számítások szerint is felőlel másfél száz évet, mégis nyitott kérdés sokak számára, hogy mi ez egyáltalán? Specifikus kincsvadászat, aminek keretében Noé bárkáját vagy Józsué kürtjét, esetleg Sámson egyik levágott hajfonatát vagy a frigyldát kellene felkutatni? A bibliai szöveg tudományos alátámasztására kreált klerikus kísérlet,

melynek célja a művelt emberfők kételyeinek elnémítása? Netán a bibliatudományon belül az egyetlen igazán tudományosnak nevezhető szakterület, ami a ki tudja milyen eredetű szentírási szövegtől független, materiális anyaggal dolgozik? A következőkben röviden körüljárjuk a módszertanában kiforrottnak tekinthető régészeti kutatás fejlődését, valamint számba vesszünk néhány, az értékelést alapjaiban meghatározó, sőt, már az adatfelvétel szintjén torzulásokat eredményező tényezőt.

### A kezdetek és magyar reflexiók

A palesztinai régészeti kutatások korai korszaka nagyjából az első világháborúig tartott. A legkorábbi idők feljegyzéseinek vizsgálata sok lebilincselő olvasmánnyal gazdagít bennünket, de ezekben most nem mélyedhetünk el. Tárgyunk szempontjából elég annyi, hogy a Kr. u. 4. századtól találkozunk a Szentföldre látogató keresztyénekkal, zarándokokkal, ismerünk néhány naplót és helynévkatalógust ebből az időszakból.<sup>1</sup> Önálló fejezetet képvisel a középkorból az arab tudósok, szerzők által ránk hagyott munka, méltatlan lenne például nem megemlíteni Mukaddasi nevét, aki a 10. század kimagasló arab geográfusa volt, és részletes leírást készített Szíriáról és Palesztináról.<sup>2</sup>

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

A felvilágosodást követően alapvetően változott meg a tudományos kutatáshoz fűződő viszony Európában. Napóleon Egyiptomi hadjárata (1799) után áradni kezdtek kelet kincsei, és a kelet-mediterrán térség, valamint Anatólia és Mezopotámia leírása az európaiak felé. A 19. században egymást érték a nagy felfedezések, Mezopotámia megismert csodái egy új világot tártak fel, mely laikusok és egyházi emberek figyelmét egyaránt felkelte. Az európai múzeumok gyűjteményei egyre szaporodtak, és néhány lelkes utazó (Edward Robinson, Eli Smith, stb.) megbízható értekezéseket, hosszú naplókát, beszámolókat tett közzé. A megsárgult 19. századi kötetek ma leginkább a kutatóintézeti könyvtárakban, a ritka könyvek között alusszák ritkán háborgatott álmukat, rendszerint zárt könyvszekrényben, melyen kiegészítő felirat inti óvatosságra és tiszteletre az olvasót: „Rare Books Collection”, vagyis „ritka könyvek gyűjteménye”. Ezek még mindig érdekes és értékes olvasmányoknak számítanak.

Magyarországon a vizsgált kérdéskörhöz kapcsolódó első összefoglaló cikk Goldziher Ignác nevéhez fűződik, 1885-ben tette közzé „Palesztina ismeretének haladása az utolsó három évtizedben” című tanulmányát.<sup>3</sup> Ez egy rendkívül pozitívista szemléletű írás, őszinte örömmel állapítja meg: „míg a múlt században Palesztina ismerete csakis annak régi viszonyait tekintve volt némileg biztos alapra fektetve, addig mai nap a Szentföldről csak úgy vannak pontos adatokkal szolgáló úti-könyveink, mint akár Svájcra és Olaszországra, akár Európa egyéb országairól. Van már palesztinai Baedekerünk ...”<sup>4</sup>

Ő a palesztinai kutatások tudományos igényű részét Ulrich Jasper Seetzen<sup>5</sup> 1805–1807 közötti utazásától eredezteti. A 19. század első évtizedét megelőzően a térségbe tett utazások és kapcsolódó leírások valóban nehezen lennének ebbe a kategóriába sorolhatók. Ha belelapozunk pl. Richard Pococke 1745-ben megjelent nagy művébe, „The Description of the East”<sup>6</sup> (ezt Debrecenben, a Kollégium Nagykönyvtárában is megtehetjük), azonnal észrevesszük, hogy a könyvet rácsodálkozás, naiv őszinteség és a bemutatás vágya hatja át. Ez a gyermekkor, esetünkben egy gyerekcipőben járó kutatás.<sup>7</sup> Goldziher tisztán látta ezt, amikor megjegyezte: „a Palesztina megismerését célzó tudománynak ... Robinsont<sup>8</sup> tekinthetjük ... megalapítója gyanánt”,<sup>9</sup> elismerve, hogy munkája csonka lett volna Eli Smith segítségével, ez a misszionárius „az ország nyelvének ismeretével” járult hozzá a kezdetek sikereihez. Ezt követően Goldziher a tudományos társaságok megalapításának jelentőségét emeli ki, ezek sorában az első a Jerusalem Literary Society volt. Ez a társaság az 1840-es évek végén alakult meg a Canterbury érsek védnöksége alatt, J. Finn, a jeruzsálemi angol konzul elnökletével. A társaság teljes jogú tagjai Jeruzsálemben élő protestáns keresztyének lehettek, de egyébként más érdeklődők előtt is nyitva állt a közösség, felolvasásokat, összejöveteleket szerveztek, könyvtárat alapítottak.<sup>10</sup> Ez az egyesület azonban távol esett a tudományos vérkeringéstől, és ezért hangsúlyozza második helyen Goldziher a Palestine Exploration Fund 1865-ös megalapításának jelentőségét. Nem szükséges felsorolni az összes meglévő, vagy azóta megszűnt társaságot, elég annyit megjegyezni, hogy a PEF megváltozott profillal

ma is működik. Ezt követően amerikai kutatók léptek színre, egyelőre a Jordán keleti oldalára fókuszálva, Edóm és Móáb feltárását tűzték ki célul, majd a Damaszkusztól délre fekvő területen folytatták kutatásaikat. Elsősorban geográfiai eredményeik voltak jelentősek, de távolról sem teljesebbek, és a közreadott térképek is hiányosnak bizonyultak. Az angol társaság, jegyzi meg Goldziher, ezen a téren is lényegesen felülmúlta az amerikaiakat.<sup>11</sup> De ne legyünk igazságtalanok: az 1900-ban életre hívott amerikai társaság (American Schools of Oriental Research, ASOR) ma is működik, kiváló szakmai munkát jegyez, meghatározó folyóirat- és könyvkiadási tevékenysége is. A korai kutatások egyik fő eredménye, minden azóta bebizonyított hiányosságával együtt is, a helynevek meghatározása, helységek azonosítása volt. Sajnos a kutatók egy része, ahogy azt Goldziher is megjegyzi, alkalmanként nyelvi dilettantizmusba csúszott, aminek az volt az oka, hogy teljességre törekedtek, nem elégedtek meg történeti-földrajzi leírásukban a bizonyos eredmények közlésével.<sup>12</sup>

A következő lépcső a konkrét régészeti kutatások megkezdése volt, itt is az angolok jegyezték az első komolyabb eredményeket; a Palestine Exploration Fund Quarterly Statement, illetve a Palestine Exploration Quarterly első számai igen tanulságos olvasmányul szolgálnak ebből az időszakból. A társaság elsődleges szándéka, ahogy ezt a legkorábbi közleményekben nyilvánvalóvá tették, a bibliai illusztrációk gyűjtése volt.<sup>13</sup> Goldziher a jeruzsálemi archeológia történetét Charles Warren színre lépésétől mutatja be. Ő először a Templom-hegy déli oldalán, az Ófel térségében kezdett ásni; majd a nyugati oldalon, valamint izgalmas, valóban kalandregénybe illő módon, földalatti kutatásokat végzett.<sup>14</sup> Az ókori Jeruzsálem vízrendszerének egy szakasza viseli nevét.<sup>15</sup> A felszín alatti kutatás, néha kissé bizarr kincsvadászat formájában egyébként a 20. század elején fordult elő újra: M. B. Parker 1909–1911 között földalatti üregeket tárt fel azzal a meggyőződéssel, hogy ráakadhat Salamon király templomának elrejtett kincseire.<sup>16</sup> Nem járt sikerrel.

A kutatásban önálló fejezetet jelentenek a felfedezett feliratok, hosszabb-rövidebb szövegek. Ezek jelentősége azért hangsúlyos, mert míg az ókori kelet nagy levéltáráiból származó anyag vaskos köteteket tesz ki – esetenként több ezer, vagy több tízezer tábla került elő –, Palesztina térségéből a feliratok anyagáig néhány tucat szövegre korlátozódik. A tudományos világ a napvilágra került szövegeket mindig szenzációként kezelte (ez napjainkig igaz), és nem meglepő módon a magyar tudomány képviselői is hamar reagáltak ezekre.<sup>17</sup>

Ezen a ponton meg kell emlékezni a kiváló magyar tudós, Varga Zsigmond munkáiról, aki egy évszázada megjelent „Az ókori keleti népek művelődéstörténete, különös tekintettel a Bibliára” című munkájában tételesen beszámolt néhány korai felfedezés eredményéről. Ennek köszönhetően az első világháború alatt magyar református parókiákra került egy olyan nagymonográfia, melyben az érdeklődő lelképásztorok szemelvényeket olvashattak a Tell el-Amarna levelekből (I. 91–93, 209–212), a Kr. e. 9. század izraeli viszonyait megvilágító feliratokból (I. 100), valamint lényegében minden, addig előkerült szövegből.



## A kutatás feladata

A kutatás korai korszakában sok helyszín hozzáférhetőbb volt, mint ma. Palesztina népessége, településeinek mérete és infrastruktúrája töredéke volt a mainak. A tájat nem szabdalták nagy forgalmú főutak, biztonsági kerítések, és a helyben lakók mindennapi életmódja is rendkívül archaikusnak tűnt az európaiak szemében. Ez utóbbi gyakran félreértésekhez is vezetett.<sup>18</sup> A kor meghatározó, valóban úttörő eseményének Flinders Petrie Tell el-Hesiben folytatott ásatásait tartjuk (1890–1894).<sup>19</sup> Az eredetileg egyiptológus Petrie-nek volt köszönhető, hogy Palesztinában is alkalmazásra került a következőkben röviden ismertetendő sztratifráfiai szemlélet, és kellő hangsúlyt kapott a kerámia-analízis is. Ez a két szempont a továbbiakban megke-  
rülhetlenné vált.<sup>20</sup>

Az ókor városai gyakran évszázadon át éltek – és alkalmanként romba dőltek. Ezek a periódusok egy lassan emelkedő halmot hoztak létre, meredek falú, rendszerint tetején lapos dombot. Ez a *tell* (arab; héber átirás szerint: *tel*), aminek a feltárás megkezdése előtt csak a felszínét látjuk. A sztratifráfia, vagyis a rétegtan a tell rétegeit igyekszik követni, ezáltal a város történetét mutatja meg. Az egyes rétegek korának meghatározásához (datálás) a legkézenfekvőbb a legnagyobb mennyiségben előkerülő leletet, vagyis a kerámiát használni. Idővel az vált egyértelművé, hogy a nagy tömegben rendelkezésre álló kerámiatípusok elkülönítése és rendszerezése egyfajta kerámia-idővonal meghatározását teszi lehetővé. Ennek segítségével később az újabban feltárt városok rétegei is stabilan datálhatók.<sup>21</sup> A tell-ekre fókuszáló ásatás mindenestre egy ideális állapotnak tekinthető, hisz ezek a helyek napjainkban jellemzően lakatlanok. A ma is létező, lakott városok (pl. Jeruzsálem) esetében a régészeti kutatás helyeit a pillanatnyi adottságok határozzák meg (pl. városon belül egy foghíjtelek beépítését megelőző leletmentés, stb.). Arra is találunk példát, hogy az ókori város nevével azonos modern település a tell-től néhány kilométerre fekszik (pl. Beérseba / Tel Beer Sheva).

Mielőtt továbblépnénk, érdemes rögzíteni a következő, általános megállapításokat. Mai felfogásunk szerint a régészet régi, letűnt korok anyagi kultúrájával foglalkozik,<sup>22</sup> a kutatás fókuszában az áll, amit az előttünk élt nemzedékek alkottak, létrehoztak, vagy életükhöz elválaszthatatlanul hozzá tartozott. Mit ettek? Hol laktak? Milyen állataik voltak? Milyen eszközöket használtak? Ezek a kérdések lényegében az egykor volt élet megértésére vonatkoznak.<sup>23</sup> A kutatás tehát az emberből és alkottaiból indul ki. Meghatározó jellegzetessége, hogy a feldolgozandó adatokhoz felszíni terepbejárások, ásatások, esetleg víz alatti feltárások során jut. Minőségét a feltárás szakmaisága határozza meg,<sup>24</sup> tehát nem indulhat ki egy ókori szövegből, egy kultúrtörténeti összefüggésből, vallási igényből, de valami megkeresésének vágyából sem. Lehet kiindulási alap egy leletmentés, véletlen felfedezés; támogatások, anyagi források megnyílása is, de a lényeg, hogy mindez legfeljebb csak előzetes szempont: a kutatást mindig a napvilágra került anyag kell, hogy meghatározza. Ha ez nem valósul meg, a módszertani hibák helyrehozhatatlan rombolást eredményeznek, ilyenkor kerül sor a kevésbé érdekesnek tartott korszakok emléke-

inek negligálására, más esetekben kontextusidegen bele-magyarázásokra. Az ásatás első szempontja, mindezzel együtt is, a feltárók szándéka, ami szerepet játszik a feltárás módszertanának kialakításában is. Az egész feltárási folyamat meghatározó eleme az adatrögzítés technikája, de itt megint helyrehozhatatlan hibákat lehet ejteni, amennyiben a rögzítendő adatok köre hibásan kerül meghatározásra. Amit nem rögzítettek, gyakran örökre elveszett. Az utolsó alapszempont a publikációs módszertan. Egy kutatási fázis nem tekinthető lezártnak az eredmények átfogó publikálása nélkül. A rövid előzetes jelentések, leletismertetések fontos anyagot szolgáltatnak, de ezek nem elégségesek. Ha nem történik meg a tágabb közvélemény szakmai igényeit kielégítő publikálás, a régészeti kutatás megmarad a kaland szintjén, melyről lehet kedélyesen csevegni és adomázni, a leletekről legendákat költeni, de mindez mégis inkább értelmetlen pazarlás és rombolás, nem pedig igényes kutatás.

## Egy nagy korszak

A 20. század palesztinai régészetének főszereplői jól ismertek Magyarországon is. W. F. Albright, Nelson Glueck, vagy az izraeli kutatók közül Y. Yadin egy nagy, látványos korszak emberei voltak. A nevükkel és tanítványaik nevével fémjelzett korszakot a bibliai régészet korszakának nevezzük. Ugyanakkor ezt a sok felismerést eredményező aranykort ma már itt az ideje, hogy egy másik szemüvegen át is vizsgáljuk: milyen érdekek, ideológiai meggyőződések mentén haladt a kutatás ebben az időszakban?

Az, hogy a közel-keleti, palesztinai régészeti kutatások eredményei a 20. század első felében szakmai megalapozottsággal épültek be a bibliatudomány eredményei közé, néhány korszakalkotó tudósra volt köszönhető, közülük is a legmegkerülhetlenebb az amerikai William Foxwell Albright (1891–1971).<sup>25</sup> Szülei metodista misszionáriusok voltak Chilében, de a Szentírás nem csak gyermekkorát kísérte végig. Kiváló nyelvész volt, megkérdőjelezhetetlen hatású iskolateremtő gondolkodó, akinek kicsit mindenki tanítványa, aki a 20. században az USA-ban biblikus tanulmányokat folytatott.

Albrightól számos méltatás látott napvilágot, melyek kellőképp hangsúlyozzák hatását; legfontosabb eredménye, hogy sikerrel integrálta és állította a bibliai tudományok szolgálatába az orientalisztika különböző ágait. A tanítványai által életre hívott közösség (Biblical Colloquium) és a nevével összeforrt bibliai archeológia fő célja a tudományos közvélemény elé állás lehetőségének megteremtése volt. Albright ezzel párhuzamosan megteremtette a tudós biblikus alakját, aki noha eredendően szkeptikus (hisz a tudós alapvető ismérve, hogy kételkedik, rákérdez, megkérdőjelez!), de a földből előkerülő leletek, a makacs tények előtt meghajol, és elúzi kételyét. Tudta, hogy amerikai nagy egyetemeken közegében csak a tudós attitűdjével állhat meg, aki tudományt művel, ami elképzelhetetlen egzakt módszertan nélkül. Bibliai szempontból külső tényezők, régészeti leletek és nyelvészeti adatok tömegét dolgozta fel és tárta olvasói elé, viszont arra is figyelt, hogy eredményeivel a biblikus kutatóknak

tovább kell dolgozni, ilyen értelemben szentírásstudományt folytatott akkor is, ha egy akkád nyelvészeti kérdéssel foglalkozott. Ő a szó szerint vett bibliai tudományt művelte, azokat a kultúrákat kutatta, melyekre a Biblia rámutat, annak érdekében, hogy ezeknek a kultúráknak a megértése hozzásegítsen a Biblia jobb megértéséhez.<sup>26</sup> Saját vallomása szerint jeruzsálemi tartózkodása sorsfordító tapasztalat volt számára, ekkor alakult át addigi, inkább szkeptikus gondolkozása. Egyik kritikusa szerint ez a személyes mítoszteremtés területére tartozik, és szó nincs arról, hogy az egykori liberális, kételkedő fiatal a tudományos felismerések hatására vált konzervatívabbá.<sup>27</sup> Amikor 1919 végén megérkezett Jeruzsálembe, a „biblical science” létező, de negatív kicsengésű, kritikusok által használt kifejezés volt.<sup>28</sup> Albrightnak a jeruzsálemi korszakban fel kellett mutatni egy bibliai szempontból releváns anyagot, különben anyagi forrásai, a szükséges támogatások elapadtak volna. Az amerikai közvélemény a bibliai tradíciók hitelességének bizonyítását várta, és Albrightot Jeruzsálemben is elkötelezett, a bibliai szövegben megfogalmazott történeti állításokban nem kételkedő emberek vették körül,<sup>29</sup> például Albert T. Clay, aki egy időben a Society of Biblical Literature elnökeként is szolgált.<sup>30</sup> Korai olvasmányait sem vetkőzhette le teljesen, ezek metodista lapok voltak, melyek az archeológiai felfedezéseket a Biblia ismételt érdekessé tétele érdekében mutatták be; egyetemi pályája vége felé pedig előfordult, hogy tanítványai teológiai téren dogmatikusnak tartották.<sup>31</sup> Albright kivételes képességei és eredményei vitán felül állnak, így ő elődeinél sokkal professzionálisabban tárta fel művét a széles közvélemény előtt. Megdöbbentő, de egyik legismertebb, először 1942-ben megjelent műve, az „Archaeology and the Religion of Israel” új előszóval még 2006-ban is élt meg utánnyomást!<sup>32</sup> Ezzel a kötettel, ami Albright további könyvei<sup>33</sup> mellett kiegészült G. E. Wright Biblical Archaeology című munkájával is,<sup>34</sup> az eredeti cél teljesülni látszott: a Biblia visszakerült – immár tudományos kontextusban is – a modern társadalom privilegizált helyére.<sup>35</sup>

De ahhoz, hogy a bibliai régészet átfogó módon ismertséget kapjon, kellett más is: egy iskola. Albright harminckét éven át tanított Baltimore-ban, a Johns Hopkins University-n (1926–1958), és ötvenhét PhD hallgató témavezetője volt.<sup>36</sup> Az Albright-életmű igazi közvetítője azonban nem az egyetem, hanem a Biblical Colloquium zárt közössége lett. A csoport 1950-ben, hálaadás hétvégéjén tartotta első találkozását, nyolc résztvevővel. Mindenkit G. Ernest Wright hívott meg erre a találkozóra, ami különleges folyamatot indított el, gyakorlatilag szétszórták egymás között a feladatokat. Ide senki nem jelentkezhetett, bekerülni csak meghívással lehetett. Albright tanítványai irányították a kor angol nyelvterületen legmeghatározóbb két folyóiratát, D. N. Freedman volt 1955–1959 között a Journal of Biblical Literature szerkesztője, G. E. Wright pedig a Biblical Archaeologist alapítója (1938), és utána hosszú ideig szerkesztője, emellett szoros kapcsolatot alakítottak ki a Harper’s és a Doubleday kiadókkal, ami lendületet adott az angol nyelvű biblikus tudományművelésnek.<sup>37</sup> Ez a közösség misszióként fogta fel tevékenységét, számukra a Biblia értelmezése átfogó ügy volt, küldetés. Nekik köszönhetjük az Anchor Bible kommentársorozatot, aminek azóta több kötete már újraírásra is

került,<sup>38</sup> ami önmagában is jelzi, hogy az alapítókat meszse túlélte vállalkozásuk. A kommentársorozat mellett két monográfia játszott meghatározó szerepet. (1) B. W. Anderson: Understanding the Old Testament, ami eddig öt kiadást-átdolgozást élt meg, hosszú évtizedeken át a legtöbb amerikai protestáns teológus számára az első lépést jelentette a bibliatudománnyal való ismerkedés során. (2) John Bright-ra hárult Izrael történetének megírása. Ez a kötet (2. kiadása magyarul is megjelent<sup>39</sup>) az egyes számú történeti referenciamunkává vált. Átfogó kommentársorozat, tankönyvek, referenciamunkák: ez Albright iskolájának mérlege. Ezt az örökséget máig sem sikerült túlszárnyalni. Ez a közösség, ahogy azt kritikusai megjegyzi, lényegében uralni kezdte az amerikai biblikus gondolkodást: Albright tanítványai kerültek a meghatározó egyetemi katedrákra, az ő műveik szolgáltak tankönyvként a szemináriumokban, az általuk jegyzett kommentársorozat kapta a legerőteljesebb kiadói támogatást. Szubjektív tapasztalatok alapján ezek az észrevételek nem alaptalanok; e sorok írója az 1990-es években tanult az Egyesült Államokban. Tantervünk, tankönyveink mindenben igazodtak az amerikai gyakorlathoz. Bevezetéstant B. W. Anderson monográfiájából, Izrael történetét J. Bright könyvéből tanultunk, az epigráfia alapjait F. M. Cross publikációiból, a régészet gerincét, valamint a bibliai teológia főtémáit G. E. Wright könyveiből; az exegézishez pedig a D. N. Freedman által szerkesztett „The Anchor Bible” kötetét használtuk. Kiváló anyag volt. Furcsa belegondolni azonban, hogy ők mindannyian egyazon iskolához tartoztak, mind Albright tanítványai voltak.

## Módszertani megújulások

A bibliai régészet a 19–20. század fordulóján csakúgy, mint az első világháború után (amikor Palesztina brit mandátumterület lett) bibliai helyekre, jelentős városokra koncentrált,<sup>40</sup> és nem törekedett arra, hogy a bibliai tudománytól függetleníse magát. Ugyanakkor folyamatosan fejlődött módszertanában, elkezdődtek a nagy terepbejárások (*survey*) is – ezen a téren Nelson Glueck transzjordániái munkáját máig példa értékűnek tartjuk.<sup>41</sup> A második világháború óta a térség archeológiai kutatásait meghatározza a politikai környezet, hisz a Bibliából ismert települések jelentős része a Jordán nyugati oldalán, a Palesztin Hatóság mindössze egy kisebb magyar megyéni területén fekszik. Az itt folyó ásatások fél évszázada viták kereszttüzében állnak.<sup>42</sup> Ettől függetlenül Izraelben, Jordániában és a nyugati-parti területeken az ásatások folyamatosak voltak az elmúlt évtizedekben is, tankönyvvé váló monográfiák jelentek meg Albright és Wright már említett művei mellett Yohanan Aharoni (1978), majd Amihai Mazar (1990) tollából, hogy csak a legismertebb és legszélesebb körben használt, mára klasszikussá vált könyveket említsük.<sup>43</sup>

A 20. század egyik legkiválóbb archeológusa a brit Kathleen Kenyon volt. Magára az archeológiai adatra, a feltárás eredményére koncentrált; nem volt teológus, nem is kellett, hogy bibliai szövegek foglalkoztassák. Ezzel együtt is igaz azonban, hogy összefoglaló művében bőven találkozunk bibliai utalásokkal. Ez a kötet „The Bible and Recent Archaeology” címen a szerző halála évében

(1978) jelent meg, második kiadása P. R. S. Moorey-nak köszönhetően jelentős bővítéssel esett át (1987). Kenyon munkáját nem irányította a bibliai anyag, nem foglalkozott azzal, hogy van-e a feltárási eredményekhez kapcsolható bibliai párhuzam, vagy nincs – ha talált ilyet, közölte. Kiemelkedő munkát végzett Jerikóban és Jeruzsálemben folytatott ásatásai során, sztratigráfiai megfigyelései napjainkig meghatározóak, annak ellenére, hogy hagyatékának egy része máig sem került feldolgozásra (irattára mai napig kutatás alatt áll).<sup>44</sup> Kenyon 1950-es, '60-as években végzett munkáján már látszik, hogy a „bibliai régészet” korszaka túljutott csúcspontján.<sup>45</sup> A régészeti kutatás egyre inkább specialistákat igényelt, ami maga után vonta az elsősorban teológiailag képzett biblikus tudósok háttérbe szorulását is.

A korai kutatók szándéka tiszta (szerettek volna mindent megtudni az adott térség kultúrájáról), de módszertanuk fájdalmasan elégtelen volt. Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a kutatók felismerjék a talaj rétegeinek jelentőségét, építészeti jellegzetességek mentén haladtak, falak vonalát követték, házakat, termeket ástak ki,<sup>46</sup> a föld pedig lényegében egy akadálnak számított, amit el kellett hordani ahhoz, hogy az „érdekes” anyag előkerülhessen. A publikáció nem is lehetett más, mint épületraaj és tárgyak ismertetése. Petrie és Albright munkája nyomán aztán felismerték a koherens kerámiatipológia szerepét, aminek eredményeként a kultúráról a kronológia felé fordult a figyelem. A következő lépés volt a háló-rendszer (5x5 méteres négyzetekre osztott feltárási terület) kialakulása, majd a sztratigráfia, vagyis a talajrétegek elkülönítésének szempontja, ma pedig minden kosár elmozdított föld átrostálásra kerül. Általánosságban elmondható, hogy a két háború között már világosak voltak a hiányosságok, ebben az időszakban finomodtak a módszerek, a harmincas-negyvenes évektől kezdve a feltárási naplók (melyek oly izgalmas olvasmányok voltak valamikor, hisz milliónyi megjegyzést, észrevételt rögzítettek!) átadták helyüket a technikai részletekre fókuszáló adatrögzítő lapoknak. Új jellegzetességként megjelentek a specialisták (botanikai szakemberek, csontspecialisták, stb.), akik egy-egy részterület, részletkérdés tisztázásába kapcsolódtak be.<sup>47</sup> A múlt század utolsó negyedében egy hangsúlyeltolódás történt még: ettől kezdve általánossá vált a regionalitás szempontjának hangsúlyozása,<sup>48</sup> a feltárások során egy-egy térség folyamatait igyekszik nyomon követni a kutatás. A korai regionális terepbejárások (*survey*) célja a feltárandó területek kiválasztása és tell-ek azonosítása mellett egy átfogó kép kialakítása volt. Ma egy-egy régió belül a települések kapcsolatrendszerének meghatározása a cél.

### Izraeli régészet, palesztinai régészet

Az eddigiekben olyan kutatókról esett szó, akik Palesztinára feltárandó területként tekintettek, nem pedig hazájukként. Ez a kép szükségszerűen torz. A mai érdeklődők nem hagyhatják figyelmen kívül azt, hogy ami Európából vagy Amerikából nézve bibliai táj, az a helyszínen népek szülőföldje. Haza. Épp ezért kell legalább egy pillantást vetni az izraeli régészet korai szakaszaira is,

megjegyezve, hogy a Jordán keleti oldalán is átfogó munka zajlik, és Jordániában is kialakult a régészeti kutatás saját, belső intézményrendszere.

Bár eltérő motivációk hajtották, az izraeli Yigael Yadin, hasonlóan Albrighthoz, meghatározó volt a 20. század közepének archeológusi szemléletmódjának kialakításában, őt is nyugodtan sorolhatjuk a „bibliai régészet” művelői közé. Számára teljesen elfogadható volt, hogy egyetlen bibliai vers – 1Kir 9,15 – segítségével azonosítottak és datáltak maradványokat, ennek eredményeként épült fel a „salamoni birodalmat” leíró régészeti koncepció, ami megnyitotta az utat az évtizedeken át meghatározó „salamoni” építészeti és birodalom-koncepció propagálása előtt. Yadin (1917–1984) életútja páratlan volt, katonaként az izraeli védelmi erők főparancsnokságáig jutott,<sup>49</sup> politikusként a Knesszetig és a miniszterelnök-helyettesi székig, a kettő között pedig kitörölhetetlen nyomot hagyott az izraeli régészetben. 1956-ban a zsidó tudományok művelése terén elért eredményeiért megkapta Izrael legmagasabb állami kitüntetését, az Izrael-díjat.<sup>50</sup> Mások mellett Maszadán, Hácórban, Megiddóban, Qumrán térségében, Júda pusztájában vezetett meghatározó ásatásokat.

Az izraeli archeológia korai korszaka 1967-ig tartott.<sup>51</sup> Ebben is végigkövethető a hőskorszak minden szépsége és árnyoldala. Fentebb már szó esett néhány tudományos társaságról, ezek közé sorolható a helyi Jewish Palestine Exploration Society is, aminek névviselése hű lenyomata az izraeli régészeti felfogás átalakulásának. Izrael állam megszületését követően a társaság egyik konferenciáján felolvasták Ben Gurion levelét, aki kijelentette: a „Palesztina” szó használata ebben a kontextusban értelmetlen, mivel ilyen földrajzi név egyszerűen nem létezik.<sup>52</sup> A szervezet ma is működik, Israel Exploration Society (IES) néven. Évenkénti konferenciáikon vezető izraeli politikusok tették tiszteletüket, államfők, miniszterelnökök és miniszterek voltak állandó vendégeik a hatvanas években, beszédek tartottak, melyeket közzé is tettek.<sup>53</sup>

Az izraeli régészet az 1980-as évekre mindenestül túljutott a bibliai régészet korszakán. Ekkorra már kétszáz körül volt az aktív régészek száma Izraelben, akik vagy valamelyik egyetem kötelékében, vagy egy múzeum kereite között, esetleg a régészeti hatóság (Department of Antiquities) alkalmazottjaként dolgoztak. Az ásatás tisztán professzionális, technikailag kidolgozott folyamattá vált, és ekkorra vezető kutatók között is akadt, aki a lassítás szükségességére hívta fel a figyelmet. Kevesebb feltárás kellene, írta David Ussishkin, egy-egy tell-nek legfeljebb a felét kellene feltárás alá vonni, és ugyanez vonatkozik a különböző épületekre, épületcsoportokra is. A megőrzött részekben a következő, nyilván jobb technikai lehetőségekkel rendelkező nemzedék ellenőrizhetné a korábbi feltárók eredményeit; a sztratigráfiai kutatás elégtelen adatrögzítés esetén teljes ellenőrizhetetlenséggel jár. Amit egyszer elmozdítottak, az soha többé nem fog ugyanúgy elhelyezkedni – kizárt, hogy egy tárgy újra *in situ* legyen.<sup>54</sup>

Izraelben a régészet a földhöz tartozás érzetének kialakításában nagyon fontos szerepet játszott,<sup>55</sup> és ez rányomta bélyegét a kutatási eredmények értékelésére is. Az Israel Exploration Society 14. konferenciáján, ami 1958-ban zajlott, például nagy vita alakult ki az izraeli régészet két meghatározó figurája között az izraeli letelepedés kapcsán.



Yadin Józsué elbeszélését látta igazoltnak, amivel lényegében Albright nyomába lépett, a másik meghatározó alak, Y. Aharoni viszont Bír 4–5-re tekintett meghatározó szövegeként, melyben nem a mindent elsöprő józsuéi hadak képe köszön vissza. Ez a vita, legalábbis a mai kritikusok ezt róják fel, néha meglehetősen erőteljes kifejezések kíséretében, felfogható egy modern állam eredetmítoszána a történelem keretei közé emeléseként.<sup>56</sup> Ismét csak azt kell mondanunk: ne legyünk igazságtalanok, ha így is volt, a szándék akkor is érthető. Egy fiatal állam sikeréhez szükséges előfeltétel, hogy polgárai kötődjenek hozzá. Ezzel elértünk egy fontos dilemmához, az izraeli kutatási eredmények politikai vetületéhez. Napjainkban internetes platformokon (melyeket most szándékosan nem idézünk!) folynak a kapcsolódó viták, de a jelenség, mint oly gyakran, most sem új. 1931 szeptemberében egészen a londoni alsóházig gyűrűzött egy ezzel összefüggésbe hozható vita. 1922-től kezdődően kezdték gyűjteni és használni a héber földrajzi neveket Palesztina-térképeken, ez viszont érzékenységet sértett, és az ősi, de századokra elfeledett településnevek politikai keretbe kerültek: használhatóak-e újra felfedezett bibliai földrajzi nevek modern térképeken? Az ellenzők szemében ezek nem bibliai, hanem zsidó nevek...<sup>57</sup>

Bizonyos fokig minden ország politikusai alakítják nemcsak a jövőt, de a múltat is. Egy-egy történelmi esemény vagy szereplő, mely egy adott politikai kurzus ideológiájában és retorikájában valami miatt fontos, felértékelődik; aztán ezek a korszakok ki is kophatnak, a kollektív emlékezet, vagy egy jelentős változás lecséri, kiiktatja őket.<sup>58</sup> Magyarországon az elmúlt száz évben többször változott az ünnepek sora, és lett a mindennapi terminológiában vörös terrorból dicsőséges Tanácsköztársaság, majd véres anarchia, a felszabadulásból pedig megszállás. Ez nem magyar, és nem is közép-európai jelenség. Az 1920-as években Egyiptomban a hivatalos diskurzusban a fáraók korától kezdődően a kontinuitást igyekeztek hangsúlyozni, mely a hellén, a római és az arab koron át ívelt a nagy háború lezárásáig, az (akkori) jelenig. Nasszer idején, a hatvanas években viszont a fáraók korától igyekeztek elfordulni, és az arab nacionalizmus került előtérbe. Az őt követő Szadat elnöksége során viszont (1970-től) nemcsak az Izraellel történt megbékélés, a Szovjetuniótól való távolodás és ezzel párhuzamosan az USA felé mutatott közeledés jelentett komoly változást a politikában (1978-ban M. Beginnél közösen Szadat Nobel-békedíjat kapott), de a távoli múlt megítélése is átalakult. A figyelmet tudatosan fordították ismételen a fáraók kora felé, amit csak kiemelt, hogy amikor II. Ramszesz múmiáját restaurálási, konzerválási-vizsgálati céllal Párizsba szállították, nemcsak érvényes egyiptomi útlevelel rendelkezett, de államfőknek kijáró katonai tiszteletadásban is részesült.<sup>59</sup> Három évezreddel a halála után.

### A folytatás...

Ha a „bibliai régészet” kifejezéssel találkozunk, mindannyiunk előtt megjelenik egy színes kép. Ha csak alkalmi látogatók vagyunk ezen a területen, talán valamelyik nemzetközi tudományos ismeretterjesztő folyóirat címlapja, ha történetesen kicsit magasabb szinten követjük a

kutatást, talán a világ valamelyik vezető múzeumának gyűjteménye villan elénk. Ezek a múzeumi gyűjtemények már bő két évszázada gyarapodnak, és ugyan az igazi nagy beszerzések korszaka, amikor ókori szobrokat, vagy esetenként frízeket lehet kézen-közön Európába szállítani, és jobb esetben múzeumban, rosszabb esetben közterületen, vagy magángyűjteményekben elhelyezni, véget ért, de a gyarapodás nem állt meg. Az ókor csodái megragadják az európai fantáziát. A régészet, különösen ha a bibliai jelzőt is odabiggyesztjük elé, eladható. Ez nem mindig előnyös azok számára, akik ragaszkodni próbálnak a tudományos igényesség írott és íratlan szabályaihoz.

A régészeti kutatásokat változatos ideológiai köntösökben használták az elmúlt száz évben, és a Szentírás értelmezését is mindig torzítja, ha megjelenik egy normává váló, majd dogmává merevedő megközelítési mód, amiről követői kijelentik, hogy így kell magyarázni a bibliai szöveget, ez az értelmezés legitím módja. Ne legyünk igazságtalanok: nagy hatású kutatók tanítványai ezt a csapdát nehezen kerülik el. Az Ószövetség-tudomány, ószövetségi teológia hetvenes évekbeli módszertani megújulásának köszönhetően azonban mindenki számára világossá vált, vagy világossá kellett volna válnia, hogy a bibliai szövegek magyarázatának soha nem lehet csak egy legitím módja.<sup>60</sup> A történelmi összefüggések figyelmen kívül hagyása komolytalanná teszi az exegézist, viszont a történelmi kérdések tisztázásának igénye nem lehet kizárólagos. Magyar teológusok számára talán G. von Rad máig ható befolyása miatt tűnik egyértelműnek, hogy az Ószövetség centrumában a történelmet kezében tartó Isten áll; ez viszont nekünk sem jelentheti azt, hogy az ebből fakadó történelmi orientáció írásmagyarázatunkban kizárólagos igényrel léphetne fel.

A mai Izraelben vagy Jordániában járva egyre nagyobb fantáziára van szükség, ha az ókori világot próbáljuk magunk elé képzelni. Modern városok, autópályák, megnőtt népsűrűség, beépített területek veszik körül a látogatót. Ugyanakkor a régészeti kép egyre színesebb, bár még mindig rendkívül hézagos. Írásunkban nem lépünk át a jelen régészeti vitáiba, a kutatás első évszázadából villantottunk csak fel néhány jelenetet. Ma, ha akarunk, egy-egy régészeti parkban végigsétálhatunk az ókori utcán, beléphetünk az egykori kapun, rácsodálkozhatunk a használati tárgyakra, vagy digitális technikák segítségével nézhetünk körül. Ugyanakkor még mindig vannak azonosítatlan települések, és az is igaz, hogy a rengeteg megmozgatott erőforrás ellenére sem tárult fel előttünk Dávid városa. Alapvetően mégis optimisták lehetünk. A palesztinai régészeti kutatásoknak számunkra az a lényege, hogy általuk jobban érthetjük a Szentírást, a szövegek kontextusát. Nem akarunk régészeti bizonyítani semmit, és már nem azért kutatunk, hogy illusztráljunk. Ha valami pozitív megerősítést ad, örülünk. Ha nem ad, az is fontos információ. A cél a megértés.

A bibliai régészet, tetszik vagy nem, de mögöttünk van. Egy korszak volt a kutatásban, amit nevezhetünk aranykorának is. A Közel-Keleten folyó mai régészeti feltárásokra ez az elnevezés csak szűkített értelemben használható. A „bibliai régészet” jó kifejezés, ha földrajzi és kronológiai szűkítésként használjuk az előkerült adatok vonatkozásában: jelölhetjük így azt a leletgyűjtést, ami a tágan vett

palesztinai térségből, a késő bronzkortól a kora római korig terjedő időszakból került elő. De ez sem igazán szerencsés, a szelektivitás miatt: mi azokra az adatokra vagyunk kíváncsiak, melyek egy adott földrajzi területről, és adott korszakból, régészeti feltárások segítségével került elő. Ezek szerint Jeruzsálem Kr. e. 8. századi rétege a „bibliai régészet” tárgykörébe tartozik, a muszlim város viszont már nem... Elképzelhetetlen, hogy a térség bibliai korszakokra datálható régészeti adatait ne hozzuk összefüggésbe a Bibliával, történeti háttérrel, történeti dokumentumokkal. Ez kétségtelenül érzelmi kérdés a Biblia iránt elkötelezett magyarozók, vagy az izraeli régészek számára, ugyanakkor nem jelentheti más korszakok negligálását sem.<sup>61</sup>

Ez a sok megfontolás az aranykor optimista hozzáállásához képest talán unalmasabbá teszi tárgyunkat a külső szemlélő számára. Mégis, ezen a tudományterületen az elmúlt másfél évszázad bőven okot ad a visszafogottságra – a régészeti adatokat pedig sokféleképp lehet prezentálni. Mi egyszerűen korrekt módon szeretnénk használni őket a Biblia magyarozata során.

*Hodossy-Takács Előd*

#### BIBLIOGRÁFIA

- ABU EL-HAJ, N.: *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- AHARONI, Y.: *The Archaeology of the Land of Israel*. Westminster Press, 1982.
- ALBRIGHT, W. F.: *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*. Johns Hopkins University Press, 1940.
- ALBRIGHT, W. F.: *The Archaeology of Palestine*. Penguin Books, 1949.
- ALBRIGHT, W. F.: *History, Archaeology and Christian Humanism*. New York, McGraw Hill, 1964.
- ALBRIGHT, W. F.: *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. New York, Athlone Press, 1968.
- ALBRIGHT, W. F.: *Archaeology and the Religion of Israel (OTL)*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.
- AL-MUQADDASI, M. A.: *Description of Syria, including Palestine / by Mukaddasi*. Translated from the Arabic and annotated by Guy Le Strange. London, Palestine Pilgrims' Text Society, 1896.
- AMIRAN, R.: *Ancient Pottery of the Holy Land. From Its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1970.
- BALLAGI, M.: Mesa, Moab királyának diadaloszlopa. In: *A M. T. Akadémia évkönyvei – tizenharmadik kötet, VIII. darab*. Pest, 1872, 1–19.
- BARTLETT, J. R.: What has Archaeology to do with the Bible - or Vice Versa? In: uő. (ed.): *Archaeology and Biblical Interpretation*. London, Routledge, 1997, 1–19.
- BRIGHT, J.: *Jeremiah (AB 21)*, 1965.
- BRIGHT, J.: *Izrael története*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1977.
- BRUEGGEMANN, W.: Old Testament Theology, in: LIEU, J. M. – ROGERSON, J. W. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 675–697.
- CLAYTON, Ph. – SIMPSON, Z. (ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- GITIN, S. (ed.): *The Ancient Pottery of Israel and its Neighbors from the Iron Age Through the Hellenistic Period*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 2015.
- GLUECK, N.: Explorations in Eastern Palestine. Vol. 1–4 (*ASOR* 14; 15; 18–19; 25–28), New Haven, 1933–1951.
- GLUECK, N.: *The Other Side of the Jordan*. Eisenbrauns, 1970.
- GOLDZIHNER, I.: Palesztina ismeretének haladása az utolsó három évtizedben, in: GYULAI, P. (szerk.): *Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből*, 13/3 (1885). Ismét megjelent: in GOLDZIHNER, I.: *A zsidóság lényege és fejlődése*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2000, 181–242.
- GOLDZIHNER, I.: Mit nyerhetünk a beduin életismerete által az Ótestamentum megértésére nézve?, in: uő: *A zsidóság lényege és fejlődése*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2000, 243–248.

- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Budapest, Kréné, 2008.
- IVANCSÓ, I.: *Eteria útikalauzja*. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1996.
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*. Budapest, L'Harmattan, 2011.
- KENYON, K. M.: *The Bible and Recent Archaeology*. Atlanta, John Knox Press, 1978; Átdolgozott kiadás (P. R. S. Moorey), Atlanta, John Knox Press, 1978.
- KLETTER, R.: *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*. London, Equinox, 2006.
- KUKLICK, B.: *Puritans in Babylon. The Ancient Near East and American Intellectual Life, 1880–1930*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- LEVY, T. E. (ed.): *Historical Biblical Archaeology and the Future. The New Pragmatism*. London, Equinox Publishing Ltd., 2010.
- LONG, B. O.: *Planting and Reaping Albright*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.
- LUNDBOM, J. R.: *Jeremiah 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary (vol. 2., AB 21B)*. New York, NY: Doubleday, 2004.
- LUNDBOM, J. R.: *Jeremiah 37–52: A New Translation with Introduction and Commentary (vol. 3., AB 21C)*. New York, NY: Doubleday, 2004.
- LUNDBOM, J. R.: *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary (vol. 1., AB 21A)*. New York, NY: Doubleday, 2009.
- Magyar Larousse Enciklopédia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.
- MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 BCE*. Doubleday, 1990.
- MELMAN, B.: *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918. Sexuality, Religion and Work*. London, Macmillan, 1992.
- MONTGOMERY, J. A. – GRICE, E. M.: „In Memoriam Albert T. Clay.” In: *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925), 289–300.
- POCOCKE, R.: *A Description of the East, and Some Other Countries*. London, W. Bowyers, 1743–1745 (Vol. 1.: Observations on Egypt, 1743; Vol. 2.: Observations on Palestine, Syria, Mesopotamia, Cyprus and Candia, 1745).
- PRAG, K.: *Re-Excavating Jerusalem. Archival Archaeology*. Oxford, Oxford University Press, 2018.
- REICH, R.: *Excavating the City of David. Where Jerusalem's History Began*. Israel, Israel Exploration Society, 2011.
- RENFREW, C. – BAHN, P.: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- ROBINSON, E. – SMITH, E.: *Biblical Researches in Palestine, and in the Adjacent Regions (in two volumes)*. Boston, Crocker and Brewster, 1856, 1860.
- SILBERMAN, N. A.: Nationalism and Archaeology. In: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 4. Oxford, Oxford University Press, 1997, 103–112.
- SILBERMAN, N. A.: Yadin, Yigael. In: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 5. Oxford, Oxford University Press, 1997, 367–368.
- TOOMBS, L. E.: The Development of Palestinian Archaeology as a Discipline, *BA* 45/2 (1982), 89–91.
- USSISHKIN, D.: Where is Israeli Archeology Going?, in: *BA* (1982), 93–95.
- VARGA, ZS.: *Az ókori keleti népek művelődéstörténete, különös tekintettel a Bibliára*. Református Egyházi Könyvtár XII-XIII. kötet. A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa, 1915, 1918.
- WARREN, CH.: *Underground Jerusalem. An Account of Some of the Principal Difficulties Encountered in its Exploration and the Results Obtained. With a Narrative of an Expedition Through the Jordan Valley and a Visit to the Samaritans*. London, Richard Bentley, 1876.
- WRIGHT, G. E.: *Biblical archaeology*. Philadelphia, The Westminster Press, 1957 (2. bővített kiadás, 1962; rövidített, tankönyvi kiadás: 1960).

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Pl. IVANCSÓ, I.: *Eteria útikalauzja*. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1996.
- <sup>2</sup> AL-MUQADDASI, M. A.: *Description of Syria, including Palestine / by Mukaddasi*. Translated from the Arabic and annotated by Guy Le Strange. London, Palestine Pilgrims' Text Society, 1896.

- <sup>3</sup> GOLDZIHÉR, I.: Palesztina ismeretének haladása az utolsó három évtizedben, in: GYULAI, P. (szerk.): *Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből*, 13/3 (1885); Ismét megjelent: in: oö.: *A zsidóság lényege és fejlődése*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2000, 181–242.
- <sup>4</sup> GOLDZIHÉR: Palesztina ismeretének haladása, 5.
- <sup>5</sup> Transzjordániai utazók bővebb listája bibliográfiával: HODOSSY-TAKÁCS: Moáb, 12.
- <sup>6</sup> A társaság alapításához kapcsolódó néhány dokumentum online elérhető, lásd: [https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=#0v=onepage&q&f=false](https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=#0v=onepage&q&f=false) (elérés: 2019.11.03).
- <sup>7</sup> A társaság alapításához kapcsolódó néhány dokumentum online elérhető, lásd: [https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=#0v=onepage&q&f=false](https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=#0v=onepage&q&f=false) (elérés: 2019.11.03).
- <sup>8</sup> ROBINSON, E. – SMITH, E.: *Biblical Researches in Palestine, and in the Adjacent Regions (in two volumes)*. Boston, Crocker and Brewster, 1856, 1860.
- <sup>9</sup> GOLDZIHÉR: Palesztina ismeretének haladása, 7.
- <sup>10</sup> A társaság alapításához kapcsolódó néhány dokumentum online elérhető, lásd: [https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=#0v=onepage&q&f=false](https://books.google.hu/books?id=BZ1eAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=#0v=onepage&q&f=false) (elérés: 2019.11.03).
- <sup>11</sup> GOLDZIHÉR: Palesztina ismeretének haladása, 14–19.
- <sup>12</sup> GOLDZIHÉR: Palesztina ismeretének haladása, 33–44.
- <sup>13</sup> Lásd a PEFQS első számát, ami online is szabadon elérhető: <https://archive.org/details/quarterlystateme01pale/page/n9> (elérés: 2019.11.03.).
- <sup>14</sup> GOLDZIHÉR: Palesztina ismeretének haladása, 51–56; az „Underground Jerusalem” ma már online is elérhető: <https://archive.org/details/undergroundjerus00warrooft> (elérés: 2019. 11. 03); WARREN, CH.: *Underground Jerusalem. An Account of Some of the Principal Difficulties Encountered in its Exploration and the Results Obtained. With a Narrative of an Expedition Through the Jordan Valley and a Visit to the Samaritans*. London, Richard Bentley, 1876.
- <sup>15</sup> MAZAR: *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 BCE*. Doubleday, 1990., 480.
- <sup>16</sup> REICH, R.: *Excavating the City of David. Where Jerusalem's History Began*. Israel, Israel Exploration Society, 2011., 56–66.
- <sup>17</sup> A méltán híres Mesa-felirat első magyar fordítása 1872-ben jelent meg (BALLAGI, M.: Mesa, Moab királyának diadaloszlopa. In: *A M. T. Akadémia évkönyvei – tizenharmadik kötet, VIII. darab*. Pest, 1872, 1–19), mindössze négy évvel a felirat felfedezése, és két esztendővel annak publikálása után.
- <sup>18</sup> Lásd: GOLDZIHÉR, I.: Mít nyerhetünk a beduin életismerete által az Ótestamentum megértésére nézve?, in: oö.: *A zsidóság lényege és fejlődése*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2000, 243–248.
- <sup>19</sup> MAZAR: *Archaeology*, 11.
- <sup>20</sup> Módszertani kérdésekhez lásd RENFREW, C. – BAHN, P.: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- <sup>21</sup> A kerámia-analízis alapműve: AMIRAN, R.: *Ancient Pottery of the Holy Land. From Its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1970; újabbban: GITIN, S. (ed.): *The Ancient Pottery of Israel and its Neighbors from the Iron Age Through the Hellenistic Period*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 2015.
- <sup>22</sup> Definíció: *Magyar Larousse Enciklopédia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.
- <sup>23</sup> Ehhez lásd BARTLETT, J. R.: What has Archaeology to do with the Bible - or Vica Versa? In: oö. (ed.): *Archaeology and Biblical Interpretation*. London, Routledge, 1997, 1–19.
- <sup>24</sup> TOOMBS, L. E.: The Development of Palestinian Archaeology as a Discipline, *BA* 45/2 (1982), 89–91, 89.
- <sup>25</sup> Magyar nyelven Albrightról: KARASSON, I.: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*. Budapest, L'Harmattan, 2011, 46, 79–80, 82, 84–85, 91, 96, 151–152, 170–178, 181, 191, 241.
- <sup>26</sup> LONG, B. O.: *Planting and Reaping Albright*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1997, 44.
- <sup>27</sup> LONG: *Planting and Reaping Albright*, 112–114.
- <sup>28</sup> LONG: *Planting and Reaping Albright*, 114–116. Ma a „Biblical science” gyakran vitatott terminusa alapvetően a természettudományok és a bibliai világkép harmonizálására irányuló törekvéseket takarja. A huszadik század elején a fogalmat alapvetően azokra a kísérletekre használták, melyek a Biblia jobb megértését voltak hivatottak tudományosan megalapozni, körülbelül azt jelentette tehát, amit ma szentírásstudománynak nevezünk. Napjaink angol szóhasználatában a „science” szó jelző nélkül a természettudományokat takarja. A vallás és a tudomány átfogó problémájához lásd: CLAYTON, Ph. – SIMPSON, Z. (ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- <sup>29</sup> LONG: *Planting and Reaping Albright*, 118–120.
- <sup>30</sup> 1920-ban tartott elnöki beszédének címe: „A Recent Journey through Babylonia and Assyria” (<https://www.sbl-site.org/SBLpresidents.aspx>; elérés: 2019. 11. 01.); nekrológja teljes áttekintést ad munkájáról, MONTGOMERY, J. A. – GRICE, E. M.: „In Memoriam Albert T. Clay.” In: *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925), 289–300.
- <sup>31</sup> KUKLICK, B.: *Puritans in Babylon. The Ancient Near East and American Intellectual Life, 1880–1930*. Princeton, Princeton University Press, 1996, 186.
- <sup>32</sup> ALBRIGHT, W. F.: *Archaeology and the Religion of Israel (OTL)*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.
- <sup>33</sup> *From the Stone Age to Christianity* (1940), *The Archaeology of Palestine* (1949); *History, Archaeology and Christian Humanism* (1964); *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (1968).
- <sup>34</sup> WRIGHT, G. E.: *Biblical archaeology*. Philadelphia, The Westminster Press, 1957 (2. bővített kiadás, 1962; rövidített, tankönyvi kiadás: 1960).
- <sup>35</sup> LONG: *Planting and Reaping Albright*, 146.
- <sup>36</sup> KUKLICK: *Puritans in Babylon*, 186.
- <sup>37</sup> LONG: *Planting and Reaping Albright*, 10–16.
- <sup>38</sup> John Bright Jeremiás-kommentárja a sorozat 21. köteteként 1965-ben jelent meg (BRIGHT 1965), Jack Lundbom jegyzi az újrírta, három kötetes kommentárt (LUNDBOM 2004–2009).
- <sup>39</sup> BRIGHT, J.: *Izrael története*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1977.
- <sup>40</sup> Van, aki a korszak régészeti irányultságában a bibliai orientációt épp azért tartja problémásnak, mert ez a paradigma alapvetően határozta meg, hogy hol kezdődjenek ásatások, és a kutatások mely korszakokra fókuszáljanak. Ennek negatív hatása a keresztesek kora utáni időszak elhanyagolása. KUKLICK: *Puritans in Babylon*, 194.
- <sup>41</sup> Lásd: GLUECK, N.: *Explorations in Eastern Palestine. Vol. 1–4*. New Haven, 1933–1951.; GLUECK, N.: *The Other Side of the Jordan*. Eisenbrauns, 1970.
- <sup>42</sup> Ezt a kérdéskört jelen tanulmány részleteiben nem tárgyalja. Hétköznapi szinten a problémáról legújabbban lásd Maya Margit 2019. májusi cikkét a The Jerusalem Post-ban: *Palestinian Authority: Israeli Archaeological Digs in West Bank a 'Crime'* (online: 2019.05.22., 22:08; elérés 2019.05.30.).
- <sup>43</sup> Wright munkája rövidített, olcsóbb, 1960-as kiadásában vált elterjedt tankönyvvé. Aharoni monográfiája (הארציאולוגיה של ארץ ישראל) 1982-ben, A. F. Rainey fordításában megjelent angol kiadásának köszönhetően terjedt el. AHARONI, Y.: *The Archaeology of the Land of Israel*. Westminster Press, 1982.
- <sup>44</sup> A Kenyon-hagyaték Jeruzsálemre vonatkozó részének új feldolgozása: PRAG, K.: *Re-Excavating Jerusalem. Archival Archaeology*. Oxford, Oxford University Press, 2018.
- <sup>45</sup> LEVY, T. E. (ed.): *Historical Biblical Archaeology and the Future. The New Pragmatism*. London, Equinox Publishing Ltd., 2010. A kötet tanulmányai a technikai részletekhez adnak eligazítást.
- <sup>46</sup> REICH: *Excavating the City of David*, 56.
- <sup>47</sup> TOOMBS: *The Development of Palestinian Archaeology*, 89–91.
- <sup>48</sup> USSISHKIN: *Where is Israeli Archeology Going?*, in: *BA* (1982), 93–95, 94.
- <sup>49</sup> IDF Chief of Staff, 1949.
- <sup>50</sup> Y. Yadin életének régészeti-tudományos hangsúlyait foglalja össze SILBERMAN, N. A.: Yadin, Yigael. In: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 5. Oxford, Oxford University Press, 1997, 367–368.
- <sup>51</sup> KLETTER: *Just Past?*, 314.
- <sup>52</sup> „Palestine ... a land of this name does not exist”, ehhez még hozzátette, hogy ez a terminus semmit nem jelent: „it is meaningless”. KLETTER: *Just Past?*, 314.
- <sup>53</sup> Akkori lapjuk: *Bulletin of the Israel Exploration Society*. 1933-tól 1967-ig jelent meg, az első tizenöt évfolyam *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* címen. Héber nyelvű folyóirat, angol összefoglalókkal. (<http://israelexplorationsociety.huji.ac.il/bulletin.htm>; elérés: 2019.11.04.)
- <sup>54</sup> USSISHKIN, D.: *Where is Israeli Archeology Going?*



- 55 Fontos mozgalmak kapcsolódtak ehhez, lásd: ABU EL-HAJ: Facts on the Ground, 47–59.
- 56 Vagyis, szól a kritika: „the modern nation’s origin myth was transported into the realm of history”, ABU EL-HAJ: Facts on the Ground, 104.
- 57 ABU EL-HAJ: Facts on the Ground, 85.
- 58 SILBERMAN, N. A.: Nationalism and Archaeology. In: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 4. Oxford, Oxford University Press, 1997, 103–112., 107.
- 59 KLETTER: Just Past?, 317; ez a rendhagyó eset a népszerű sajtóban is kapott publicitást (lásd pl. <https://www.thevintagenews.com/2018/01/16/ramesses-ii-passport/>; <https://www.ancient-origins.net/history-famous-people/mummy-passport-0010944>; stb.). A The New York Times 1976. szeptember 26-i számában (7. o.) adott hírt minderről, „The Mummy of Ramses II is Flown To Paris for Treatment of Decay”. Magyar nyelven: <https://mult-kor.hu/utlevelet-kellett-kesziteni-ii-ramszesz-faraonak-1974-ben-amikor-mumiajat-parizsba-szallitottak-20181017>. (Cikkek elérése: 2019.11.02.)
- 60 BRUEGGEMANN, W.: Old Testament Theology, in: LIEU, J. M. – ROGERSON, J. W. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 675–697., 681.
- 61 USSISHKIN: Where is Israeli Archeology Going?, 95.

## Jezábel halála Hnum contra Jahve – az egyiptomi-zsidó konfliktus Elephantiné szigetén

Elephantiné szigete Egyiptom déli határától nem messze található. Földrajzi elhelyezkedése alapján stratégiaileg fontos volt már a predinasztikus kortól (Kr. e. 3500) kezdve. A szigeten főként különböző katonai kolóniák állomásoztak, a késő korban arámiak vagy ahogyan magukat hívták: yehudi-ak. A zsidó jelenlét igazából a jeruzsálemi templom lerombolása (Kr. e. 587) után detektálható. A kolónia életét a hermopoliszi ill. az elephantinei papiruszok örökítik meg. Ezen kívül leírják a páska ünnepét, a templom lerombolásának történetét majd a kérést hogyan építhessék újjá a templomot. Jelen tanulmány bemutatja a zsidó kolónia megalakulásának történetét, némi betekintést nyújt mindennapi életébe, majd áttekintést ad a „Hnum-Jahve” konfliktusról, és a későbbi petíciókról. Végül felveti a kérdést, hogy vajon miért nem épülhet újjá a templom.

Elephantine Island is located not far from the southern border of Egypt. Based on its geographical location, it was strategically important from the Predynastic Age (3500 BC). There were mainly military colonies on the island, Late Aramaic or as they called themselves: Yehudi. The Jewish presence was actually discovered after the destruction of the Jerusalem temple (587 BC). The life of the colony was determined by hermopolis and. captured by elephantine papyrus. In addition, they describe the feast of the Passover, the history of the destruction of the temple, and the request for how to rebuild the temple. This study presents the history of the formation of the Jewish colony, gives some insight into daily life, and gives an overview of the „Hnum-Jahve” conflict and subsequent petitions. Finally, he wonders why the temple cannot be rebuilt.

Elephantine szigete Felső-Egyiptomban található, közvetlenül az első katarakta felett. Elephantinén jelenleg német ásátás folyik. A régészek próbálnak átfogó képet kapni erről a városról. Ez a terület magában foglalja a különböző korszakokból származó lakó- és kereskedelmi negyedeket, a religionális és az adminisztratív épületeket, az erődítményeket és a sírokat.<sup>1</sup>

A fáraók, majd később a perzsák is hasznosnak találták az Asszuán melletti szigetet, közel az első kataraktához. Az ókori egyiptomiak számára az ismert világ határa, széle volt ez a területet, melytől délre nagy kihívás volt a hajózás. Hérodotosz feljegyzésében olvashatjuk, milyen nehezen keltek át az egyiptomiak ezen az első kataraktán.<sup>2</sup> Kezdetben ez volt az elsődleges védelmi vonal délen a lehetséges hódítók ellen. A közelben kőfejtő volt, amely követ biztosított az építkezésekhez és a művészetekhez.<sup>3</sup> A sziget térségében ametiszt-, gránit- és aranybányák voltak, melyek még fontosabbá tették a szigetet. Az uralkodó osztályok több luxust igényeltek – fűszerek, füstölő (tömjén), ébenfa, egzotikus állatok bőrei, arany – a déli országokból,

amely Elephantinén haladt keresztül. Ez és a katonai erőd fontossága megnövelte évszázadokon keresztül a sziget jelentőségét.

A sziget őslakosai a korai dinasztiáktól kezdve az egyiptomiak voltak. Már a legkorábbi fázisban (Kr. e. 3000) kimutatható a jelenlétük. Ezen a területen a predinasztikus korban az egyiptomi A csoport népei éltek. A kora dinasztikus időkben az elephantinei sziget partjának legmagasabb pontján erőd volt, amely a gránit sziklára épült. Az évi áradáskor gyakorlatilag csak a sziget déli részén kiemelkedő két nagy gránit domborulatot nem lepte el a Nílus vize. Az első prehisztorikus települést a keleti gránit vonulatra identifkálják. Ezt a „keleti szigetcskét” a Nagada II-re datálják, vagy Kr. e. 3500 környékére. Itt állt egy kis szentély, mely az antilop alakú istennőé, Szateté volt. Őt a történelmi időkben Elephantine úrnőjeként tisztelték. Ennek a nyomai már a Nagada III periódusban, illetve Kr. e. 3200 körül megmutatkoztak. Az egyesítés után a kőfejtésé lett a főszerep. Valószínű, hogy ebben az időben (I. dinasztia) egy bástyás erődöt építettek a keleti

oldalán, közel a folyóparthoz. Nem sokkal később az erőd köré téglafalat is húztak.<sup>4</sup>

## A zsidó kolónia megjelenése a szigeten

Már a zsidó kolónia előtt is voltak a térségben idegen kereskedők, pl. görögök Kr. e. 589–570 között, Apriész korában. Nem maradtak fenn görög nevek, és a perzsa korra teljesen eltűnhettek a szigetről, még templomuk sem dektálható.<sup>5</sup> Hérodotosz említ görög közösségeket, kereskedőket és katonákat is, de nem lokalizálja őket specifikusan Elephantinén. A perzsák tudták, hogy az egyiptomiak „nacionalisták”.<sup>6</sup> Azért alkalmazták az arámi idegeneket Théba és egyéb déli környéken, hogy ne erősödjön meg a lázongó egyiptomi.<sup>7</sup> A közösség nyelve az arámi volt, az akkori *lingua franca*. Nem ők éltek egyedül a szigeten és nem alkottak elkülönült közösséget, még van arra is forrásunk, hogy vegyes házasságokat kötettek.<sup>8</sup> Tehát a sokszínű kolónia bizonyosan számos síkon hatással volt a benne élő zsidókra: egyiptomi vallási ideák és kultúra, babiloni jogi gyakorlat, arámi nyelv, kereskedők a mediterránumból és Afrikából. A kolónia katonai jellegű volt, tehát az itt lévő zsidóktól nem maradtak fenn művészeti emlékek.<sup>9</sup> Nem bizonyítható, hogy a kolónia vallási vezetőjét a prófétákra jellemző monoteista teológia jegyében képezték ki. Különböző nem engedélyezték volna a templom építését. Porten szerint Egyiptomban a reform idején illetve után két zsidó templom állt: Elephantinén a katonai kolóniáé, és Leontopolisban Oniás temploma.<sup>10</sup> A nomenklatura hagyományos névtípusokat mutat (Malakiás, Hanániás), de a gyakorlat kevésbé lehetett ortodox, összevetve Júda feltételezett vallási gyakorlatával ezen kívül a monoteizmus Jeruzsálem köré összpontosult. Viszont vannak anomáliák a korpuszban: Júdában nem találhatók istenek nevei YHWH mellett, itt viszont igen: pl. Anathjahu. Valószínűleg a fogás utáni vallási reform nem fejtette ki hatását a szigeten. Már nem jutott el ideig, és a kolónia lakói az otthonról hozott vallási szokásaik alapján működtek.

Porten (1968) alapvető munkájában az itteni áldozati gyakorlatot azzal magyarázza, hogy a Deuteronomium elé helyezi időben, azonban ez nem nagyon szűkíti az időbeli keretünket. Porten szerint a Királyok, Krónikák, ill. Jeremiás könyvei hivatkozások az idegen térségbe települt zsidókra. Ezen kívül Ézsaiás 49,12 egy látomás a héberek újraegyesüléséről, akik északról és nyugatról az asszuániak földjére menekültek. Ekkor már létezhetett a kolónia, de a kérdés az, hogy pontosan mikor alapították. Marad az a tény, hogy valamikor Kr. e. 586 előtt. Porten három lehetséges periódusról számol be a templom alapításával kapcsolatban: a) Kr. e. 735–701 között a szír-efraimi háború következtében Áház uralkodása idején, b) Kr. e. 7. század közepén, tehát Szin-ahhé-eriba jeruzsálemi ostroma után, illetve az északi országrész elfoglalását követően, c) Kr. e. 609 után következő kb. 30 éves intervallumban, mely a júdeai Jósias király és az egyiptomi Nékó fáraó megiddói csatáját követő időszak.<sup>11</sup> A legnagyobb emigráns hullám azonban a jeruzsálemi templom Kr. e. 587-es lerombolása után volt.<sup>12</sup> Egyiptomba mentek, de nem egyenesen Elephantinében telepedtek le, később szerveztek belőlük kolóniát. Ők magukat *yehúdi*-nak illetve *ármí*-nak neve-

zik.<sup>13</sup> Cowley szerint viszont közvetlenül 587 után építettek meg az elephantinei templomot. Porten szerint azonban biztos, hogy nem ekkor alapították a szentélyt.<sup>14</sup> De az biztos, hogy még a szaiszi dinasztia engedte ezt az építkezést.<sup>15</sup> Cowley kimutatta, hogy jóval Kambüszész előtt alapították a kolóniát, ahogy azt Bagoásznak írott levél (P. Cowley 30)<sup>16</sup> is bizonyítja.<sup>17</sup> Cowley arra is rámutatott, hogy a templom már állt, amikor a perzsák megérkeztek, tehát az alapítóknak a deuteronomiumi reform előtt kellett megérkezniük, különben a jeruzsálemi kultusz központ nem engedte volna egy másik templom létrejöttét. Gordon szerint az alapítók ismeretlen okokból jöttek a szigetre, illetve a Krónikák második könyve szerint Salamon király általi északi kolóniák alapítása is egy lehetséges ok.<sup>18</sup> Azonban ekkor nyoma lenne a kánaáni vallásnak is, illetve az akkor igen kedvelt Baál kultusznak.<sup>19</sup>

A C 30-ban van az egyetlen biztos támpontunk az érkezésre vonatkozólag. A levél Júdea kormányzójához szól, amelyben leírja a templom pusztulását és újjáépítését. Jedóniás az elephantinei templom egyik tisztviselője azt állítja, hogy „már az egyiptomi királyok idejében is építettek atyáink...”<sup>20</sup> Továbbá a C 30-ban olvashatjuk ezt: „...a templomot *Yeb* erődjében midőn Kambüszész megérkezett, megépítve találta...”<sup>21</sup>

Tehát az egyiptomi királyokat nem a perzsákra értik, valószínű tehát, hogy ez az utolsó helyi dinasztia a perzsák előtt, azaz a szaisziak. A „reneszánsz” időszaka, amikor előszeretettel alkalmaztak zsoldosokat.<sup>22</sup>

Az elephantinei kolóniát valamikor a XXVI. dinasztia alatt alapították (Kr. e. 664 körül), tehát a jeruzsálemi templom eleste előtt. Kr. e. 586-ban a vándorlás második hulláma érkezett a szigetre. Valószínűleg akkor már állt a templom. Sokan hittek a jeruzsálemi templom kizárólagosságában Salamon kora óta. A frigyláda miatt szigorúan centralizált volt a kultusz.<sup>23</sup> De az elephantinei templom sohasem akarta helyettesíteni a jeruzsálemi templomot, az itt gyakorolt kultuszban még sincs meg a Királyok könyvében illetve a Krónikák könyvében leírt gyakorlat, amely a Redaktor munkája. Viszont érdekes, hogy míg Baál kultusza sem ismeretes e helyről, addig további istenségek tűnnek fel a templomi adókról beszámoló szövegekben: Anatbétel és Esembétel.<sup>24</sup> Ez jelezhet némi kapcsolatot a palesztinai eredettel.

### *Az elephantinei zsidó kolónia vallása*

Az elephantinei kolóniának mélyre nyúló henoteikus gyökerei vannak. Az elephantinei zsidóságot sokféle hatás érte azon kívül, amit otthonról hoztak magukkal. Az egyiptomi vallási ideák s kultúrák, és a babiloni jogi formulák is befolyásolták, ezen kívül már arámi nyelvet használtak. Elsődleges maradt a saját kulturális hátterük. Legmeglepőbb elem a közösség „politeizmusa”, pontosabban „henoteizmusa”, mivel Jahve jelentősebb, mint a többi isten illetve istennő. Ez látszódik a későbbi adózási dokumentumokon is. Ez nem jelent eltérést a hazai hagyományoktól, hanem a reform előtti állapotot mutatja, amit magukkal hoztak a szigetre.<sup>25</sup> Porten szerint ez a vallási henoteizmus abból ered, hogy az elephantinei egy katonai kolónia volt, tehát a zsidók katonák voltak. Feltételezhetjük, hogy néhány katona felesége júdai vagy izraeli őslakos volt. A közösség alapvetően katonai természetű. Nem

produkáltak karakterisztikus dolgokat, jóllehet, az is elvesztett volna a templom lerombolásakor, Kr. e. 410-ben.<sup>26</sup>

#### *A papiruszok kutatástörténete*

Elephantinében felszínre kerültek a 19. században arám és görög nyelvű papiruszok. Az arám papiruszok keletkezési ideje Kr. e. 494–400 közötti, és a zsidó katonai kolónia levéltárából valók, mely a perzsa uralom idején, talán már az Kr. e. 7. század közepétől telepedett meg a szigeten. E papiruszok tartalma egyebek közt két kérvény fogalmazványa, feljegyzések a kolónia gabonával való ellátása tárgyában; a perzsa király egy hivatalos irata a húsvéti ünnepet illetően, házassági, üzleti és bérleti szerződések, névjegyzékek és két irodalmi szöveg, nevezetesen Achikár mondásai és a behisztuni felirat.<sup>27</sup> Ezek birtokában képet alkothatnak egy szórványban élő zsidó közösség belső életéről.

Az előkerült papiruszokból és levelekből is kiderül, hogy a kolóniának nem zsinagógája volt, hanem temploma, ahol áldozatot mutattak be Jahvének. Ezt a templomot a perzsa szatrapa távollétében lerombolták Kr. e. 410-ben az egyiptomi Hnum isten papjai.<sup>28</sup> Eljárásuk feltehetően megtorlás volt, amiért a zsidó kolónia lojális volt a perzsa megszállók iránt, és előnyöket élvezett. A templom újjáépítése érdekében a kolónia vezetője, Jedoniás egyebek közt a jeruzsálemi főpaphoz fordult. Ebből nyilvánvalóvá válik, hogy a kolónia tagjai törvényesnek tekintették templomukat.

Sem bibliai szövegek, sem bibliai szövegtörödékek nem kerültek elő a templomból. Ám bibliai idézetek sem fordulnak elő a szövegekben. Ennek ellenére az elephantinei papiruszok nagyban hozzásegítettek *Ezsdrás* és *Nehémiás* jobb megértéséhez. Már a nyelvük is annyira hasonlít *Ezsdrás* és *Nehémiás* arám részeihez, hogy ugyanabból a korból kell származniuk. A *P. Cowley 21*<sup>29</sup> (királyi rendelet a húsvét ünnepéről), *P. Cowley 27*<sup>30</sup> (amely elmeséli az esetet), *P. Cowley 30–32*<sup>31</sup> (kérés a templom újra felépítésére) megerősítik azt az *Ezsdrásból* és/vagy *Nehémiásból* is kikövetkeztethető feltevést, hogy a perzsa központi hatalomnak politikai érdeke fűződött a zsidó vallási törvények megtartásához (vö. különösen *Ezsd 7,12–26*). Arra vonatkozóan, hogy a C 21 milyen jelentős módon segítette a húsvéti ünnep történetének tisztázását, példa, hogy a *Nehémiás 2,10*-ből is ismert Szanballatot<sup>32</sup> Kr. e. 407-ből említi Szamaria helytartójaként, ebből pedig az következik, hogy *Ezsdrás* nem I. Artaxerxész (Kr. e. 458), hanem II. Artaxerxész (Kr. e. 398) idején tért vissza Jeruzsálembe.<sup>33</sup>

### **P. C21 – a páska rendelet:<sup>34</sup> a lázadás oka?**

#### *Bevezetés*

Az egyiptomi papok megakadályozták a zsidók páska ünnepét és a kovásztalan kenyerek ünnepét. Hanániásnak sikerült megnyernie a király megerősítését a hagyományukhoz való jogukról. Jedaniah archívumában lévő papiruszon olvashatjuk ezt az esetet.<sup>35</sup> A levél<sup>36</sup> egy parancsot tartalmazott, amely perzsa udvarból hozta a választ Hanániás által az elephantinei zsidók egy feltételezett petíciójára. A kovásztalan kenyerek ünnepe, amely hét napig tartott összekapcsolódott a Bibliából ismert rendelettel. A páska ünnepének elrendelése papi megfogalmazásban áll a

2Móz 12-ben. Tartózkodtak a munkától az első és az utolsó napokban. A tisztaságra vonatkozóan újítás az erjesztett ital és a kovász elraktározása, később ez lett az uralkodó szokás Jeruzsálemben. Kr. e. 408-ban Jedoniás az elephantinei kolónia egyik tagja levelet küldött Júda kormányzójának „Bigvai-nak” (Bagoasz) azzal a kéréssel, hogy újraépíthesse a lerombolt templomot. Ez pedig már abban az időben is kényes kérdés volt.<sup>37</sup>

A levelet Dareiosz uralkodásának ötödik évére keltezik. Jedoniás címezte, aki a kolóniának volt a feje, és bizonyos tisztségeket viselt, amit a C30-ban is olvashattunk.<sup>38</sup> Sajnos a papirusz nem tökéletes, a negyedik sortól a tizedik sorig a sorok fele elveszett, és elég piszkos és valószínűleg palimpsest.<sup>39</sup> Ám a megmaradt töredék elegendő ahhoz, hogy felismerjük, egy rendelkezést tartalmaz a páska ünnepének és a maccótnak, azaz a kovásztalan kenyerek ünnepének megtartását illetően. Ez két hagyományos ünnep, az egyik az állattenyésztéshez tartozik – a bárány levágása és felajánlása az istennek – a másik a földműveléshez. eredetileg külön ünnepelték és csak később kapcsolták össze. Nem egyértelmű számunkra, hogy a páska előtt ez a dátum már egy rendszeres éves ünnepélyé volt. A korábbi dokumentumokban a *maccót* hét napos, amely tükrözi a lényegét. A páska ünnep ismeretlen a Jahvista és Elohista forrásokban. A legkorábbi említése az 5Móz 16-ban van, ahol a kovásztalan kenyerekkel való összefüggésben említik meg. Fontos még a 2Kir 23,22-ben Jósias reformjával kapcsolatban, amely deuteronomista rendelet. Az újabb kutatásban nem is vitás, hogy a deuteronomiumi reform történeti ténye jól illik e történelem menetének összefüggésébe. Vita inkább csak arról van, hogy ténylegesen Jósias személyéhez kell-e kötnünk a reform megkezdését, vagy inkább korábbi királyok működését kell keresnünk a bibliai történetírás eseményei mögött. I. Provan szívesen utal Ezékiásra, s ebben R. H. Lowery is követi Öt. C. Uehlinger is arra a megállapításra jut, hogy a történeti elbeszélések vizsgálata nem enged meg semmilyen komolyabb történeti következtetést, s ezért a történetírásban óvatosan kell kezelnünk Jósias személyét. Legérdekesebb mindazáltal E. A. Knauf véleménye, mely szerint éppen Manassé uralkodása tette lehetővé a reformot, mert gazdaságilag élénkíteni akarta Júdát. A sors iróniája – hangsúlyozza Knauf –, hogy éppen ezt a királyt tekinti a deuteronomiumi történetírás a leggonoszabb királynak. Nagyon nehéz bizonyosságot szereznünk, s maradjunk annyiban, hogy számolunk azzal a lehetőséggel, hogy némely korábbi tettet is Jósiasnak tulajdonít a deuteronomiumi történetírás. A kultusz reform tényén ez nem változtat.<sup>40</sup> A páska szereztetését az egyiptomi szabadtárs összefüggésébe állítják. Az ünnepet annyira felértékelik, hogy a családi ünnepből nemzeti ünnep lesz. A 2Kir 23 is arra utal, hogy a páska ünnepét Jósias korában központi ünneppé tették, és a Deuteronomium is a legfontosabb ünnepként tartja számon. <sup>41</sup> Az 5Móz16,1–8 is leírja a páska ünnepének helyes rendjét, és ez a leírás már utal a kultusz centralizációra, amelyet Jósias hajtott végre. Az 5–6. versek utalnak a kései keletkezésre: „Nem szabad levágni a páska áldozatot akármelyik lakóhelyeden, amelyet ad neked Istened, az Úr, hanem azon a helyen, amelyet kiválaszt Istened, az Úr, hogy ott lakjék az ő neve, ott vágd le a páska áldozatot este, naplementekor...” Az említett hely, természetesen Jeruzsálem, tehát csak a központban



lehetett bemutatni ezt az áldozatot a deuteronomiumi törvény értelmében. Ez maga után vonta, a hívők évenkénti zarándoklatát a szent városba. Ez a rendelet tehát nem lehet korai, ugyanis az exodus idején Jeruzsálem még nem volt központi kultuszhely. Nyilvánvaló tehát, hogy a Deuteronomiumnak ez a rendelete nem datálható előbbre az Kr. e. 7. századnál. Az ünnep kezdetleges szokása megtalálható a korai hagyományban, azonban itt a hangsúly a különbségen van.<sup>42</sup>

Az ok, amiért a jeruzsálemi központ érvényre juttatja a Törvényt, valószínűleg a perzsa király segítsége. De vajon a perzsa király miért volt érdekelt a zsidók ügyében? Valószínűleg azért, mert az általános perzsa politika jellemzője volt a vallási tolerancia. Kúrosz az Ézs 45,1-ben úgy szerepel, mint Isten felkentje, a Szabadító. A C papirusz 30:13–14. versében szerepel Kambüszész Dareiosszal együtt. Artaxerxész levelét Ezsd 7-ben is olvashatunk. A jeruzsálemi templom befejezését követően körülbelül hatvan évvel tér haza Ezsdrás (Ezra, az Azarja név rövidített alakja, jelentése: az Úr segített) a fogságból a visszatérők második csoportjának vezetőjeként. Ezsdrás pap volt, aki családfáját Áronra, az első főpapra vezeti vissza. Az ő hazatérése I. Artaxerxész vagy II. Artaxerxész uralkodásának hetedik évében történt. Jelen papirusz és a kollektióból más levelek stílusa is kapcsolódik Ezsdrás könyvében a perzsa levélhez. Hanániás a másik személy, akit még azonosítani kell. Az ő neve emlékeztet a bibliai Nehémiáséra. Egyiptomba való érkezése nehézséget okozott. Mi volt az, amivel mind valószínűleg felkavarta a népet, illetve miért támadt nemzeti érzés a kolónia lakóiban? Miután a zsidók amúgy sem tűntek fel jó színben az őslakosság előtt a perzsa hódoltság alatt, így elég volt egy szikra, amely kiobbantotta azt a támadást, amely a templom lerombolásához vezetett.<sup>43</sup>

#### *Fordítás:*

1 Hittestvéremnek,

2 Jedóniásnak és az ő kollégáinak a zsidó helyőrségnek, testvérednek Hanániásnak. A hittestvérem boldogulása legyen az Isten keresése

3 Most ez év, Dareiosz király, szó (parancs, rendelet) lett küldve a királytól Arsamesznek, mondván:

4 Tybi hónapjában legyen egy páska a zsidó helyőrségnek. Most te ennek megfelelően számítva a Nisan hónap tizenegyedik

5 napját és tartsd meg a páskát és a Nisan hónap tizenötödik napjától a huszonegyedik napjáig

6 legyen a kovásztalan kenyér hét napja. Legyél tiszta, és csinálj mindent gondosan. Ne dolgozz

7 a tizenötödik és a huszonegyedik napon. Ne igyál sört, és semmi egyebet, amiben van kovász.

8 Ne egyél a tizenötödik naptól a napnyugtától a Nisan hónap huszonegyedik napjáig, hét napig,

9 ne legyen ilyen köztetek, ne hozd be ezt a lakhelyedbe, de pecsételd meg azokban a napokban.

10 Legyen ez úgy, mint Dareiosz a király parancsolta.

11 A hittestvéremnek Jedóniásnak és az ő kollégájának a zsidó helyőrségnek, a testvérednek Hanániásnak.<sup>44</sup>

A legérdekesebb kérdést veti fel ez a papirusz: miért rendelkeztek így a deuteronomiumi törvény után? Pontosan a deuteronomiumi szabályozás nem engedte meg a zsidoknak az áldozat bemutatását.

A második sor: Jedóniás az elephantinei kolónia vezetője, teljes nevén: Jedóniás bar Gemariás, akit ismerjük az C15-ből<sup>45</sup> és az C18-ből,<sup>46</sup> ahol a hetedik sorban úgy szerepel, mint a Jahve templom kincseinek őre. Az C15 szerint leütötték, amikor megtámadták a templomot.

Ezután olvashatjuk az üdvözlőformulát: Isten által légy üdvözölve. Ez a gondolat egy sztereotip arámi formula. Nem követi az a kifejezés, amit mi ajándékozási formulának hívunk (Sachau). Másrészt a *syhyo* egyetértésben áll a héber *holhym* szóval. Aminek nyelvtanilag a jelentése: az istenek, azonban ezt királyi többesnek hívhatjuk, és a fordítása egyszerűen: az Isten.<sup>47</sup> Ebben az esetben Jahveval szinonim. Másrészt Jahve imádatán kívül más isteneknek illetve istennőknek is volt tisztelete a kolónia körében az ekkor még meg nem lévő egységes törvény hiányában, és a meglévő ószövetségi irodalom ellenében. Az elephantinei júdeaiak hosszú száműzetése alatt a nem izraelita arámiak is hozzájárultak a kultusz kialakulásához.

A papirusz alapján két kérdést vehetünk fel:<sup>48</sup> hol van ennek a dokumentumnak a helye a Papi kódex kidolgozásában, illetve van-e, és ha igen, milyen a viszonyulása a deuteronomiumi irathoz?<sup>49</sup> Ahhoz az irathoz, amely csak egy kultusz-központot engedélyezett, a jeruzsálemit.

A címzettek megnevezése és az üdvözlőformula után a harmadik sorban olvashatjuk még ezt az arámi szót: *wkct*, amelynek a megfelelője: „legyen nyugalom”, mint az Ezsd 4,17-ben, amely a „békesség nektek” megfelelője. Egy bevezető formula, amely után kezdődhet a kommunikáció.<sup>50</sup>

*Liturgiai kalendárium:* A negyedik és ötödik sor a papiruszon, megemlíti a szöveg Nisan hónap tizenötödik napját.<sup>51</sup> A negyedik sorban felhívja a figyelmet a levél írója, hogy *most* hogyan tartsák be az ünnepet. A *jo* arámi szót fordíthatjuk így, hogy *most*, ezen túl. Az ötödik sor valószínűleg párhuzamos a nyolcadik sor végével. A páska és a maccót összekapcsolása: ünnep legyen egy időben – feltevéve, hogy valóban a páskáról van szó. Kezdetben két külön ünnepről volt szó, a maccót jött északról, míg a páska délről. Az északi királyság eleste után menekültek érkeztek, akik a kovásztalan kenyerek ünnepének gyakorlatát (maccót) hozták magukkal (2Krón 30,21).<sup>52</sup>

A 3Móz 23,5–6-ban is megtalálható a páska és a kovásztalan kenyerek ünnepének taglalása, amely a későbbi időben már szorosan összekapcsolódik. A papiruszon lévő rendelkezés megegyezik a Bibliában lévővel. Lényegében a Leviticus-ban két fontos szövegrész van. A naptár a 23,4–5-ben és egy jegyzet a liturgikus ünnepekről. A 4Móz 28,16–17 is ugyanezt írja le. Viszont a páska dátumozás szempontjából különbözik a deuteronomiumi rendelkezéstől. Az év három fő ünnepéről beszél, melyek kapcsán a deuteronomium már megtiltja, hogy máshol öljék le a bárányt: „Nem ölheted le a páskát akármelyikben a te városaid közül...” (5Móz 16,5).

Párhuzamot vehetünk észre a papirusz és a Leviticus között, ám az egyetlen baj az, hogy a papiruszon van egy kitörés, azonban a Leviticus alapján ki lehet egészíteni úgy, hogy betoldjuk a páska szót. Ami a páska és a maccót dátumát illeti, a törvénykezés, ami a papiruszon áll, egybeesik a papi törvénykezéssel. A 3Móz 23-ban két szöveg van egybedolgozva, a papi kalendárium, és egy megjegyzés a liturgikus ünnepekről, amelyek a szakrális törvényekből származnak. A Leviticus papi kalendárium nagyon jól fel-

ismerhető 23. rész 4. versében, a bevezetésben, majd az 5–8 versekben kifejtve. Ott párhuzamos dolgokat ír le arról, hogy mit kell tenni, paralell utasítást ad és felsorolja az ünnepeket. Minden ünnepnél azonos motívum, hogy nem szabad dolgozni, hanem gyülekezni kell, és hét napig kell tartania, valamint áldozatot kell bemutatni. Összefoglalva ez a mondanivalója. A 23,37–38-ban következik a konklúzió: Ezek az Úrnak ünnepei, ezért tehát mutassatok be áldozatokat!<sup>53</sup>

A 3Móz 23,10–14 leírását szakrális törvényeknek nevezik, mely útmutatást ad arról, hogy mit kell betartani az étel áldozatok és az italáldozatok esetében. A 3Móz 23,15–20-ból pedig kiderül, hogy hét hetet kell számolni, majd új ételáldozatot kell bemutatni az Úrnak. Ezen a ponton a papirusz 5–6 sorainak kapcsolata a Leviticus-szal a következő: nem lehet azt állítani, hogy Kr. e. 419-ben a 3Móz 23 fejezete kiforrottan, a mai állapotában létezett; sokkal valószínűbb, hogy a papirusz szerzője egy olyan papi kalendáriumot tartott a kezében, ami még nem volt összeszerkesztve. Az bizonyos, hogy ez a kalendárium egy bizonyos fejlődésen esett át.

Az a papi kalendárium, ami a 3Móz 23-ban van, az egy olyan folyamatnak a része, melynek egyes lépcsőfokait nehéz megállapítani, viszont az biztos, hogy ez még Kr. e. 419-ben nem volt befejezve. Vagyis a papirusz az nem egy kész kalendárium alapján készült, hanem egy olyan kalendárium lehetett az alapja, amely átmeneti állapotban volt. Mindenesetre a Pentateuchos problémáját, ha meg akarjuk világitani, akkor több kritériumra is szükségünk van.

*Rituális tisztaság:* A papirusz is említi a 6. sorban, hogy legyél tiszta és csinálj mindent gondosan. Ezt a részletet kapcsolatba hozhatjuk a 3Móz 11–15-ben olvasható emberre és állatra vonatkozó tisztasági törvényekkel. A papiruszon található megjegyzés rövid és velős. Vajon a zsidó helyőrség ismerhette a tisztasági törvényeket a végső formájában? Ezt túlzás lenne mondani, hiszen a legrövidebb hitvallások és törvények is mindig korábbiak a későbbi, bővebb változatnál.<sup>54</sup> Ez nagyon ősi lehetett, mert a rituális tisztaság olyan korai volt, mint az étkezési szabályok.

Tény, hogy a páska papirusz említi a rituális tisztaságot, mely egy kiegészítő jel, arra vonatkozólag, hogy az 5. sor valóban a páskáról szól. De láthatóan szokásjogi állapotra utal. A 3Móz 7,19–21 arról beszél, hogy „mindenki ehét húst, aki tiszta”. Az áldozati állat leölése után lakmározás következett. Ebben csak az vehetett részt, aki rituálisan tiszta volt. Abból kiindulva, hogy mind a két részben szerepel ez az alapvető tisztasági feltétel, elgondolkodtató, hogy a páska étkezés, amely eleinte családi vacsoraként volt jelen, később közösségi áldozat formájában valósult már meg, így válva nemzeti ünneppé. Mindenesetre, hogy ha elfogadjuk, hogy a levita-elvek alapul szolgáltak a papirusznak, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy annak Kr. e. 419 előtt meg kellene lennie; ez pedig nem valószínű.<sup>55</sup>

*Tiltások sorozata:* A 6. sor végén egy új gondolati egység indul ezzel a szóval: *chydh*. Elkezdődik a tiltás-sorozat, következnek a cselekedetek, amelyeket nem lehet végezni az ünnep alatt.<sup>56</sup> A kovásztalan kenyér ünnepe nem szabad dolgozni. Ezzel a gondolattal három helyen találkozunk, a 3Móz 23,7–8-ban, a 4Móz 28,18–25-ben és a 2Móz 12,16-ban. A papiruszon ismét van egy hiány, azt követően, hogy ne dolgozzatok. Az 2Móz 12,16-ban

is előjön ez a rész, de még egy pontosítás is be van toldva. Ha a 3Móz 23-ra hasonlít a papirusz, akkor úgy is kellene kiegészíteni, tehát „Nem dolgoztok semmi féle szolgait”, ami alatt a mezőgazdasági munkákat érti. Az efféle kiegészítő nem véletlen, arra vonatkozik ugyanis, hogy a tiltás kevésbé volt szigorú, és engedékenyebb volt, mint a sabbat munkatiltása.<sup>57</sup> A papiruszon a 7. sor elején ki van törve az a rész, amely eldönthetné a vitát. Valószínű azonban, hogy a szövegben nem árnyalták ezt a részt. A 2Móz 12,16 megenged egy kiegészítést: „ami eledelére vonatkozik az embernek” Ez a papirusz későbbi, mint az Exodus, de korábbi, mint a Leviticus.

*Tiltás az italtra:* A hetedik sorban előfordul egy itálnak a tiltása, melynek a pontos neve ismeretlen marad, valamint elhangzik a sör ivásának tiltása, valamint minden italé, amiben kovász van. A sörvás tilalmára bibliai párhuzamot nem tudunk hozni. Tehát itt egy szokásjogról beszélhetünk.<sup>58</sup> A dokumentum háttere csak használatban lévő szokásjog lehetett, ami a papi közegben ismert. Azonban az is lehetséges, hogy ez egy helyi specialitás, tehát csak az elephantinei zsidók körében terjedt el ilyen szokás. Világosan látszik, hogy a sör tiltása nem az alkoholtartalmára, hanem a kovásztartalmára vonatkozhatott.<sup>59</sup>

*Kovászos kenyér tiltása:* Ne egyetek semmit, amiben kovász van. A hetedik sorban az írás rossz minősége arra utalhat, hogy a tinta nagyon beivódott a rostsálak közé, vagy az írás *palimpsest*. A sor végén egy Alef áll, amelynek jelentése bizonytalan. Sachaunál a jelentése kétségtelenül: *ꞗty bh*, fordítása pedig: „és minden, amiben kovász van”.<sup>60</sup>

A probléma az, hogy a papiruszon a hetedik sor utolsó szava sajnos hiányzik, de a nyolcadik sor tartalmaz egy olyan kalendáriumi pontosítást, ami a 2Móz 12,18-cal hasonlatos. „Az első hónapnak...” – hogy miért lett így kiegészítve, az elég egyértelmű: mivel a különböző diaszpórákban eltérő módon számolták az időt (napfelkelte vagy naplemente volt a viszonyítási alap), ezért el akarták kerülni a kétértelműséget. A Deuteronomiumban nincs bizonytalanság, mert ott egyben zajlott minden, naplementekor áldozták fel az állatot, és éjszaka ettek. Ott egyértelmű a kezdet, de a Papi kódex még megkülönböztette a két ünnepet, úgyhogy ott le kellett tisztázni, hogy mikor kezdődik az ünnep.<sup>61</sup> A papirusz azt mutatja, hogy Kr. e. 419-ben a papoknak már szokása volt a törvények megfogalmazása annak érdekében, hogy elkerüljék a bizonytalanságot, mert ott a nap reggel kezdődött. Ezért volt szükség arra, hogy odaírják: az első nap naplementével kezdődik. A kódexnek hasonló pontosítása jelenik meg még a 3Móz 23,32-ben.<sup>62</sup>

Ezek után levonhatjuk azokat a következtetéseket, hogy a papirusz nem függ közvetlenül a bibliai szövegektől, hanem szokásjogot tükröz. Egy tradíció folyamatáról van szó, ami lassan gyűlt össze, és csak később lett fixálva, majd az idők során bővült gyakorlati részletekkel.<sup>63</sup> Ellentmondás van a páska kérdésében. A deuteronomium rendelete a kultusz központosítására vonatkozik, amely nem engedné meg a kolónia gyakorlatát. A papiruszon azzal kezdi Hanániás, hogy pontosítja a páska ünnepe, máshonnan tudjuk,<sup>64</sup> hogy Elephantine szigetén nem volt egy fix dátuma a páskának. Itt nem arról van szó, hogy Hanániás bevezette a páskát, hanem hogy szabályozta azt. Célja, hogy azonos időben legyen a diaszpórában és az Erecen<sup>65</sup> élő

zsidóknak a páska ünnepe.<sup>66</sup> Kraeling azzal érvelt, hogy ha Hanániás már említi a levelében a páskát, akkor beszélnie kellett volna a tilalmáról is. Grelot szerint azonban megvan az oka annak, hogy a páska említése miért ilyen rövid, és hogy a maccothoz kapcsolódó szabályozásokat miért így részletezi. Nem arról van szó ugyanis, hogy mindent újra tárgyal, hanem ez egy konkrét szituáció szabályozása, az, ahogyan az elephantineiek ünnepelték a páskát. Érvényesítve a királyi törvényt, bekerült ez a rendelet a perzsa törvénykezésbe.

Érdekes, hogy a 2Móz 12,21 szerint az áldozati állat kizárólag kisbárány lehetett, az 5Móz 16 szerint azonban kifejtett kost vagy ökröt is áldozhattak. Továbbá az is változás volt, hogy az Exodus szerint (2Móz 12,1–4) az áldozás és a páskavacsora elfogyasztása otthon történt, mint egy archaikus, nagyon régi rítus eleme, a Deuteronomium azonban már a szentélyhez kapcsolja az áldozást és az étkezést, mint egy kifejlődött nemzeti ünnep részét. Grelot kifejti, hogy a diaszpórákban már korábban ünnepelték a páskát, arra hivatkozva, hogy ez egy nagyon régi zsidó hagyomány lehetett. Becking szerint a templomban történt az állat feláldozása.<sup>67</sup> Az sem meglepő, hogy Jeruzsálemtől távol ülték meg a páskát,<sup>68</sup> és az sem lenne meglepő, ha egy közösségként ünnepelték volna a templomban. Éppen ezért jelentős az elephantinei templom kérdése is. Biztos, hogy Kr. e. 419 után az elephantinei zsidók nem alkalmazkodtak a Deuteronomiumhoz, mert nem érezték magukat elkötelezve, és eddig állt a templomuk. Nagyon különleges volt az elephantinei klérus, aki gyakorolta a vallást, az áldozatokat is ők végezték, amit teljesen szabályosnak és jogosnak érezték, a legmagasabb hatósággal szemben sem látták okát, miért kellene nekik elköteleződniük. Mi volt a perzsa hatóságok álláspontja?<sup>69</sup> Az ő szemszögükből nem volt lehetőség arra, hogy belenyúljanak, vagy változtassanak egy olyan tényállapoton, ami korábban volt, minthogy Egyiptomot meghódították volna. Ezt az elephantinei zsidók is jól tudták, és ezt használták fel arra, hogy újraépíthessék a templomot. Bagoász perzsa kormányzó ezt a vallásszabadság politikája alatt meg is adta, de Jedóniás és elephantinei kollegái, a jeruzsálemi főpaphoz fordultak segítségért.<sup>70</sup> Ők úgy gondolták, hogy a hivatalos judaizmushoz tartoznak, mindazok ellenére, hogy ignorálták az egy-szentély elvet. Johánán főpap azonban nem válaszolt a petíciójukra. Hanániás lefektetett néhány szabályt a Deuteronomium figyelmen kívül hagyásával. Ebben a levélben Hanániás még viszonylag toleráns volt, nem tiltott meg nekik semmilyen vallásgyakorlattal kapcsolatos dolgot. Kétségtelen, hogy a valláspolitikai perzsa részről II. Dareiosz alatt változott meg. Feltételezik, hogy a rendelet a perzsák küldték Egyiptomba Hanániást, hogy egységesítse törvénykezésüket, és biztosítsa státuszukat. Kr. e. 411-ben kitört a lázadás, amikor Arsamesz szatrapa nem volt ott a szigeten, és az egyiptomiak ellenszenvé megmutakozott. Minden valószínűség szerint ennek politikai okai is voltak, még ha vallási köntösbe is lett bújtatva. A zsidó törvénykezés ekkor még nem volt egységesen összeállított, nem volt írásba szedve. Jelentős volt az a negatív hozzáállás, ami Johánán részéről megmutakozott Elephantinével szemben. A főpap hozzáállásának gyökere az, hogy a deuteronomiumi egy-szentély reformgondolat már élt, és eszerint gondolkodott. Ezért Kr. e. 411-ben,

amikor lerombolták a templomot, akkor semmit nem tett az újraépítés ügyéért. A perzsa adminisztráció megpróbálta egységesíteni a zsidókat, még jogi státuszt is adott nekik.<sup>71</sup>

A zsidó áldozati gyakorlat főleg a népi vallásosság részeként hagyományozódott, valószínűleg a tóra valamely formájával együtt. Őstípusa az 1Móz 4,3–5-ben fellelhető (áldozat=*minha*). A korbánhoz, azaz az Isten elé járulásához kötődik az az előírás, hogy senki ne jelenjen meg üres kézzel. Moáb királyának esetében emberáldozatra is van példa a 2Kir 3,26-ban. Az áldozatok között megkülönböztetünk étel, hús, és füstölő áldozatokat. Áldozatbemutatójuk kezdetben szokásjogon alapult, amely valójában az ősi oltárok és fák közé csoportosult vidéken. Ezek jelennek meg a legősibb mitológiában, a történeti könyveken.<sup>72</sup> A centralizáció és a reformok hatása a limitálás lett, ahogy ezt a 2Kir és a 2Krón is mutatja. A centralizáció Jeruzsálemben szakadást váltott ki a mindennapi gyakorlat, azaz az ősi kultusz és a központosított istentisztelet között. Nem tudták elfogadni rögtön ezt a fajta reformot. Az ősi hagyományhoz hűen gyakran hoztak létre oltárokat hegytetőkön, fák, illetve más fontosnak tartott kultikus objektumok mellett. Történetileg is fontos hely volt az Ararát hegye, de az egyik legjelentősebb mégis Bétel volt. Ott a késő bronzkorban egy istenséget tiszteltek, Él kultusz volt jelen, hely alapján Beth-Elnek hívták. Kultusza az Kr. e. 7. században újra felvirágzott, és Jahvéval azonosították. A későbbi századokban Bételbe idegen kultuszok áramlottak be, és megsemmisült a tisztelete, viszont tovább élt Elephantinén.<sup>73</sup> Ezeknek a „szent helyeknek” a reformok után is fontos szerepük volt, bár a bibliai szerzők ezt igyekeztek palástolni. Elephantine közössége magával vitte az ősi hagyományait, és így a jogot is, hogy saját templomuk és oltáruk legyen. A kultusz pluralitására tett utalásokat megtalálhatjuk a történelmi könyvekben, pl. Dávid és Salamon nevéhez kapcsolva. Ezékiás Kr. e. 715-ben lépett trónra, és úgy tűnik, hogy vallási reformerként messzebbre jutott elődeinél, radikális egyistenhitűséget vezetett be (2Kir 18,22), ami miatt nem lehetett túl népszerű. Manassé Kr. e. 697-ben számos ősi gyakorlatot kívánt újból bevezetni, ezt támasztja alá a 2Krón 33,2 és a 2Kir 21,26 is. Ha a zsidók egy csoportja ekkor ment Egyiptomba, akkor magukkal vitték az otthoni vallást – ez lehetett az ősök vallása, és nem a reformereké. Ezek után következett Jósias uralkodása az újabb reformokkal (2Kir 23,4–14). Még akkor is megvoltak a helyi oltárok, kultuszok, papi gyakorlatok, valószínűleg állatáldozatokat is bemutatnak. Tudjuk, hogy Elephantinén szintén volt állatáldozat, az istenüknek szentelt templomban. Ezt látjuk a már említett Cowley 27-es papiruszán is.<sup>74</sup>

A véres áldozat és az égőáldozat rendelkezése a sínai törvényadásra utal. A 2Móz 19,5 és a Jer 7,22 is azt mutatja, hogy nem ez volt az Úr elsődendő kívánsága, hanem az, hogy hallgassanak a szavára. A véres áldozat és égőáldozat pusztai vándorlás idején való alkalmazására utal az Ám 5,25. Valószínű, hogy a kánaáni letelepedés előtt már hagyományaik között szerepelt ennek a két áldozati formának az alkalmazása. Ezeknek a pontos leírását azonban nem ismerjük, mert az áldozati törvények részletezése, a Papi Kódex jóval fiatalabb.

Áldozatok két fő csoportja az állatáldozatoké és a terményáldozatoké. A terményáldozatok közé sorolandó az



új gabonából süített kenyér (3Móz 23,10.17), a frissen szedett gyümölcs (5Móz 26,2.10) és a bor italáldozata (4Móz 28,7). Az állatáldozatok között a következők fordulnak elő: bárány, bika, kos és madár; továbbá kecskegida, juh, borjú, kos, vagy hizott állatok: juh vagy marha (ld. 4 Móz 28–29; Zsolt 66,15). Kizárólag ezeket az állatokat használták áldozat gyanánt. Égőáldozat ('*ólá*) az, amikor az állatot teljesen elégették, ismert még a véresáldozat (*zebah*) is, pl. 3Móz 1,3. 7,12. Ekkor feldarabolták a részeket, melyekből a maradékot az áldozati Istentiszteleten részt vevő család elfogyasztotta. Az áldozatbemutatás elsődleges célja a közösségteremtés volt, a család békében elfogyasztotta az áldozati állat húsanak egy részét. Ezért szokták ezt az áldozati típust békeáldozatnak (*salamim*) nevezni. A békeáldozat elbeszélése (3Móz 3) szerint választani lehetett a különböző állatokból: marha, juhféle vagy kecske. Áldozat bemutatásához kötődnek különböző motívumok, például a kiengesztelődés, a vétekáldozat (3Móz 21,24), a jóvátételei áldozat, a bűnvallás és a bűnbánat (3Móz 5,5), a rituális megtisztulás (3Móz 12,6), a hálaáldozat (Jer 17,26), az önkéntes áldozat és a fogadalom (1Móz 28,20. Zsolt 50,14.23).<sup>75</sup>

Az áldozatot eredetileg a családfő mutatta be (1Móz 1,5), de később ez a papok feladatává lesz (3Móz 4,20.31), és a papság is részesedik az áldozatokból (3Móz 2,3.6.19. 5Móz 18,3. 10,9. Ez 44,28. 1Sám 2,2–17) Nagy eltérés figyelhető meg a korábbi gyakorlathoz képest. A kezdeti családi ünnepből nemzeti ünneppé szélesedett ki. Ekkor már a templomi oltáron, úgymond Isten színe előtt ölik le az állatot, és darabolják fel a papok. Az állatnak egyes részeit elégetik, a többit szétosztják és elfogyasztják. Nemcsak az állat fajtája, de az áldozat elkészítésének módja is nagyban különbözött az egyiptomi szokástól.

Az egyiptomi körzettől nem messze lehetett a zsidó kolónia. Mivel a Jahve templom helyét nem tudták lokalizálni, csak a leírásokból értesülünk arról, hogy a Hnum körzet mellett volt. Ennek egy rekonstruált alaprajza is készült.<sup>76</sup> Anániás archívumában olvashatjuk, hogy a háza a templom mellett fekszik, arra viszont nem utalnak, hogy ez a Hnum körzet lenne. Az biztos, hogy a két vallási kommuna nagyon közel feküdt egymáshoz.<sup>77</sup> A Hnum körzet a sziget déli részében volt, és tőle északra helyezhető a zsidó kolónia. Nem ismeretes, hogy pontosan mi volt a sziget északi részében, jelenleg ott egy núbiai falu található.

A papiruszok (C30 és C31) elbeszélnek a templom lerombolását majd a kérést, hogy újra felépíthessék. Teológiájuk szerint a templom Isten lakhelye – YHW háza – annak ellenére, hogy nincs szobra. A „ház” kifejezés mellett használtak egy másik megjelölést is, a *msgd* –et (C44:3), ami szintén a templom jelentését adja. A Bibliában ez a szó rendszerint két jelentéssel fordul elő: palota és templom (1Kir 3,1). *msgd YHW*: A korábbi elephantinei templomnak (Kr. e. 525 körül) kő pillérei voltak, valamint öt kapubejárata faragott kőből bronz kapupántokkal, zsanérral, egy cédrus tetővel.<sup>78</sup> Alapjában véve az első salomoni templomhoz hasonlíthatott. A leírásokból tudjuk, hogy alaprajz és méret tekintetében a jeruzsálemi templom mását próbálták megalkotni, azonban 60×20 kubit méretű utóbbinál az elephantinei templom a maga 60×10 kubit méreteivel jóval kisebb volt. (32. ábra) Megemlíthető még Ónias temploma, mivel méreteiben ehhez hasonlíthatott. A

templom helyét sem a német, sem a francia, sem az olasz expedíciónak nem sikerült lokalizálnia. Nincs biztos régészeti bizonyíték a kerületre nézve. Az összes ismert adat az általunk is tárgyalt levelekből származik. A kerület méreteit a házak egymáshoz való viszonyulásából ismerjük. A házak a templom körül helyezkednek el. A templomot kétfelől út határolta, az egyik a Király útja, a másik a Király utcája (31. ábra). Mibtahiah és Jezaniah háza a templom észak-nyugati részén, a Király útjának túloldalán, Anániás háza pedig a Király utcája másik oldalán volt.<sup>79</sup> A lerombolt templom a deuteronomiumi reform miatt nem épülhetett újjá.

## P. C27, 30–32 – a lázadás leírása és a petíció

Az elephantinei templom lerombolásának történetét egyedül ebből a három papiruszból ismerjük. Jóval a szóban forgó esemény után íródtak, s a templom újjáépítésének igénye fogalmazódik meg bennük. Ebből következik, hogy az esetet szubjektív módon, csupán saját szemszögből nézve írják le.<sup>80</sup>

Ennek a papirusznak az elnevezése: Petíció Arsameszhez (Kr. e. 410 körül).<sup>81</sup>

II. Dareiosz 14. évében (Kr. e. 411) történt események kapcsolatba hozhatóak a C30-ban említett problémákkal. Maga a papirusz egy levélnek a piszkozata (Bigvai/ Arsamész szatrapának), amely az egyiptomi papok és waidrang kormányzójának cselekedeteiről panaszkodik. Kétségtelen, hogy az elephantinei zsidóktól ered. A legelején – amely elveszett – tárhatták fel ügyüket, majd bizonygatják hűségüket, végül felsorolják az ellenségeik illegális tetteit, melyeket (állítólag) bizonyítékokkal is alá tudnak támasztani. Az állítják, hogy ők nem tettek semmi rosszat, és ennek ellenére az egyiptomiak megakadályozták őket, hogy áldozatot mutassanak be Ja'u-nak és még a templomukat is elpusztították.

A columna I. és columna II. elejéből hiányzik egy vagy több sor, de a végükből is, úgyhogy a szöveg az 110-től a versoig folyamatos. A verso feliratának eredeti hossza nehezen rekonstruálható. A kiegészítés csupán azt jelzi, hogy valaha egybefüggő szöveggel állunk szembe. Euting kiadása nem túl jól olvasható, ellenben Sachaué kiváló.<sup>82</sup>

(1) ...minket meg kellett károsítsanak. Amikor az egyiptomiak különítménye fellázadt, mi nem hagytuk el a helyünket,

(2) bennünk semmi hűtlenség nem találtatott. Dareiosz király 14. évében, amikor a mi urunk Arsamesz

(3) elment a királyhoz, ez az a bűn, amit ellnünk elkövettek a Hnum Isten papjai *Yeb* erődjében

(4) Waidranggal egyetértésben, aki kormányzó volt ott, és pénzt és értékeket adtak neki

(5) van egy része a király raktárainak, amelyik a *Yeb* erődjében van, ők feltörték, és építettek egy falat a *Yeb* erődjének a közepébe...

(6) Ez a fal az erőd közepében van. Van egy forrás, amely az erődítményen belül épült,

(7) és ez sosem apad el, hogy ne lássa el a helyőrséget, és ez az ő ellenőrzésük alatt van, így ők

(8) mindig tudnak ivóvizet szerezni a forrásból. Hnum papjai „elrekesztették” ezt a forrást. Ha a hatóságok nyomozást

(9) rendelnek el a hivatalnokok és a rendőrök, akik *tštrs* provinciában működnek

(10) tudathatják ezt urasággal, a mi szavainknak megfelelően. Továbbá mi ártatlanok vagyunk

(11) a raktárakon esett kár kapcsán *Yeb* erődjében

(12)...így minket nem lehet hibáztatni, és semmiféle

(13) ilyenfajta ártó dolog nem található bennünk, de a papok nem engedték,

(14) hogy étel- és füstölő áldozatot vigyünk,

(15) hogy feláldozzuk *Ja'u*-nak, a menny urának ...

(16) ....

(17)...de tüzet raktak ott

(18) és a felszerelések maradékát eltették maguknak, az összeset.

(19) Mármost ha ez uraságnak megfelel, adjon ki egy parancsot

(22) az állításaink alapján. Ha megfelel, küldjön írást, hogy ők ne károsíthassanak semmit sem, ami a mienk

(24) és építhessük újra az oltárt, amit ők leromboltak.<sup>83</sup>

Ismert, hogy zsidó szokás szerint áldozni csakis templomban lehet. Ez egy érdekes teológiai kérdést vet fel, nevezetesen: hol mutathatták be az áldozatot? Az elbeszélő leírja, hogy nem elég, hogy lerombolták a templomot, de még áldozni sem tudnak. Ha csak a szentélyben áldozhattott a pap, és azt elpusztították, akkor hol történtek ezek a rituális cselekedetek?

Talán ez volt a C30-ban említett „korábbi levél”. Az a furcsa, hogy egy olyan fontos eseményt, mint a templom elpusztítását nem taglalják részletesen. Feltételezhető, hogy volt egy korábbi kolumna, amely erről szólt. A templom elpusztítása Kr. e. 411 körül történhetett. A címzett: *mrwn* megnevezéssel egy magas rangú címet bír, amit Bigvaira alkalmaznak a C30-ban. Ungnad szerint itt Arsameszra, Egyiptom szatrapájára utalhat. A harmadik személy használata csak formáság. A C 30-cal világos a kapcsolat, de időben ez korábbra helyezhető, mert a C30-ra érkezett egy válasz, ami a C32, így az ugyanezt érintő petíció értelmetlen lett volna. A C30 tehát későbbi, Kr. e. 408 körül keltezték.<sup>84</sup>

Ez a szöveg mindközül a legfontosabb, amely egy kérelem Júda kormányzójához.<sup>85</sup> Jedóniás (Yedoniah) levele ez, aki főpapja és vezetője a *Yeb* városában lévő közösségnek. Levelét Bigvai-nak, Júda perzsa helytartójának írja. Jedóniás, a levélíró, egyértelműen a közösség vezetője. A „Jedóniás. és az ő felügyelői, a papok” szövegrész miatt Sachau arra gondol, hogy Jedóniás nem volt pap. Számomra ez a szövegrész pontosan az ellenkezőjét jelenti, mert a szövegrész fordítása így hangzik: „Jedóniás. és vele együtt más papok”. A *ynhk* ellentétben áll mind a *hyndy* és a *htwnk* kifejezésekkel. Így a jelentés nem: „Jedóniás. és a papok, az ő felügyelői.” Ő kétségtelenül Jedóniás, Gemariás (Gemariah) fia, aki főpap, hiszen a templom javára, használatára gyűjtött pénzt mindig a főpapnak, azaz a közösség képviselőjének fizették ki. Emellett, nincs bizonyítékunk ezekben a dokumentumokban arra nézve, hogy egy etnarch alatt volt (mint Sachau), akit akár maga a kolónia, akár a kormányzat jelölt volna ki. Ez nem valószínű. A peres ügyeiket a *fratarak* előtt intézték, minden polgári eseményben. Másrészt vallási célokra voltak papjaik, és lennie kellett egy főpapnak is, aki természetes képviselője volt a vallási közösségnek, mikor együtt lépnek fel egy

ügyben. Jelen petíció egy vallási eseménynek minősül, melyben Jedóniásnak megbízatása van. Vele együtt a papok, az ő felügyelői alkották a későbbi *nyd tyb* –t, vagyis a templomi bíróságot.

Természetszerűleg adódik egy kérdés. Hogyha a levelet Jeruzsálembé küldték, akkor hogyan találták meg az elephantinei romok között 2314 évvel később? Úgy tűnik, hogy valójában nem a levelet küldték el Jeruzsálembé, hanem annak egy másolatát. Ezt az elgondolást igazolja a javítások nagy száma, a sorok fölé beillesztett szavak és a törlések; valamint az íráskép, mely elkapkodott. Valójában, ha a stílusa nem lenne olyan egyenes, őszinte, és a szavak nem lennének olyan családiasak, némelyek bizonytalanok lennének az olvasás során. A 31. papirusz egy másik vázlat, mely részleteiben különbözik, de töredékes, és lehetséges, hogy a 27. papirusz is egy vázlat, vagy egy korábbi petíció. A 31. papirusz segítséget ad a 30. papirusz magyarázatához, és ugyanakkor mutatja azt is, hogy az írmok nem volt túlságosan pontos. Feltételezhetjük, hogy egy ilyen komoly lépés, mint a Jeruzsálem kormányzójához való fordulás Arsamesz vezető által, nem történt gondos megfontolás nélkül, és a levél másolatát, vagy egy javított vázlatot megtartottak okmányként.<sup>86</sup>

A 31. papirusz egy cselszövést ír le az egyiptomi kormányzó és Waidrang, perzsa kormányzó között, erre való hivatkozás előfordult a 27. papiruszban is, mely a templom lerombolására vonatkozott, és a levélírás előtt három évvel zajlott le. Mellékesen szerepel egy leírás a templomról, és néhány történelmi tény is említenek. Végül egy kérést fogalmaz meg a levél Bagoasz (Bigvai) felé, adjon utasítást a templom újjáépítésére.

E dokumentum által felvetett egyéb, lényegi kérdéseket az általános bevezetőben tárgyaltuk. Itt csak néhány szót kell említeni azokról a személyekről, akik a levél kapcsán felmerülnek.<sup>87</sup>

#### *A C 30–32 fordítása*

„Urunknak, Bagavahjának, *Jehud* (Júda) szatrapájának. Szolgáid, Jedonijjá és társai, *Yeb* (Elephantine) város papjai, üdvözlétüket! Urunk, az Ég Istene legyen hozzád nagyon kegyes minden időben, és tegyen kedvelté Dareiosz és háza népe szemében a jelenleginél is ezerszer jobban. Adjon neked hosszú életet, üdvöt és egészséget mindenkor!

Szolgád, Jedonijjá és társai így szólnak: Dareiosz király 14. évének Tammuz hónapjában, amikor Arsámá eltávozott, s a királyhoz ment, a *Yeb* városi Hnum isteni bálványpapjai összebeszéltek ezzel a Vidranga *fratarak*-val, aki itt szolgált, mondván: „*Jahu* istennek ez a szentélye *Yeb* városában távolíttassék el innen!” Ezután ez az átkozott Vidranga levelet intézett fiához, Nafajanához, aki Sevén városában seregseregparancsnok volt, mondván: „Ezt a templomot *Yeb* városában rombolják le!” Ezután Nafajana magával hozott egyiptomiakat, más katonasággal együtt; elmentek *Yeb* városába, fegyverestül benyomultak ebbe a templomba, földig lerombolták, s a benne lévő kőoszlopokat összetörték. Volt ott öt faragott kőből készült kapu is, ezek is a templomhoz tartoztak, ajtószárnyaik fából készültek, s az ajtószárnyak sarkai rézből valók voltak, a szemöldökfa pedig cédrusfából. Mindezt a többi felszereléssel együtt, s minden mással együtt, amit ott találtak – mindezt tűzben elégették. Az arany és ezüst szórólapatokat és egyéb

használati tárgyakat, amelyek ebben a szentélyben voltak – mindezt elvették és a magukévá tették. Pedig atyáink ezt a templomot még az egyiptomi királyok idejében építették *Yeb* városában, és amikor Kambüszész Egyiptomba vonult, ezt a templomot már felépült állapotban találta. És bár az egyiptomi istenek templomait mind elpusztították, ebben a templomban senki semmi kárt nem okozott. De amióta ezt cselekedték, mi magunk asszonyainkkal és gyermekeinkkel együtt zsákruhát öltöttünk, böjtöltünk és imádkoztunk *Jahu*hoz, az Ég Istenéhez, (míg végül) diadalt láttatott velünk, ezzel a kutya Vidrangával szemben: lábáról levették a lábperecet, és minden vagyonát, ami szerzett, elvették; mindazokat a férfiakat is, akik rosszat akartak ennek a szentélynek – mindnyájukat megölték, és diadalt láttunk velük szemben”.<sup>88</sup>

„Már ezt megelőzően is, amikor ezt a gonoszsgot velünk tették, levelet intéztünk urunkhoz, és Jóhánán főpaphoz és Jeruzsálemben lévő paptársaihoz, továbbá Ustánhoz, Anániás testvérehez és a zsidók előkelőihez is intéztünk levelet, de nem válaszoltak nekünk Dareiosz 14. évének Tammuz hónapja óta, egészen a mai napig. Mindmostanáig zsákruhába öltözünk, böjtöltünk, asszonyaink olyanok, mint az özvegyek, olajjal nem kenekedünk, és bort nem ittunk azon naptól fogva Dareiosz király 17. évéig. Étéláldozatot, tömjént és égőáldozatot nem mutattunk be ebben a templomban. Ezért hát a te szolgálád, Jedonijá és társai és *Yeb* valamennyi zsidó lakója így szólnak: „Amennyiben Urunk jónak látja, gondolkodj e templom felől, hogy azt felépítesd, és amennyiben nem hagyják, hogy azt felépítsük, láss utána, írass levelet itteni egyiptomi barátaidhoz és jótéteményed birtokosaihoz, *Jahu* Isten temploma felől, hogy azt felépíttessék *Yeb* városában, úgy, amiként azelőtt is fel volt építve. Étéláldozatot, tömjént és égő áldozatot mutassanak be oltárán *Jahu* Istennek a te nevedben. Akkor mi is, asszonyaink és gyermekeink s az itt levő összes zsidók imádkozunk majd érted minden időben. Ha így cselekszel, és ez a templom valóban felépül, ez kegyesebb cselekedetnek számít majd *Jahu*, az Ég Istene szemében, mint bárkié, aki akár ezer *kankar* ezüst értékű áldozatot mutat be. Arról az aranyról is, amelyet küldtek neked, tudass bennünket! Külön levelet írtunk Delájának és Selémájának, Szinuballit szamariai szatrapa fiainak is. Mindarról, ami velünk történt, Arsámá nem tudott semmit.” Dareiosz király 17. évében, Marhesván hónap 20-án.

Feljegyzés arról, amit Bagavahaja és Delájá mondtak nekem emlékeztetésül. „Közöld Egyiptomban Arsámának az Ég Istene ama *Yeb* városában épült áldozóháza felől, amely már ennek előtte, még Kambüszész ideje előtt felépült volt, s amelyet ez az átkozott Vidranga Dareiosz király 14. évében leromboltatott: építtessék fel a maga helyén ugyanúgy, amint régebben volt, mutassanak be oltárán étéláldozatot és tömjént ugyanúgy, mint ahogy ennek előtte gyakorolták.”

A te szolgálád, Jedonija, Ge[marja] fia név szerint egy, Ma`uzi, Nátán fia név szerint [egy], Semája, Haggáj fia név szerint egy, összesen öt ember; sziénéiek, akik birtok[kal] [rendelk]eznek Elephantine (*Yeb*) városában, a következőképpen szólnak: Amennyiben Urunk [jó]nak látja, és a mi Istenünk, *Jahu* temploma [új]jácépül] Elephantine városában, ahogyan korább[an fel volt építve], és se[m] *juhok*, ökrök, vagy kecskék nem kerülnek ott bemutatásra, mint

égőáldozatok, hanem csak tömjén, étéláldozat [és italáldozat], és (ha) uraságod parancsot a[d] [ez ügyben], úgy kifizetjük uraságod házának [összegét és] ez[er] *ardab* árpát”.<sup>89</sup>

Az EP 30–32 tartalmazza a kérést, hogy újraépíthessék a templomot és ehhez a kolónia vezetője Ezra főpap segítségét kéri. A júdai helytartót, Bagoászt Josephus Flavius is megemlíti. A zsidók története c. könyvében.<sup>90</sup> Flavius ismerteti, hogy Bagoász miként avatkozik be egy templomi konfliktusba. Ezsdrás, a Jeruzsálembé érkezők második csoportjának vezetője, áronita főpap, I. Artaxerxész rendeleteit hozza magával. Ezsdrás célja volt, hogy Isten törvényének, mint életrendnek, valamint Isten népén belül a jogszolgáltatás alapjának érvényt szerezzen.

## A perzsa politika

A perzsák toleráns valláspolitikát folytattak, fontosnak tartották, hogy minden isten érvényesüljön a birodalomban, „hogy mutassanak be jóindulatú áldozatot a menny Istenének, és imádkozzanak a királynak és fiainak az életéért” (Ezsd 6,10). Ezért engedélyezte Kúrosz a deportált júdaiaknak a hazatérést, azzal a kinyilvánított céllal, hogy Jeruzsálemben megszervezzék a templomi szolgálatot (Ezsd 1,2). Az Kr. e. 538-ban kiadott rendelet értelmében újjáépítették a reform következtében egyetlenként elismert templomot. Nyolcvan évvel később érkezik a júdaiak második csoportja Jeruzsálembé, akiket a pap és írástudó Ezsdrás vezet. I. Artaxerxész (Kr. e. 464–425) megbízásából Ezsdrásnak kellett gondoskodni a szigorított áldozati szolgálat szabályszerű végrehajtásáról és a nép Mózes törvénye szerinti életéről. Fontos volt, hogy a fogságból hazatérőket összefogja, és szigorú szabályok közé rendezze életüket, szokásaikat. A széttagolt népet a megreformált törvények alapján fogta össze.

I. Artaxerxész alatt a perzsa udvarban a Júda-kérdés egy összpolitikai mérlegelést váltott ki, mely szerint a babiloni zsidók munkálkodását túlértékelik, ellenben a palesztinaiak egy elnyomott csoport képét adják vissza.<sup>91</sup>

Kúrosz Kr. e. 530 nyarán vesztette életét egy középszerű nomád törzs elleni hadjáratban. Helyét a trónon fia, Kambüszész foglalta el, aki Kr. e. 525-ben meghódította Egyiptomot. Erről forrásaink ellentétes képet tárnak elénk. Míg a görög szerzők ellenséges képet festenek róla, addig az egyiptomi források nem ezt sugallják. Mindezek ellenére a tény az, hogy az egyiptomiak Kambüszész halálakor, tehát amint alkalom volt rá, azonnal fellázadtak. A függetlenség azonban rövid ideig tartott, mert Dareiosz visszavette az irányítást Kr. e. 519 és 518 között. Dareiosz igyekezett szem előtt tartani az egyiptomiak vallási érzékenységét. Később Xerxésznek (Kr. e. 485–465) is elég rossz volt a megítélése, mivel figyelmen kívül hagyta a templomok kiváltságait. A közigazgatás alapjait szolgáló egyiptomi rendszert meghagyta, csak a szükséges változtatásokat hajtotta végre, hogy bevonja a tartományt az Akhaimenida-birodalomba. A nomarché helyébe perzsa megbízott került. A szatrapa, aki tulajdonképpen az alkirály volt, a perzsa arisztokráciából került ki. Munkáját az egész birodalomban tevékenykedő informátorok csoportja felügyelte. A szatrapa a központi adminisztrációt a kan-



cellária segítségével irányította. Az adminisztráció hivatalos nyelve az arámi volt, de a hivatalokban dolgozhattak egyiptomiak.<sup>92</sup>

A perzsák határozottan, megalkuvást nem ismerve irányították Egyiptomot. Igényük szerint hoztak be Egyiptomba idegen elemeket, nyilván ez nem nyerte el az őslakosok tetszését. Ezen kívül tekintélyes idegen katonai erő is állomásozott az országban a rendfenntartás érdekében. Mindezek ellenére Egyiptomban a perzsa uralom mégsem tekinthető elnyomásnak. Az egyiptomiak idegengyűlölete, amelyet Hérodotosz is kiemelt, nem igazán segítette elő a jó kapcsolatot egyiptomiak és perzsák között. Ezt tovább súlyosbították a vallási ellentétek II. Dareiosz (Kr. e. 423–405) uralkodása idején. Ebben az időszakban az elephantinei eseten túl lázadások egész sora alakult ki. Végül Amúrtaiosz vezetésével az őslakosok megdöntötték a perzsa vezetését Kr. e. 404-ben, és eljött Egyiptom rövid ideig tartó, fél évszázadnyi függetlenségének ideje.<sup>93</sup>

Amikor a fogságból hazatértek a júdaiak, a samáriai országrész gyanakodva nézte, hogy a politikai és vallási irányítás Jeruzsálemből indul ki.<sup>94</sup> Tattenaj volt ekkor a szíriai szatrapa Kr. e. 518 körül. Kürosz rendelete volt az a tekercs, amelyet Ekbatánában talált I. Dareiosz Ekbatánában, hogy építsenek templomot, és mutassanak be áldozatot a Menny Urának. Úgy tűnik, hogy a samáriaiak is élni akartak a rendelet adta lehetőséggel, és részt akartak venni a templom építésében, de a hazatérők visszautasították őket mondván: „Nem illik, hogy veletek építsünk házat Istenünknek. Egyedül építünk majd az Úrnak, Izrael Istenének, amint meghagyta nekünk Cirusz, a perzsák királya” (Ezsd 4,3). A hazatérők kiközösítő magatartása, és a segítség visszautasítása feltehetőleg részben abban a gazdasági konfliktusban gyökerezett, amely az otthon maradtak által elfoglalt birtokok tulajdonjogának kérdése körül robbant ki (Jer 39,10; 2Kir 25,12; Ez 11,15).<sup>95</sup> Kr. e. 446 körül történt egy váltás Samáriában, a provincia vezetőségben. Kr. e. 448-ban még Réchum volt a kormányzó, de Kr. e. 445-ben Szanballat lett (babiloni neve van: Szin-uballit), aki a Nehémiás könyvében van megemlítve. Nehémiás úgy beszél róla (ő valószínűleg ugyanaz a személy), mint egy elkeseredett ellenfélről. Nyilvánvaló, hogy Szanballat valamilyen felhatalmazással rendelkezett Samáriában, és nincs olyan ok, aminél fogva ne lehetett volna hivatalban Kr. e. 408-ban. Erre utal az „Szanballat fiai, Samária kormányzója” kifejezés, ha halott lett volna, a kifejezés így hangzott volna: „Szanballat fiai, aki (előző) kormányzója volt Samáriának”. Mindeddig ez a levél nem összeegyeztethetetlen Nehémiással. Neh 13-nak megfelelően, Joiada egyik fia, Johanan egyik testvére, feleségül vette Szanballat egyik lányát, akit nyilvánvalóan kiűztek Jeruzsálemből. Ez sem összeegyeztethetetlen egyéb tényezőkkel. Ha most visszatérünk Josephushoz, azt látjuk, hogy ő eltér Nehémiástól, és úgy tűnik, hogy egymásba illeszti a történelmi tényeket. Ő azt állítja, hogy Szanballatot Dareiosz küldte Samáriába, és ez az állítás helyes lehet, ha II. Dareioszra gondol. De ő határozottan úgy említi, hogy „Dareiosz, az utolsó király”. Így összetéveszti II. Dareioszt III. Dareiosszal, és az eseményeket kb. 10 évvel későbbre helyezi. Azután, szerinte, Szanballat lánya összeházasodik Manasséval, aki Jaddua egyik testvére (és így egyik fia, és nem testvére Johannának), és kapcsolatba hozza őt Nagy

Sándorral, III. Dareiosznak az isszoszi csatában elszenvedett veresége után (Kr. e. 333). Mindig bonyolult dolog Josephus elbeszélését összeegyeztetni egyéb tényekkel. Ha Szanballat Samária kormányzója volt Kr. e. 408-ban, és azután fiaat nevelt fel, legalább negyven évesnek kellett lennie, és elképzelhető, hogy 76 évvel tovább élt annál, ahogy Josephus Kr. e. 332-re teszi halálának időpontját. Az a szemlélet, hogy két Szanballat volt, és mindkettő Samária kormányzója volt, és mindkettőnek volt egy lánya, aki a jeruzsálemi főpap testvérevel kötött házasságot, túlzottan reménytelennek tűnik. Ezért kénytelenek vagyunk azt a következtetést levonni, hogy a Nehémiás korabeli leírások összhangban vannak egyéb történelmi tényezőkkel, Josephus pedig tévedésbe esik azért, hogy összetéveszti a két Dareioszt és a két Bigvai-t, majd ebből adódóan történetírását képzeletbeli elemekkel tölti fel. Minden esemény, melyről Josephus ír, megtörténhetett, de nem akkor, amikor ő datálja. Tévedése azt bizonyítja, hogy ő maga nem egy megbízható, hiteles történész.

Az a tény, hogy az elephantinei zsidók Delaiahoz és Shelemiahhoz fordulnak, és erről említést tesznek a jeruzsálemi hatóságoknak, azt mutatja, hogy nem történt még meg a vallási szakadás. Mindkét név előfordul Nehémiásnál, és nem lehetetlen az sem, hogy mindkét név ugyanazt a személyt nevezi meg. Nincs említés arról, hogy jeruzsálemi lakosok lettek volna, de lehettek Jeruzsálemben abban az időben, igaz erre nézve nincs bizonyíték. Figyelembe vehető, hogy a sikemi templom felépítése után, ez valószínűleg lehetetlen lett volna.<sup>96</sup> Az elephantinei papiruszok (EP 30 és 32) pedig megemlítik Szanballat fiait, akiknek zsidó nevük van: Shelemaja és Delaja.<sup>97</sup> A hazatérők többsége eltökölt JHWH hívő volt, és a Deuteronomium szigorú szabályai szerint gondolkodott. Ebbe az is beletartozott, hogy akinek származása nem volt tiszta, az nem vehetett részt a jeruzsálemi kultuszban. Ilyen alapon kirekesztették a samáriaiakat. Ezért ők pedig a garizim hegyi szentélyben tisztelték tovább Jahvét. A júdaiak nem fogadták el ennek legitimitását, és mire ők Kr. e. 515-re befejezték a templomukat, már csak egy zsidó templom létezhetett: a jeruzsálemi.

Ezsdrás (Ezra) Artaxerxész király rendeletével tér vissza, Artaxerxész hetedik évében, míg Nehémiás a huszadik évében tér vissza Jeruzsálembé. Amennyiben ez I. Artaxerxész alatt történt, akkor a dátum Kr. e. 485, illetve Kr. e. 445 lesz. Ha azonban II. Artaxerxészről van szó, akkor a dátumok Kr. e. 398-ra, illetve Kr. e. 384-re változnak.<sup>98</sup> Ha azonban nem a bibliai sorrendet vesszük alapul, akkor valószínűbbnek tűnik az az állítás, hogy Nehémiás megelőzte Ezsdrást. A bibliai könyveknél fontosabb szerepet játszottak a tematikai megfontolások, ezért a Redaktor Ezsdrást tekinti a zsidó reformált élet helyreállítójának. Az Ezsdrás ideje alatt történt visszatérést a későbbi hagyomány egyfajta második kivonulásként értelmezi, és ő úgy jelenik meg, mint aki Mózes szerepét tölti be. Az időpont is egybevág a papi tradíció szerint, mert az Egyiptomból való kimenetel is az év első hónapjában történt (2Móz 12,2). A babiloni exodus tehát itt az egyiptomi exodus paralleljeként áll. Ezsdrás a papi tradíciónak megfelelően, kultikus módon szervezi meg a hazatérést. Amikor megérkezik a városba, már egy újranépesített város fogadja, amely Nehémiás munkáját tükrözi. Ezsdrás tehát hazatér Jeruzsálembé a királyi rendelettel, amely munkakörének leírását tartalmazza (Ezsdrás

7,11–26): feltérképezni a helyzetet Júdában és Jeruzsálemben, pénzt és anyagi javakat szállítani a Szentély építésére. Felhatalmazást kapott, hogy előjárókat és bírakat nevezzen ki, akiknek a feladata Isten törvényének tanítása és betartása. Ezsdrás volt az, aki szigorúan betartotta a reformált törvényeket a néppel, és semmiféle könnyítést nem engedélyezett. A főpapok sorrendjének meghatározásában fontos szerepet tölt be Eljásib (akit már fentebb említettünk, Ezsd 10,6); a sorrend meghatározása Neh 12 szerint a következő lehet: Jésúa > Jójákím > Eljásib > Jójádá (+ Jóhánán? Ezsd 10,6) > Jónátán > Jaddúa. E sorból Jóhánánt említik az elephantinei papiruszok, s azt mondják róla, hogy Eljásib második utóda volt. Nincs kizárva tehát, hogy ugyanahhoz a generációhoz tartozott, mint Jójádá (testvére volt?); működése Kr. e. 408 körül volt. Ha viszont ez a Jóhánán Ezsdrás kortársa volt, akkor Ezsdrás csakis Kr. e. 445 után jöhetett Jeruzsálembe. A kronológia azonban változatlanul problémás marad, hiszen Josephus Flavius is említi Jaddúát, aki Kr. e. 323-ban halt meg. Jaddúát szintén két generáció választja el az Ezsdrás-kortárs Jóhánántól – ez pedig ezúttal kevésnek tűnik. Ezsdrás idejében Jóhánán, Eljasib fia volt a főpap (Ezsd 10,6). A C30 – amely Bagoászhoz Júda kormányzójához lett címezve Kr. e. 407-ben, és amelyben engedélyt kérnek a templom újjáépítésére – említést tesz egy előtte írt levélre, amelyet „Jóhánánnak, a főpapnak és kollégáinak, a jeruzsálemi papoknak címeztek” (EP31). Ha az itt szereplő Jóhánán ugyanaz, mint akit az Ezsdrás könyvében említenek, akkor Ezsdrás valóban II. Artaxerxész alatt az Kr. e. V. század végére, illetve a IV. század elejére tehető. A történeti behatárolás szempontjából érdekes megközelítés még J. Blenkinsopp tanulmánya, aki párhuzamot talál az egyiptomi orvos Udja-Hor-Resnet és Ezsdrás–Nehemiás korszak között. Udja-Hor-Resnet működése közvetlenül I. Dareiosz uralkodásának kezdete elé datálható. Önéletírása nem említi a király egyiptomi látogatását Kr. e. 518-ban, így ez a dátum *terminus ad quem*-ként értelmezhető. Udja-Hor-Resnet karrierje akkor kezdődött, amikor Kambüszész elfoglalta Egyiptomot Kr. e. 525-ben; a neki adományozott sok rang között ott szerepel az ‘irnok’ is. Felelőssége kiterjedt az egyiptomi jogi és adminisztratív szféra ellenőrzésére, de érdekes módon a kultusz reformját is kezdeményezhette Kambüszésznél, aki ebben támogatta őt. A reform abban állt, hogy Neith szentélyéből Udja-Hor-Resnet kiűzte az idegeneket(!), s legitim kultuszi személyzetet erősített meg pozíciójában; eltávolította a tisztátalan kultusz-ritusokat és tradicionális vallásos szokásokat vezetett be újra; végül pedig a perzsa udvar segítségével gondoskodott a szentély anyagi ellátottságáról is. Missziója olyan sikerű volt, hogy Kambüszész maga is meglátogatta a szentélyt, és áldozatot is mutatott be ott. A mi számunkra az Ezsdrás–Nehemiás történetekkel kapcsolatos meglepő összhang a fontos. Kultusz megszervezése, kultuszi törvények kodifikálása, idegenek eltávolítása mind-mind előfordul Udja-Hor-Resnet missziójában is.<sup>99</sup> Úgy tűnik, mindez a *pax Persica* része volt, s az Ezsdrás–Nehemiás írója számára már eleve adott *toposnak* tekinthető.<sup>100</sup> Ezen túlmenően azonban Blenkinsopp még egyéb hasonlóságokat is ki tud mutatni. Úgy látja, hogy Udja-Hor-Resnet beszámolójának másik azonos motívuma az, hogy a szerző arra kéri az isteneket, hogy emlékezzenek meg mindarról, amit cselekedett.<sup>101</sup> Való igaz, hogy mindez főképpen

Nehemiás könyvének motívumával vág egybe: „Tartsd emlékezetben Istenem, az én javamra mindazt, amit ezért a népért tettem!” (Neh 13,14.22b.31b). Érdekes viszont megfigyelni, hogy ez a motívum teljesen hiányzik Ezsdrás könyvéből. Egy másik jellegzetesség viszont az ezsdási reformmal van kapcsolatban, pontosabban a törvénnyel és rendelkezésekkel. Ehhez csatlakozik a szentély megújítása, a jogi intézmények újraszervezése a perzsa hatóságok segítségével, és az idegenek eltávolítása a kultusz köréből. Az Ezsdrás könyvében szereplő törvény az akkor megszülető Pentateuchos volt. Jóllehet a deuteronomiumi törvények és a papi törvények jó része ismert Ezsdrás–Nehemiás történetében, de mégsem a teljes Pentateuchos, vagy a Papi Irat. A törvény egyik központi gondolata, hogy csak egy helyen lehet áldozni: „Hanem azt a helyet keressétek fel, és oda menjetek, amelyet kiválaszt Istenetek, az Úr valamennyi törzsetek közül, hogy oda helyezze nevét és ott lakjék<sup>102</sup>. Odavigyétek égőáldozataitokat és véres áldozataitokat...” (5Móz 12,5–6).

A főpap levélben említett hallgatása nem véletlenszerű: a deuteronomiumi reform következtében már nem engedhette meg, hogy Jeruzsálemben kívül máshol is legyen Jahve templom. Ugyanakkor nyílt tagadást sem írhatott, mert nem fordíthatott hátat ilyen nyíltan egy távoli diaszpórában élő zsidóságnak.

Bagoásznak teljesen perzsa neve van: Bigwaj.<sup>103</sup> Josephus Flavius A zsidók története XI. 297, 301 fejezeténél beszél egy eseményről Bagoással kapcsolatba, aki Nehemiást követte júdeai helytartói hivatalában.<sup>104</sup> Ezsdrásnál: Bigwaj, helyesebb *bagwhj*-ként kell kiejteni; az elephantine papiruszokban: *bgwhj*; Josephusnál pedig Bagoses-ként szerepel.<sup>105</sup> A legtalálhatóbb a ptolemaioszi oklevelekben is fellelhető Bagoas görög forma. Őt Diodorosz azonosítja III. Artaxerxész legbizalmasabb emberével. Diodorosz feljegyezi róla, hogy a király semmit nem tett az ő megkérdezése nélkül. Diodorosz azt is megemlíti, hogy miután a perzsák Kr. e. 342-ben kifosztották az egyiptomi szentélyeket, Bagoász visszajuttatta őket, bár „hatalmas összegek ellenében”. Ez az azonosítás azonban kétséges, mert a Diodorosz által említett Bagoász majd’ fél évszázaddal később tevékenykedett az elephantinei papiruszok címettjéhez képest. A neve alapján nehéz meghatározni, hogy Bagoász zsidó vagy perzsa volt, már csak azért is, mert a diaszpóra-zsidók babiloni, görög és perzsa neveket is felvettek. Valószínű, hogy Nehemiás szándékosan választott perzsa embert utódaul (őt Josephus is egyértelműen nem-zsidónak látta). Hogy II. Dareiosz miért akarta Júdát egy perzsának alárendelni, annak Nehemiás második helytartóságának vége felé a samáriaiakkal kapcsolatban kibontakozó belső feszültség volt az oka. Ezért választott a hitvallására nézve egy semleges helytartót. Bagoásznak az volt a célja, hogy a samáriaiakkal minden esetleges súrlódást elkerüljön.

Amikor Arshama szatrapa távolléte idején lerombolták a Jahu-templomot, melynek újbóli felépítéséhez az ottani gyülekezet Bagoászhoz fordult engedélyért, segítségért.

A tartományi kormányzás szervei a következők voltak: az igazgatás csúcsán állt Bagoász, akinek két grémium (testület) adott tanácsokat: 1. Johanan (Jeruzsálem klérusával karöltve), 2. egy bizonyos Osztanész (a laikusokkal). Bagoásznak nem volt szüksége a döntései meghozatalakor a grémiumok egyetértésére, mint ahogy a templomépítési

kérvény miatt sem kérte ki a véleményüket, hanem egyszerűen várakozó álláspontra helyezkedett. Ezért maradt válasz nélkül az első kérvény. A második kérvénynél viszont már nem kerülhetett el Johanan és Osztanész véleményének kikérését. Pontos válaszukról nem tudunk, de az ezt követő templomi gyilkosság története miatt az elephantinei templomépítésre nem adtak végül engedélyt.<sup>106</sup> Ennek az oknak a háttere a következő volt: Jósias reformja óta tiszta sor volt, hogy Júdeában csak egy Sion-templom létezhet. Bagoásznak előbb ki kellett derítenie, hogy hogyan állnak a samáriaiak az elephantinei Jahu-templom építéséhez. Ugyanis ha a vélemények nagyon eltérőek, akkor a két tartomány között évekig elhúzódó konfliktussal kellett volna számolni. Kr. e. 407-ben Bagoász és Delaja közösen hirdetett ki egy döntést, miszerint a templomot felépíthetik a régi helyén, de csak nem véres, illetve füstölő áldozatokat mutathatnak be (*nihil obstat*-tanúsítvány). Feltehetően egy kompromisszumról van szó, ami által Bagoász a jeruzsálemi templom kiváltságos helyzetét kívánta biztosítani. Bagoász ezen döntése után teljesen egyedül maradt, mert nem kérte ki hozzá a két grémium véleményét. Az ellenzékkel (klérus) tehát csak úgy tudott szembenézni, ha maga mellé édesgetett az ellenzék részéről egy hivatalba állítható családtagot. Hogy ez az illető Johanan testvére lehetett-e, akit Nehémiás üldözött el, nem bizonyítható egyértelműen a Neh 13,28 alapján. Josephus Flavius azonban tudósít egy bizonyos Jesuáról (Ant XI 7,1). Bagoással barátok voltak olyannyira, hogy Bagoász főpapi kinevezést ígért neki. Ezen felbuzdulva Jesua a templomban kötekedni kezdett a testvérével (Johanannal), aki végül megölte őt. Amikor Bagoász ezt meghallotta, azonnal a zsidók közé szaladt, és dühében azt kiáltotta: „Ti a saját templomotokban merészeltek gyilkosságot elkövetni?”. Majd a templom felé vette az irányt. Meg akarták akadályozni, hogy bemenjen, mire ő így szólt: „Hát nem vagyok tisztább, mint egy gyilkos a templomban?”, azzal bement. Az eset valószínűleg már III. Artaxerxész korára tehető. Bagoász Josephus szerint: „hét éven át kínozták a zsidókat”, és ezt az esetet látta Bagoász jó alkalomnak arra, hogy hét évre szorosabbra húzza a nadrágszíjat. Minden egyes áldozati bárányért 50 drachma adót hajtott be, ami teljesen megbénította a kultuszt, és nagyon érzékenyen érintette a papok bevételeit. Bagoász a további konfliktusokat elkerülte, de az ezt követő hét év különösen feszült időszak volt (Kr. e. 407–400 vagy Kr. e. 404–397). Bagoász az egész szituációt hivatalosan a zsidók belső vitájának nevezte, és úgy vélte, hogy a béke ezen megszorítások segítségével érhető el leginkább. A zsidók nem is panaszkodtak emiatt a perzsa szerveknél, viszont a babilóniai diaszpórához fordultak, remélve, hogy egy királyi végzés hozzájárulhat majd a szituáció tisztázásához.<sup>107</sup>

A Deuteronomiumi Reform és mindezek az események nem tették lehetővé a templom újjáépülését a szigeten. Az új zsidó szentély Egyiptom területén több mint száz évvel később épült a Deltában, Leontopoliszban. De ez már egy későbbi menekülési hullám eredménye volt.

## Zárszó

Az egyiptomi zsidóság és az egyiptomi vallás konfliktusa tehát nem egyszerűen két vallás összeütközését tárja

elénk. A dokumentumok alapján úgy tűnik, hogy a zsidó vallás a Kr. e. 7. és 5. század között jelentős változáson ment keresztül, ami az anyaországtól távol élő zsidók identitására elbizonytalanító hatással volt. A zsidó vallás elhatárolódása a korábbi kánaáni elemektől (amikben a deuteronomiumi reform előtti zsidóság bővelkedett) egészen sajátos módon jelentkezik az egyiptomi zsidóság esetében. Különösen Anat istennő egyiptomi kultusza hozta az egyiptomi zsidóságot kényes helyzetbe, amikor kapcsolatát az anyaország hivatalos vallásával akarta tisztázni. Anaťjahu és Anatbétel kultuszának jelenléte is arra utal, hogy az anyaországban érvénybe lépő reform nem hatott az Elephantine szigeten élő közösségre.

Nyilvánvaló tehát, hogy a lázadás kitörésének okai több síkon mozognak. Egyfelől a megváltozott politikai helyzet is előidézője volt, mivel az idegen hatalomhoz lojálisabbak voltak és jobb helyzetben éltek a zsidók. Másrésztől a vallási különbségek azok, amelyek okot szolgáltattak a lázadásnak. Hanánias által hozott levél minden bizonnyal előidézője volt ennek. A kolónia lakóiban újra lángra kapott a nemzeti érzés. A páska bárány és a maccót elfogyasztásának családi ünnepét ezután felváltotta a templomban elvégzett égő áldozat bemutatása. Egy nyilvánosabb, az egyiptomiak szemében úgymond provokatív ünnep került előtérbe, amely által a sziget istenének szent állata került feláldozásra. Értelemszerűen ez sértette az őslakosok vallási érzékenységét.

Érdekesség ezután az, hogy többet nem épült újjá a templom. A jeruzsálemi központ nem adott rá engedélyt. Az Erecből nem jött felelet. Azt azért mégsem teheték meg, hogy nyíltan háttal fordítsanak a diaszpórában élőknek, viszont a deuteronomiumi reform értelmében már csak egy templomuk, egy központjuk lehetett.

Az ezt követő évszázadból már nincs forrásunk arra vonatkozólag, hogy mi történt az Elephantine szigeten élő zsidó katonai kolóniával. Vajon hogy alakult a sorsuk II. Dareioszt követő, több mint fél évszázados egyiptomi függetlenség időszakában? Nem lehet tudni. De minden bizonnyal egy vallási alapon lefejezett közösség elenyészik a történelem süllyesztőjében, főleg ha az anyaországtól sem kap biztos támogatást. Azonban erre választ kapni a hiányzó források, és régészeti bizonyítékok nélkül szinte lehetetlen.

Csabay Ágnes

## BIBLIOGRÁFIA

- Becking, B. „Die Götter in Elephantine”, Oeming, M. & Schmid, K. (Hrsg.), *Der eine Gott und die Götter*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), Zürich: TVZ, 2003, 203–226. o.
- Blenkinsopp, J. The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah. *Journal of Biblical Literature* 106 (1987) 409–421. o.
- CAT = Dietrich, M., Loretz, O. and Sanmartín, I (eds.) *The cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places (KTU)* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas und Mesopotamiens 8), Neukirchen: Butzon & Bercker, 1995, 158–176. o.
- Cowley A. *Aramaic papyri of the fifth century B.C.* Osnabrück: Otto Zeller, 1967, (eredeti: Oxford, 1923) 1–115. o.
- Galling, K. *Studien zur Geschichte israels im persischen Zeitalter*. Tübingen: J.C.B. Mohr {Paul Siebeck}, 1964, 149–184. o.
- Gordon C. „The origin of the Jews in Elephantine”, *JNES = Journal of Near Eastern Studies* 14, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1955, 56–58. o.
- Grelot, P. „Le Papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque” *Vetus Testamentum*, Vol. 5, Fac. 3 1955, 250–265. o.



- Harmatta János (szerk.) Ókori keleti történeti chrestomatia, 1965, Budapest, 329–331. o.
- Hart G. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London: Routledge, 2005, 28–29., 140–141. o.
- Jaritz H. *Elephantine III. Die Terrassen vor den Tempeln des Chnum und der Satet*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern. 1980, 7–15. o.
- Kaiser, W. *Elephantine: The ancient Town*, Cairo: German Institute of Archaeology, 1998, 9–35. o.
- Karasszon, I. *Az óizraeli vallás*, Budapest, 1994, 17–93. o.
- Karasszon, I. *Izrael története*, Budapest: Új Mandátum kiadó, 2009, 130–147. o.
- Karasszon, I. *Az Ószövetség varázsa*, Budapest: Új Mandátum kiadó, 2004, 68–97. o.
- Koenen, K. „Bethel, Geschichte, Kult und Theologie”, *Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 192* Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, 1–50. o.
- Kraeling, E. G. „New Light on the Elephantine Papyri”, *The Biblical Archaeologist 15*, 1952, 49–67. o.
- Kraeling, E. G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven/London: Yale University press/ Oxford University Press, 1953, 64–99. o.
- Meyer, N. O. *Elephantine: The foundation of the Jewish Temple at Yeb*, BA thesis, Long Beach, Ca, 1999.
- Miller, J. M. – Hayes, J. H. *Az ókori Izrael és Júda története*, The Westminster Press Philadelphia engedélye alapján fordította: Erdős Ágnes, Piliscsaba: PPKE, 2003.
- Mowinkel, S. *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. III.* Oslo: Universitetsforlaget, 1965, 141. o.
- Müller, I. „Eine Stele des Mittleren Reiches von Elephantine” *Forschungen und Berichte, Bd. 24, Archäologische Beiträge*, 1984, 30–33. o.
- Olmo Lete, G. del. *Canaanite Religion, According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
- Porten, B. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Los Angeles/London: University of California Press/ Cambridge University Press, 1968.
- Porten, B. „The religion of the Jews of Elephantine in light of the Hermopolis papyri,” *JNES = Journal of Near Eastern Studies 28*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1969, 116–121. o.
- Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of aramaic documents from ancient Egypt, Letters, Vol. I.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1986.
- Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of aramaic documents from ancient Egypt, Contracts, Vol. II.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of aramaic documents from ancient Egypt, Literature Accounts, List, Vol. III.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993.
- Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of aramaic documents from ancient Egypt, Ostraka and Assorted Inscriptions, Vol. IV.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.
- Pritchard J. B. (ed.) *Ancient Near Eastern Text- Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1969.
- Ringgren, H. *Die Religionen des Alten Orients*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 198–246. o.
- Rosenberg, S. G. „The Jewish Temple at Elephantine” *Near Eastern Archaeology 67*, 2004, 4–13. o.
- von Rad, G. *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*, München: Chr. Kaiser, 1957.
- Rowe, A. *The topography and history of Beth-Shan: with details of the Egyptian and other inscriptions found on the site* (Publications of the Palestine section of the University Museum, University of Pennsylvania 1) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1930, 40–50. o.
- Sachau E. *Aramäische papyrus und ostraka, aus einer jüdischen militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.
- Shaw, I. (ed.) *The Oxford History of ancient Egypt*, London and Oxford: Oxford University Press, 2000, 399–402. o.
- TUAT = Kaiser, O. (ed) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*; Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn, 1985.
- Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1885.
- Wilkinson, R. H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*, New York, 2000, 211–212. o.
- 1 Jaritz, H. *Elephantine III. Die Terrassen vor den Tempeln des Chnum und der Satet*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1980, 9. o.
- 2 Herodotosz: *The Histories II. 29*; a görög szöveget és az angol fordítást közölte: Macaulay and Lateiner, New York: Barnes and Noble Classics, 2004, lásd: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/hh2020.htm>.
- 3 Meyer, N. O. *Elephantine: The foundation of the Jewish Temple at Yeb*, BA thesis, Long Beach, Ca, 1999, 8. o.
- 4 Kaiser, W. *Elephantine: The ancient Town*, Cairo: German Institute of Archaeology, 1998, 9. o.
- 5 Meyer, 1999, 17. o.
- 6 Lloyd, B. „Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt”, *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte 31*, 1982, 33–55. o.
- 7 Meyer, 1999, 3. o.
- 8 Meyer, 1999, 14. o.
- 9 Meyer, 1999, 15. o.
- 10 Porten, B. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Los Angeles/London: University of California Press/Cambridge University Press, 1968, 117. o.
- 11 Porten, 1968, 16. o.
- 12 Kraeling, E. G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, N New Haven/London: Yale University press/ Oxford University Press, 1953, 45. o.
- 13 A leveleken olvasható „ázsiai” megjelölés utalhat az arámikra és a zsidókra is, kevés tekintettel a kettő közötti különbségre. Ez nemcsak sémi eredetükkel magyarázható, hanem azzal is, hogy egy nyelvet az arámit használták. A héber ekkor már nem tartozott a beszélt nyelvek közé.
- 14 Porten, 1968, 16. o.
- 15 Gordon C. „The origin of the Jews in Elephantine”, *JNES = Journal of Near Eastern Studies 14*, 1955, 56. o.
- 16 Cowley A. *Aramaic papyri of the fifth century B.C.* Osnabrück: Otto Zeller 1967, (eredeti: Oxford, 1923) 109. o., Cowley jelölését használja Porten (1968) is. A továbbiakban: C 30.
- 17 „Pedig atyáink ezt a templomot még az egyiptomi királyok idejében építették Jeb városában, és amikor Kambüszész Egyiptomba vonult, ezt a templomot már felépült állapotban találta.” A 4.7 (Sachau Plates 1–2) lásd: Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of aramaic documents from ancient Egypt, Letters, Vol. I.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1986, 66. o. lásd még: C30:13–14, publikálta és kommentárt írt hozzá: Cowley, 1967, 112–113. o. A dokumentum megtalálható: Staatliche Museen zu Berlin P. 13445.
- 18 Gordon, 1955, 56. o.
- 19 Meyer, 1999, 42. o.
- 20 Cowley, 1967, 113. o.
- 21 Cowley, 1967, 113. o.
- 22 Meyer, 1999, 38. o. Itt megemlítendő, hogy voltak köztük zsidók, de hogy milyen arányban, az kérdés, mert a források mindig a görögöket hangsúlyozzák.
- 23 Meyer, 1999, 1. o.
- 24 Pritchard, J. B. (ed.) *Ancient Near Eastern Text- Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969, 492. o.
- 25 Meyer, 1999, 70. o.
- 26 Kraeling, 1953, 125. o.
- 27 A szöveget és hozzá a kommentárt lásd: Cowley, 1967, 248–271. o.
- 28 A4.5 (Strasbourg P. Aram 2 = Sachau Plate 75) lásd: Porten-Yardeni, 1986, 62. o. lásd még: C 27: publikálta és kommentárt fűzött hozzá: Cowley, 1967, 99–102. o. A dokumentum megtalálható: Bibliothèque Nationale et Universitaire (Strasbourg) Aram. 2.
- 29 A továbbiakban: C 21.
- 30 A továbbiakban: C 27.
- 31 A továbbiakban: C 30–32.
- 32 „Meghallotta ezt a hóroni Szanballat...és nagyon rosszallották, hogy jött egy olyan ember, aki Izrael fiainak javát keresi” Nehémiás 2:10.
- 33 Galling, K.. *Studien zur Geschichte israels im persischen Zeitalter*. Tübingen: J.C.B. Mohr {Paul Siebeck}, 1964, 160. o.
- 34 A4.1 (Sachau Plate 6) lásd: Porten-Yardeni, 1986, 54. o. Ezen kívül lásd még: C21, a szöveget publikálta és kommentárt írt hozzá Cowley, 1967, 60–65. o. A dokumentum helye: Staatliche Museen zu Berlin (East Berlin) P. 13464
- 35 Cowley, 1967, 97–103. o.

- 36 Dátum: Kr. e. 419 vagy 418. Méret: 28 cm széles (= [3,5+]) 10,5 cm magassághoz. Vonalak: 10 (=6, merőleges a rostszálla a recton párhuzamos a join-ra; 3 vonal plus 1 – vonal címzés a verson párhuzamos a rostszállal) behajtva az aljától a tetejéig Hely: Elephantine, Hananiah (Hánániás), PN fiától Jedaniah-ig és a zsidó katonaság, tárgy: páska ünnepének rendelkezései.
- 37 Meyer, 2004, 1. o.
- 38 Cowley, 1967, 109. o.
- 39 Grelot, P. „Le Papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque” *Vetus Testamentum* 5, 1955, 251. o.
- 40 Karasszon, I. *Izrael története*, Budapest, 2010, 132. o.
- 41 Karasszon, 2009, 89. o.
- 42 Cowley, 1967, 61. o.
- 43 Meyer, 2004, 52. o.
- 44 Cowley, 1967, 100. o.
- 45 Cowley, 1967, 44–45. o.
- 46 Cowley, 1967, 55. o.
- 47 Cowley, 1967, 61. o.
- 48 Grelot, 1955, 250. o.
- 49 Mowinckel megjegyzi, hogy az elefantinei zsidóság 419-ig a deuteronomiumi páska-törvények mellett tartották ki, s ekkor álltak át a Papi Irat kultuszi rendjére. lásd: Mowinckel, S. *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. III*, Oslo: Universitetsforlaget, 1965.
- 50 Cowley, 1967, 62. o.
- 51 Grelot, 1955, 251. o.
- 52 Cowley, 1967, 62. o.
- 53 Grelot, 1955, 252. o.
- 54 Grelot, 1955, 253. o.
- 55 Grelot, 1955, 253. o.
- 56 Cowley, 1967, 62. o.
- 57 Grelot, 1955, 255. o.
- 58 Grelot, 1955, 256. o.
- 59 Grelot, 1955, 257. o.
- 60 Cowley, 1967, 62. o.
- 61 Grelot, 1955, 256. o.
- 62 Grelot, 1955, 256. o.
- 63 Grelot, 1955, 258. o.
- 64 Grelot megemlíti itt egy másik forrást: Oxfordi Osztrakon RES 1793, lásd: Grelot, 1955, 259. o.
- 65 *h'rs* azt jelenti, a Föld. Így hívták a zsidók az anyaországot.
- 66 Grelot, 1955, 260. o.
- 67 Becking, 2003, 212–213. o.
- 68 Grelot, 1955, 261. o.
- 69 Grelot, 1955, 263. o.
- 70 Johanan volt a hivatalos főpap, Josephus Flaviusnal is megjelenik. Josephus: *A zsidók története*, XI. 7. Görög eredetiből fordította: dr. Révay József, Budapest, 1983, 45. o.
- 71 Grelot, 1955, 264. o.
- 72 Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1885, 77. o.
- 73 Koenen, K. „Bethel, Geschichte, Kult und Theologie” *Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 192* Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Vandenhoeck und Ruprecht, 2003. 83. o.
- 74 Cowley, 1967, 99. o.
- 75 Karasszon, 1994, 70. o.
- 76 Rosenberg, S. G. „The Jewish Temple at Elephantine” *Near Eastern Archaeology* 67, 2004, 9. o.
- 77 Rosenberg, 2004, 9. o.
- 78 Porten, 1968, 105. o.
- 79 Porten, 1968, 110. o.
- 80 Cowley 1967, 97–99. o.
- 81 A4.5 lásd: Porten-Yardeni (eds.) 1986, 62. o. lásd még: Cowley 27, (Strasbourg P. Aram. 2 = Sachau Plate 75) Első publikáció: Euting lásd: *Memoires presentes*, 1903, 98. o. Jelenleg a Strasbourg Libri tulajdona, 1898–1899-ben vették Luxorban. Valójában egy 63x7,3 cm-es csík, és nem pedig 3 töredék, ahogy Ungnadról szerepel. Recto: Írás hosszanti irányban fut, amely két kolumnára van osztva. Felső és az alsó rész „kitörött”, így a kolumnák nem folyamatosak. Verso: a jobb kéz felől végén kezdődik az írás, végigfut a recto-hoz képest derékszögben. Minden sor eleje és vége hiányzik. A kitérat eltér, de nem szükségképp két külön kéz terméke.
- 82 Cowley 1967, 99. o.
- 83 Kommentár: a papirusz elejéről hiányzik két vagy három betűs szó. A *hmn* az világos, Euting kiadásában halvány nyoma van egy *nun*-nak előtte, ha a *ngn* ige része, akkor az igeidő nem stimmel, vagy nem szokásos értelemben használja. A *nynh* jelentése: egy hangszer ütése, különleges, hogy ezt használja. A 23. sorban: *nwn* szó ugyanezen ige töredékének tűnik. Cowley szerint a gyök eredeti értelme az általános „ütés”-t jelent, amely a héberben egy hangszer ütésére korlátozódott, így talán érthető; mint „sértülést okozni”. Ez megtalálható a Zsolt 77:7-ben *nynh* az én szerencsétlenségem, csapásom. A második sorban található kefejezés: *wmnd'm mhbl wk* amely megtalálható a Dániel: 6:24-ben. Harmadik sor: *dwskrto* egy perzsa szó. Negyedik sorban található szó: *hwnyt*, ezt olvashatjuk a C 30:5-ben is. Ez egy perzsa szó, valószínűleg határozói, (egyértelműen) nem pedig főnév, mint Ungnad mondja. *wydrnn* fordítása: fratarak mint a C 30:5-ben, ahol a fia *rb hyl*. A fratarak egy magasabb perzsa méltósági címet jelöl. Az ötödik sorban megjelenő szó: *nwrno* Euting és Ungnad szerint *ywdno* de a jod átírása kétséges, mert így nincs értelme. Viszont kétségtelenül a csapatok ellátmányozási raktára volt. *bn (w)* Ungnad átírásában ez *bn(h)* azonban egy w jobban elképzelhető ebben az átírásban, hogy: *bnyw*, amely azt jelenti, hogy „építettünk” Tartalmilag is ez állja meg a helyét. Építették, hogy: „megvédjék a magtárat” A hatodik sorban folytatódik a leírás: „még mindig látható a fal” A *bnh* szó itt passzív participiumban áll. Kilencedik sor a cím: (Cowley: sheriffs) Magyar bibliafordítás szerint: rendőrpapancnok. Így alátámasztja a vokalizációt és az olvasatot. Azonban a cím pontos jelentése bizonytalan. *gwšbyt* ez egy perzsa cím a *guš*-ből (hallani) a *gauša* pedig fület jelent. Ez a kifejezés szerepel Xenophon *Cyrop.* VIII 2, 10: *τα βασιλευς οπα* és Herodotosz I, 114-ben *οθηαλιος βασιλευς*, a király informátorai, rendőrök. Tizedik sor *prysn*. Ez a mondat folytatódik a 11. sorban, ebben az értelemben „elzseparálni valamitől” lesz, azaz ártatlan/mentes (valami alól). Lásd: Cowley, 1967, 101–102. o.
- 84 Cowley, 1967, 101. o.
- 85 A dokumentumokat összefüggő tartalma miatt együtt érdemes tárgyalni. A 4.7 (Sachau Plates 1–2) lásd: Porten-Yardeni (eds) 1986, 66. o. amely a C30, lásd: Cowley, 1967, 108–119. o. A papirusz jelenlegi helye: Staatliche Museen zu Berlin P. 13445. Egy tiszta papirusz, II. 1–17 recto és II. 18–30 verso. Az időpont II. Dareiosz uralkodásának 17. éve, Kr. e. 408. A következő papirusz: A 4.8 (Sachau Plate 3) ) lásd: Porten-Yardeni (eds.) 1986, 72. o., amely a C30, lásd: Cowley, 1967, 119–122. o. A papirusz jelenlegi helye: Egyptian Museum, Cairo Pap. No. 3428=L.43465. A harmadik papirusz: A 4.9 (Sachau Plates 1–2) lásd: Porten-Yardeni (eds.) 1986, 76. o. amely a C32, lásd: Cowley, 1967, 122–124. o. A papirusz jelenlegi helye: Staatliche Museen zu Berlin P. 13497.
- 86 Cowley, 1967, 112. o.
- 87 Cowley, 1967, 110. o.
- 88 Hahn István fordítása, Harmatta János (szerk.) Ókori keleti történeti chrestomatia, 1965, Budapest, 329–331. o.
- 89 Cowley, 1967, 111–112. o.
- 90 Galling, 1964, 45. o.
- 91 Galling, 1964, 46. o.
- 92 Shaw, 2000, 400. o.
- 93 Shaw, 2000, 402. o.
- 94 Galling, 1964, 154. o.
- 95 Miller, J. M. – Hayes, J. H. *Az ókori Izrael és Júda története*, The Westminster Press Philadelphia engedélye alapján fordította: Erdős Ágnes, Piliscsaba: PPKÉ, 2003, 438. o.
- 96 Cowley, 1967, 111. o.
- 97 Galling, 1964, 156. o.
- 98 Galling, 1964, 158. o.
- 99 Karasszon, 2004, 81. o. lásd még: Blenkinsopp, J. „The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah” *Journal of Biblical Literature* 106, 1987, 409–421. o.
- 100 Karasszon, 2004, 81. o.
- 101 Blenkinsopp, 1987, 415. o., 55. sor: „Ó szaiszi nagy istenek! Emlékezzetek meg azokról a hasznos dolgokról, amelyeket Udzsahorresnet főorvos tett. Tegyetek meg mindent neki, ami jó, s tegyetek nevét ez országban kedvessé mindörökké!”
- 102 Karasszon, 2004, 82. o.
- 103 Bagoa neve bizonyosan perzsa eredetű (baga = Isten).
- 104 Josephus említ együtt egy Bagoses nevű alkirályt és egy főpapot, Jóhánánt, nagyjából ezidőtájt, és kénytelenek vagyunk azt a következtetést levonni, hogy ők ugyanazok a személyek, mint *yhwgb* ebben a levélben. Tény, hogy Josephus nem eléggé precíz és hiányoznak a korszak történetére vonatkozó adatai.
- 105 Josephus így írja le az általa említett Bagoses-t, mint *στρατηγος του Αρταξερξου*, amely nyilván vonatkozhatott a három király bármelyikére, akik ezzel a névvel éltek. Egy másik olvasat: *του Αλλου*. Akár „altarius Artaxerxis”-t, „második Art.”-t jelent, akár nem, ennek nincs nagy jelentősége. Nyilvánvaló, hogy ha Bagoses-Bigvai

volt Júda kormányzója 408-ban II. Dareiosz alatt, akkor az egyetlen Artaxerxes, aki alatt szolgálhatott, csakis II. Artaxerxes lehetett (404–358). Hogy mit ért a στρατηγος-on, nem lehet pontosan tudni. Miután II. Dareiosz alatt kormányzó volt Júdában, beállhatott aktív szolgálatra II. Artaxerxes alatt, de nem lehetetlen, hogy Josephus

összetévesztette őt Bagoas-val, aki katonai parancsnok volt III. Artaxerxes alatt, és ezért nevezte őt στρατηγος-nak. Ő alkalmas volt ilyen dolgokra és ezért Bigvai jogutódja, örököse Nehémiásnak.

106 Galling, 1964, 162. o.

107 Galling, 1964, 163. o.

## Aram a Népek táblájában (1Móz 10)

Az izráéliek és az arámok egymás ellenségei voltak. Az ószövetségi hagyomány legalábbis többnyire ezt a képet festi elénk kettőjük kapcsolatáról. Nem így a Népek Táblája (lásd 1Móz 10), melyben e két entitás egyaránt, mint Sém leszármazottja, egymáshoz közel álló, ha úgy tetszik, rokon népként jelenik meg. Jelen tanulmány célja – az ószövetségi genealógia természetének rövid vizsgálatán túl – annak a kérdésnek a körüljárása, hogy milyen teológiai, területi-politikai vagy kulturális látásmód képezi ennek az összetartozástudatnak az alapját. Vizsgálódásom során elsőként a Tábla Östörténetben elfoglalt helyét, kánoni szövegének forrásait és azok jellegzetességeit veszem górcső alá, ezt követően pedig kísérletet teszek Arám „testvéreinek” és „fiainak” beazonosítására, kapcsolatuk rekonstrukciójára.

The Israelites and the Arameans were enemies. At least, the most part of tradition of the Old Testament gives such a picture of them. This is not the case, however, with the Table of Nations (see Genesis 10), in which both entities are described as descendants of Shem, who are close to one another, or if you like, who are relatives. The purpose of this study – in addition to a brief overview of the nature of Old Testament genealogy – is to explore the question of what theological, territorial-political or cultural perspective forms the basis of this sense of close relationship. In the course of my examination, I first examine the place of the Table of Nations within the Primeval History, the sources of its canonical text and their characteristics, and then attempt to identify the „brothers” and the „sons” of Aram, and to reconstruct their relationship.

A Pentateuchos első könyvében, a Genezisben összesen 10 ún. *tóledót*-formula<sup>1</sup> található, mely a kutatók szerint egy lényeges szerkesztő eleme a műnek.<sup>2</sup> A נולדו 'nemzedékei (akik nemzve lettek), leszármazottjai, nemzetségtáblája' főnév a נולד 'szülni; hímnemű alany esetén = létrehozni, nemzeni, apává lenni' igéből származik,<sup>3</sup> és olyan adatokra és körülményekre utal, melyek megismerhetővé teszik azt, hogy az alany hová, ill. mivé fejlődött.<sup>4</sup> Ez a szándék jelenik meg az 1Móz 10. fejezetében, az ún. Népek Táblájában (1Móz 10,1–32, a továbbiakban Tábla), ahol a bibliai szöveg Nóé fiaitól, Sém-től, Hám-tól és Jáfettől összesen 70 személy- és földrajzi név által képviselt ókori közel-keleti népet eredeztet, köztük az egyaránt sémita héberek (1Móz 10,24) és arámokat (1Móz 10,22–23).<sup>5</sup>

Figyelmem középpontjában az utóbbi népcsoport áll, mindezt azzal a szándékkal, hogy az arámok Izráelhez fűződő viszonyát vizsgáljam a Tábla szemüvegén keresztül. Más szóval, arra keresem a választ, hogy milyen kapcsolatot sejtet az 1Móz 10 jelenlegi formája (lásd következő fejezet) Izráel és az arámok között.

### 1. A Tábla forrásai és a kánonban elfoglalt helye

Mielőtt rátérnék a fent megfogalmazott kérdés körüljárására, fordítsuk figyelmünket a Tábla előállítására és a könyvön belüli elhelyezkedésére.

Jóllehet a szakasz keletkezését homály borítja,<sup>6</sup> a kutatók többsége egyetért abban, hogy a fejezet kánoni formája az eredetileg különálló Papi-irat (a továbbiakban P) előtti / Jahvista mű (a továbbiakban J) és P szövegeiből összeállított és gondosan megszerkesztett irodalmi egység.<sup>7</sup> Mindazonáltal a források viszonylag jól elkülöníthetők egymástól: az ősi J az 8–19.21.25–30 verseket,<sup>8</sup> míg a korábbi P az 1–7.20.22–23.31–32 verseket foglalja magában.<sup>9</sup> A legtöbb kutató egyetért abban is, hogy a genealógia alapját főképp az ismétlődő elemeket tartalmazó P adja, s a J szövegek utólag, főleg a megfelelő pontokon narratív elemekkel gazdagítják azt (pontosabban, lásd a 8–19 meglehetősen hosszú szakaszát).<sup>10</sup> Nem két, egymással párhuzamos leírásról van tehát szó, hanem két, egymást kiegészítő, összefüggő mondanivalójú, zárt irodalmi egységről. Ezt jól jelzik a fejezet 1. és 32. versei, melyek mintegy tartalmi és formai keretet adnak a Táblának.<sup>11</sup>

A felirat (1Móz 10,1) azonban nem csupán egy új, különálló szakaszt vezet be, hanem egyrészt visszacsatol az előző fejezetre,<sup>12</sup> hiszen a Tábla a Nóének és fiainak tett ígéret (lásd 1Móz 9,1.18.28) beteljesedését húzza alá,<sup>13</sup> másrészt pedig előrevetíti a következő verseket,<sup>14</sup> azaz a népek elkülönülésének történetét (lásd 1Móz 11,1–9).<sup>15</sup> Emellett az a tény, hogy a fejezet két ítéletes elbeszélés (Özönvíz és Bábel tornya) között helyezkedik el, szintén arra utal, hogy tudatos szerkesztői munkával van dolgunk, hiszen ez tölti ki a két esemény közt tátongó űrt.<sup>16</sup> Megállapítható tehát, hogy a 10. fejezet – jóllehet



önálló szakaszként is megállná a helyét – szerves része az Östörténet (1Móz 1–11) ma is előttünk álló szövegének.

## 2. A Tábla felépítése és tartalma

A genealógia kánoni formája egy meglehetősen egyszerű és átlátható struktúrát követ. A fejezet keretes szerkezetét adó felirat (1Móz 10,1) és záró megjegyzés (1Móz 10,32) egy hármastagolású listát fog közre.<sup>17</sup> A részeket minden esetben egy-egy bevezető formula nyitja meg és zárja be.<sup>18</sup> Mindegyik szakasz Nóé egy fiának leszármazottait tartalmazza,<sup>19</sup> mégpedig azzal a szándékkal, hogy bemutassa azt, hogy miként népesült be általuk újra a föld az özönvíz után. Jáfetnek összesen 14 leszármazottját, 7 fiát, és ezek közül kettőnek az unokáját sorolja fel (1Móz 10,2–5). Hámnak összesen 30 utódját, 4 fiát és ezek közül háromnak az unokáját, illetve azok déd- és ükunokáit nevezi meg (1Móz 10,6–20). Sém esetében pedig 5 fiú, ezek közül kettőnek az unokája, illetve azok déd- és ükunokái, összesen 26 név jelenik meg (1Móz 10,21–30). Ez utóbbi listán található Arám és négy fia, Úc (עיר), Húl (חיל), Geter (גֵּתָר) és Mas (מש).

A Táblán szereplő 70 név<sup>20</sup> azonban nem személyeket, hanem – az ókori világ felfogásának megfelelően – a tőlük, mint névadó ősöktől eredeztetett népeket képvisel,<sup>21</sup> mégpedig nem ősatyjuk születésének sorrendjében,<sup>22</sup> hanem – első ránézésre – területi-földrajzi szempontok alapján, égtáj szerint csoportosítva.<sup>23</sup> A 70-es szám valószínűleg a teljesség szimbólumaként jelenik itt meg.<sup>24</sup> Eszerint a J és a P által ismert világ egésze hajdanán egy családhoz tartoztak (1Móz 10,32), és az emberiség – Isten áldásának (lásd 1Móz 9,1) beteljesedéseként végbemenő – elszaporodása különböző népcsoportok létrejöttét eredményezte. A Jáfet, Hám és Sém fémjelezte hármastagolódás azonban messze nem jelenti a népek differenciálódásának végét. Minden egyes szakasz azzal zárul, hogy az adott népcsoport szétfűződése tovább folytatódik, mégpedig antropológiai, nyelvi, politikai és földrajzi mintákat követve (lásd 1Móz 10,5.20.31).<sup>25</sup> A Tábla tehát – jelenlegi kanonikus helyén, a záradékoknak köszönhetően, a szerkesztő szándéka szerint – az emberiség megsokasodásának és elterjedésének folyamatáról csupán egy kezdeti szakaszt tár elénk, mely az Özönvíz tragédiájából indul ki, és Bábel tornyának eseményei felé vezet.

## 3. A Tábla célja és üzenete

A 10. fejezet műfaját rögtön az első versben maga a szöveg határozza meg.<sup>26</sup> Eszerint egy *tóledót*-tal, azaz egy genealógiával van dolgunk.<sup>27</sup>

Az ószövetségi genealógiákban a népek csoportosítása terén két típust különböztethetjük meg: származás szerinti (lineáris) és szövetség szerinti (szegmentált).<sup>28</sup> Míg előbbi csupán egy származási vonalat említ, mégpedig azzal a céllal, hogy visszavezesse a leszármazottakat egy közös őshöz, addig az utóbbi szegmentáltan több vonalat sorakoztat fel, mégpedig többféle lehetséges céllal, így szociális, politikai vagy vallási.<sup>29</sup> Persze az utóbbi esetben sem lehet kizárni a tényleges rokon kapcsolatokat, mindenesetre a hangsúly nem ezen, hanem az ezeken alapuló jó szomszédi, illetve szövetségi viszonyokon van.

A Táblát vizsgálva a szövetség szerinti genealógia mintája rajzolódik ki előttünk. A különböző népek felsorakoztatásának és csoportosításának oka nem elsősorban etnikai vagy nyelvi, hanem sokkal inkább politikai és területi.<sup>30</sup> Ezért a kora világot meglehetősen jól ismerő szerkesztő politikai, illetve – ahogyan később látni fogjuk – teológiai szemmel vizsgálja a környező népeket, és bár a teljesség igényével lép fel (lásd 1Móz 10,1.32), a felsorolása térben és időben is behatárolt.<sup>31</sup> Azaz, nem az etnikumok számbavételét célzó tudományos igényű, holisztikus leírásról van benne szó, hanem csupán azon népcsoportokról, melyekhez Izráelnek történelme során a Tábla keletkezéséig meghatározó köze volt.<sup>32</sup> Más szóval, a felsorolásban az „Izráel számára létező” népekről olvasunk, mégpedig J és P szemüvegén keresztül. Így módon a 70 nevet tartalmazó fejezet Izráel külpolitikai kapcsolatrendszerének történetét írja le, mégpedig az ókor jellegzetes nyelvezetén.

A ךָ ’fiú’ szó többes constructusa összesen 14-szer fordul elő a fejezetben. A szó alap estében az egy apától vagy ősötől való származást, s ezáltal vér szerinti rokonságot fejez ki.<sup>33</sup> Az ókori irodalomban – és így az ószövetségi iratokban – azonban olykor előfordult, hogy a családi kapcsolatokra használt kifejezések átvitt értelemben politikai-földrajzi kapcsolatokat jelöltek (lásd 2Kir 16,7).<sup>34</sup> Ez esetben az apa volt az erősebb fél, a fiú pedig az alárendelt, ahogy az ךָ ’testvér’ a szövetséges (lásd 1Móz 10,21), a ךָ ’lány’ pedig a peremterület vagy külváros jelölésére volt használatos a politikai/közigazdasági szaknyelvben.<sup>35</sup> Így módon a ךָ formula nem csak származást, hanem egy politikai kapcsolatot, alárendeltséget és függőséget is leírhat.<sup>36</sup>

Amennyiben helyt adunk a ךָ és a ךָֿ szavak másodlagos értelmezésének, úgy a listán szereplő nevek pozíciója és csoportosításának terjedelme még inkább felértékelődik. Jáfet leszármazottait például elsőként említi a szöveg, ugyanakkor a záróformulán kívül csupán 3 verset szán neki. A kutatók egy része ezt a két adatot azzal magyarázza, hogy a szerző, és egyben Izráel számára ezek a népek voltak legkevésbé meghatározóak.<sup>37</sup> Ezt egyfelől a távoli, északi és nyugati térség ismeretének hiányából fakadó rövidegességgel, valamint a ’mindig a felsorolásban utoljára említett elem a legfontosabb’, az ószövetségi irodalomban is kimutatható retorikai/kommunikációs alapelvvel támasztják alá.<sup>38</sup> Ez utóbbi elképzelés lehet a magyarázat a feliratban szereplő – és ott egyfajta szerkesztői kapocsként szolgáló (lásd 1Móz 5,32; 6,10; 9,18)<sup>39</sup> – sorrend (Sém, Hám, Jáfet) felcserélődésére (Jáfet, Hám, Sém) P-nél.<sup>40</sup> Akárhogy is, az a tény, hogy a Tábla Sém – egészen pontosan az ő egyik leszármazottja, Héber egyik fiának – utódaival zárul, arra enged következtetni, hogy a listán egyfajta tudatos differenciálódás figyelhető meg a népek között, mégpedig a kevésbé fontostól a fontosabb irányába.<sup>41</sup>

Mindazonáltal helytelen lenne azt állítani, hogy bármelyik nép is központi szerepet kap a Táblán belül. Épp ellenkezőleg, Izráel említésének hiánya felhívja a figyelmet arra, hogy itt nem egy nép, hanem a népek, és azok egymáshoz fűződő viszonya áll a genealógia középpontjában.<sup>42</sup> A népek e páratlan ábrázolását a jelenlegi kontextusában áthatja a szerkesztőnek az egész östörténeten végighúzó azon hitbeli meggyőződése és tanítása, hogy semmi, így az Izráelt körbe vevő népek sem véletlenül jöttek létre, hanem Isten akaratából.<sup>43</sup> Izráel Istene volt az, aki az Özönvíz után

megáldotta Nóét (lásd 1Móz 9,1), és ugyancsak az Úr volt az, aki a népek fejlődésének és szétágazásának folyamatában ezt az áldását beteljesítette (lásd 1Móz 9,19; 10,32). Ezért minden népre igaz az, hogy létében Isten szándéka – áldása vagy átka – mutatkozik meg. Ez a teológiai látásmód adja a jelenlegi Tábla alapját. Ezért lehetséges az, hogy a megtapasztalt különbözőségek és feszültségek ellenére a szerkesztő képes azt az üzenetet megfogalmazni, hogy végső soron minden nép egy nagy családba tartozik.<sup>44</sup>

A Tábla tehát két kérdésre ad feleletet.<sup>45</sup> Egyfelől arra a felvetésre, hogy honnan származnak a népek, azt a teológiai választ adja, hogy Isten akaratának megfelelően egy közös őstől, Nóétól, akiben Isten szövetséget kötött az egész emberi nemzettel. Másfelől választ ad a népek egymáshoz fűződő kapcsolatának kérdésére is azzal, hogy politikai-területi, illetve teológiai alapon Sém, Hám és Jáfet ágrajzába csoportosítja őket. A továbbiakban e nézőpontok fényében vizsgálom meg Arám helyét és teológiai értékelését.

#### 4. Arám a Népek Táblájában

Az אַרָם 'arám' szó 2-szer fordul elő a Táblában (lásd 1Móz 10,22.23), és mindkétszer Sém (שֵׁם) legidősebb fiát jelöli. Arámnak négy testvére volt: Élám (עֵילָם), Assúr (אַשּׁוּר), Arpaksad (אַרְפַּכְשָׁד) és Lúd (לֹוד), valamint ugyancsak négy fia, Úc (עֻץ), Húl (חֻל), Geter (גֵּתֵר) és Mas (מָשׁ).

Mіндеzen információk fényében három kérdést kell megválaszolnunk. Először is, milyen értelemben tekinthető Arám sémitának? Másodszor, mit kell tudnunk Arám testvéreiről és egymáshoz fűződő viszonyukról? És végül, kikre ismerhetünk rá Arám fiainak személyében?

##### 4.1. A sémita Arám

Amint fentebb láttuk, az Arámra vonatkozó szakaszból az ősi J réteghez tartoznak a 10,21.25–30 versek, míg a Papi irat a 10,22–23.31 verseket foglalja magában.

A J szerint Sém csak Hébernek és az ő fiainak az ősatya (lásd 1Móz 10,21.25–30). E mögött a J azon szemlélete áll, miszerint az Úr Sémnek az Istene volt (lásd 1Móz 9,25–27).<sup>46</sup> Más szóval, azok a népek, amelyek nem az Urat félték, nem lehettek a megáldott vérvonallal leszármazottai. Ennek a kritériumnak pedig csak Izráel népe felelt meg. Így teológiailag Arám nem sémita abban az értelemben, hogy nem tekinthető a Nóé által adott áldás örökösének. Ez lehet az egyik oka annak, hogy ez a forrásmű nem említi meg Arámot (vö. 1Kron 1). A másik magyarázat az lehet, hogy J eredetileg nem tudott Arámról, ahogyan – a forrásból szintén kimaradó – Arpaksadról sem.

A P ezzel szemben említi Arámot (és Arpaksadot) mint Sém fiát, és ennél fogva sémitát (lásd 1Móz 10,22). Mivel P legfőbb célja az volt, hogy az általa ismert népeket – Isten akaratának érvényre jutását kiemelve – egy közös őshöz kösse, ezért nem meglepő, hogy az Izráeltől főképp keletre eső népeket képviselő ősök felsorolásánál az arámok névadó őse (és annak fiai is) helyet kap. Nincs kivétel, ez a nép is egy az Isten áldása nyomán kifejlődött népek között. Teológiai szempontból tehát érthető, hogy P miért nem említi meg Hébert, s ezzel miért nem tesz különbséget például Arpaksad és Arám között. Ám az is elképzelhető, hogy P eredetileg nem tudott Héberrel.

Ha azt vesszük alapul, hogy az ismétlődő elemeket és rövid felsorolásokat tartalmazó P-t J szövegével egészítették ki, akkor a két forrás nemzetségtáblája között a 24. vers – mint harmonizáló szerkesztői kiegészítés – lehet a kapocs.<sup>47</sup> A J és a P megközelítése ugyanis, ahogy azt fentebb láthattuk, másként tekint a népekre, így Arámra is: előbbi Héberre fókuszálva teljesen kihagyja azt, míg utóbbi Isten terveként értelmezi létét. Azzal, hogy a 24. vers Hébert (azaz a későbbi Izráelt) Arpaksad utódjának, és ezzel együtt Arám rokonának nevezi, összehangolja a két nézőpontot. Hiszen együtt olvasva érvényre jut benne P holisztikus teológiája, ugyanakkor érződik rajta J látásmódja is, melynek középpontjában Héber áll. Arám tehát úgy tekinthető sémitának, hogy közben csak részben élvezheti ennek áldását. Más szóval, a Tábla kanonikus szövegét vizsgálva Arám egyszerre áll Isten áldásának határán belül (lásd P) és azon kívül (lásd J).

##### 4.2. Arám és a „testvérei”

A P szövege szerint Élám, Assúr, Arpaksad, Lúd és Arám egyaránt Sém fiai, és így „testvérek” voltak.<sup>48</sup> Élám (עֵילָם), Babilon közvetlen keleti szomszédja és ellensége, a Perzsából északi, északkeleti oldalán helyezkedett el,<sup>49</sup> és az ún. *armenoid* népek közé tartozott.<sup>50</sup> Az élami nyelvet nehéz beazonosítani, de feltehetően nem sémi.<sup>51</sup> Mindenesetre már a Kr. e. 3. évezred végétől éltek sémiták Élámban, és a Kr. e. 2. évezred közepétől az élami nyelvet az akkád-sémi fokozatosan felváltotta.<sup>52</sup> Élám besorolása a sémiták közé tehát területi és nyelvi szempontból is érthető, jóllehet eredetét tekintve nem egy sémi népről van szó. Assúr (אַשּׁוּר) általánosságban jelölheti az asszír népet, azok istenét<sup>53</sup>, fővárosát, valamint a birodalmát, illetve annak központi területét, melyet északon hegyek, nyugaton a Tigris, keleten pedig a Záb-folyó határoltak.<sup>54</sup> Nyelve az akkád egyik dialektusa volt, tehát sémi.<sup>55</sup> Besorolása Sém fiai közé mind területi-politikai, mind pedig nyelvi-kulturális megközelítésből érthető. Arpaksad (אַרְפַּכְשָׁד) beazonosítását illetően sajnos csak feltételezésekbe bocsátkozhatunk.<sup>56</sup> Maga a szó nem sémi eredetű, hanem valószínűleg hurri. Az első része (*Arrapha*) a mai Kirkuk (mai Észak-Irak) területére utalhat, míg a második része (*kád*) a káldeusok területét jelölheti.<sup>57</sup> Így a szó utalhat Babilonra, viszont Bábel (בָּבֶל) már szerepel a szintén P-hez tartozó 1Móz 10,10-ben, így ez az azonosítás erősen kérdéses.<sup>58</sup> Lúd (לֹוד) lokalizálása szintén nehézkes. Utalhat az indo-európai, tehát nem sémita *ludok*ra, akik Kis-Ázsiában éltek, és akiket az Asszírok *ludduként* ismertek.<sup>59</sup> Egy másik lehetőség, hogy a szó a *ludbukokat* jelöli, akik a felső Tigris folyásán éltek.<sup>60</sup> Ugyanakkor az 1Móz 10,13-ban szereplő lúdiak (לֹודִים) hámiták, és a szöveg Egyiptomhoz köti őket.<sup>61</sup> Valószínűleg P két hasonló nevű csoportot is ismert, és az egyiket sémitának kezelte, míg a másikat nem.<sup>62</sup> Mindazonáltal még az sem zárható ki, hogy a két népnek köze volt egymáshoz.<sup>63</sup> Ami a nyelvüket illeti, pontos beazonosítás híján erre vonatkozóan sincs információnk. Arám (אַרָם) a leginkább szétterjedt sémi népet, az arámokat reprezentálja.<sup>64</sup> Szinte lehetetlen őket egyetlen területre leszűkíteni, hiszen elhelyezkedésük nyugat-kelet irányban az Eufrátesz mindkét oldalán, észak-dél irányban pedig a Torosz-hegyvonulattól egészen a Szír-sivatagig terjedt. A térségben meghatározó szerepet a Kr. e. 10. századtól a Kr. e.

7–8. századig töltöttek be. A számos dialektust tartalmazó arámi nyelv a nyugat-sémi nyelvcsaládba tartozott.<sup>65</sup>



Sém fiainak elhelyezkedése

P szemszögéből az 5 „testvér” által képviselt népek szorosabb rokoni kapcsolatban álltak egymással, mint másokkal. Ennek alapja – ahogyan azt fentebb láthattuk – minden bizonnyal a területi-politikai, valamint a nyelvi-kulturális összetartozás elismerése volt, melynek részleteit a genealógia, természetéből kifolyólag nem hivatott kifejteni.<sup>66</sup> A „testvérek” között felállított sorrend nem kronológiai, hanem feltételezhetően geográfiai, mégpedig kelet–nyugat irányú.<sup>67</sup> Ebben az esetben Arpaksadot és Lúdot valahol Assíria és az arámok közötti területen kell elhelyeznünk.

#### 4.3. Arám és a „fiai”

Sém fiainak felsorolását követően P egyedül Arám fiait említi meg külön, melynek pontos oka ismeretlen.<sup>68</sup> Úcot az Ószövetség gyakran Arámmal (lásd 1Móz 10,23; 22,21; 1Krn 1,17), vagy pedig Edómmal hozza összefüggésbe (lásd 1Móz 36,28; 1Krn 1,42; JSir 4,21).<sup>69</sup> Elsősorban azonban Jób hazájaként ismerjük (lásd Jób 1,1), amely feltehetően Palesztinától kelet, délkelet irányba feküdt, valahol a Szír-sivatag észak-nyugati határán, földművelésre és állattenyésztésre alkalmas területen (vö. Jób 1,1.3.14.15.17).<sup>70</sup> Egy másik lehetséges lokalizáció lehet északnyugat Mezopotámia (vö. 1Móz 22,21).<sup>71</sup> Perze az sem egyértelmű, hogy vajon a különböző bibliai szövegek ugyanarra a régióra vagy népre utalnak-e, mindazonáltal az arámi kötődés valószínűnek tűnik, hiszen P Úcot egy arámi területnek, vagy törzsnek tekinti. *Húlról* sajnos rendkívül kevés ismeretünk van, azon túl, hogy sémita besorolást kap, illetve Arámhoz tartozik.<sup>72</sup> Talán a Galileai tengertől északra, a Golán-fennsík, a Libanon lábához tehető.<sup>73</sup> *Geter* azonosítása szinte lehetetlen feladat elé állítja a kutatókat, hiszen a szó csak 2-szer fordul elő a Bibliában, és mindkétszer genealógiában.<sup>74</sup> Mivel azonban *Getert* mindkét esetben az arámokhoz köti a szöveg, így feltehetően egy arámi városról van szó.<sup>75</sup> Ennél pontosabb meghatározás források hiányában nem lehetséges. Arám utolsó fia Mas,<sup>76</sup> melynek lokalizálását illetően sincs konszenzus.<sup>77</sup> Általában két területhez kötik: egyrészt az Észak-Mezopotámia és a Torosz-hegység déli

lábának határán fekvő Masius (vagy Izala) hegyvidékhez,<sup>78</sup> másrészt a Libanon–Antilibanon vonulatokhoz.<sup>79</sup> Egy biztos, P a *Mas* által jelölt területet, és/vagy annak népességét az arámokhoz kötötte.

Láthatjuk tehát, hogy Arám fiainak földrajzi beazonosítása kapcsán csupán találgatásokra hagyatkozhatunk a források hiánya miatt. Mindenesetre az kitűnik a 23. versből, hogy P-nek volt ismerete az arámok különböző területeiről, városairól és tudatában volt (hajdani) politikai széttagoaltságuknak.

Feltűnő viszont, hogy ez a nemzetségtábla egyik, általunk az Ószövetségből vagy a Biblián kívüli forrásból ismert arám területet vagy várost sem említi, Arám fiainak az ezekkel való azonosítása pedig lehetetlen, és a P által nyilván nem is szándékolta. Ennek valószínűleg az az oka, hogy P felsorolása egy nagyon korai időszakot tükröz.<sup>80</sup>

## 5. Összefoglalás

Jóllehet a Tábla végső, kanonikus változata nem emeli ki egyetlen nevet sem a felsorolásból, mindazonáltal számos értékes információt kapunk az arámokokról. Ezek közül talán a leglényegesebb az, hogy a szerkesztő Arámot és Izraél őseit egy leszármazási ágba sorolja, mindketten sémiták. Ennek hátterében a teológiai látásmódon túl a területi-politikai közelség, valamint a nyelvi összetartozás tudata állhat.

Ugyanakkor a sémiták között Arám külön vonalat képvisel, mint a héberek őse, ami egyfajta differenciálódást jelez. A kontextust figyelembe véve ez a különbségtétel Isten áldásának kiteljesedésében nyerhet teológiai értelmet: míg a sémita Arám leszármazottairól többé nem esik szó, addig a szintén sémita Arpaksad leszármazottairól igen (1Móz 11,10–26), sőt, utódjának történetéről szól az Ószövetség. Mindez a Táblában csak annyiban érzékelhető, hogy Arpaksad utódai részletesebben, és később kerülnek megemléítésre, hangsúlyossá téve ezzel e vonal fontosságát.

A 23. versben szereplő „fiak” pontos beazonosítása számos – máig tisztázatlan – kérdést vet fel, ugyanakkor megemléítésük jól szemlélteti, hogy a szerző kellő ismerettel rendelkezett az arámok kiterjedését és kapcsolatrendszerét illetően. Mindez feltehetően a közvetlen földrajzi és politikai kapcsolatnak tudható be, melynek köszönhetően Arám a Táblán szereplő nevek közül a legközelebb áll az arpaksádi vonalhoz.

Repelik Gábor

## BIBLIOGRÁFIA

- AXSKJÖLD, C. J.: *Aram As the Enemy Friend: The Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis – 2 Kings*, (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 45), Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1998.
- BAKER, D.: Gether, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 2. kötet, New York, Doubleday, 1992, 997.
- BAKER, D.: Hul, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 3. kötet, New York, Doubleday, 1992, 321.
- BAKER, D.: Mash, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 4. kötet, New York, Doubleday, 1992, 587.
- BOTTERWECK, G. – RINGGREN, H. – FABRY, H. (ed.): *Theological dictionary of the Old Testament*, Vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- BRODIE, T.: *Genesis as Dialogue, A Literary, Historical, and Theological Commentary*, New York, Oxford University Press, 2001.



- BRUEGGEMANN, W.: *Genesis: In Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation* (A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, Westminster John Knox Press, 1982.
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9–XI 32*, Skokie, Varda Books, 2005.
- CLIFFORD, R. J.–MURPHY, R. E.: Teremtés könyve, in: BOROS, I. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársaság, 2002, 49–102.
- COOK, J. E.: *Genesis: Volume 2*. (New Collegeville Bible Commentary 2), Collegeville, Liturgical Press, 2011.
- DERENCSENYI, I.: Élámiai, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 339.
- FAUSSET, A. R.: Hul, in: FAUSSET, A. R.: Fausset's Bible dictionary, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/H/Hul/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FAUSSET, A. R.: Lud, in: FAUSSET, A. R.: Fausset's Bible dictionary, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/L/Lud/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FAUSSET, A. R.: Mash, in: FAUSSET, A. R.: Fausset's Bible dictionary, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/M/Mash/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FRETHEIM, T. E.: *Genesis to Leviticus* (New Interpreter's Bible 1), Nashville, Abingdon Press, 1994.
- FRUCHTENBAUM, A. G.: *The Book of Genesis* (Ariel's Bible Commentary), San Antonio, Ariel Ministries, 2008.
- GRAYSON, K.: Asshur, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 1. kötet, New York, Doubleday, 1992, 500.
- HAAG, H.: *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentszék, 1989.
- HAMILTON, V. P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- HENDEL, Ronald: Historical Context, in: EVANS, C. A.–LOHR, J. N.–PETERSEN, D. L. (eds.): *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (Supplements to Vetus Testamentum 152), Leiden, Brill, 2012, 51–80.
- HESS, R.: Arpachshad, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 1. kötet, New York, Doubleday, 1992, 400.
- JOHNSON, M. D.: *The purpose of the Biblical genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, 2. kiadás, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- KAMINSKI, C. M.: *Realization of the Primaevial Blessing After the Flood* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 413), New York, T&T Clark, 2004.
- KESSLER, M.–DEURLOO, K.: *Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*, New York, Paulist PressTM, 2004.
- KNAUF, E. A.: Uz, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 6. kötet, New York, Doubleday, 1992, 770–771.
- KOCH, K. (1999): Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis, in: BEYERLE, S.–Mayer, G.–STRAUSS, H. (eds.): *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung: Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, 183–191.
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1. kötet, Leiden, Brill, 2001.
- KUSTÁR, Z.: A bibliai Óstörténet válogatott fejezeteinek magyarázata. Gen 4,1–26; 6,1–8; 9,1–17; 9,18–29; 11,1–9. Egyetemi jegyzet gyánánt, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, pp. 66. digitális kiadás, elérhető: <http://diaksgy.drhe.hu/wp-content/uploads/2018/12/%C5%90st%C3%B6rt%C3%A9net-II-%C3%93sz%C3%B6vets%C3%A9gi-%C3%ADr%C3%A1smagyar%C3%A1zat-jegyzet-2018-2019.pdf>.
- KUSTÁR, Z. (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei: Elkülönített szövegálmányuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005.
- KUSTÁR, Z.: *A héber Ószövetség szövege: a masszoréta szövegálmányozás és annak megjelenése a Biblia Herbaricában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- KUSTÁR, Z.: Mózes első könyve, in: PECSUK, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 32–67.
- KUSTÁR, Z.: Proféták, költők, redaktorok: Ámós idegen népek elleni prófécijának hagyományozás-története (Ám 1,3–2,16), in: „Mint folyóvíz mellé ültetett fa...”: *Emlékkötet Dr. Módos László professzor századik születésnapjának tiszteletére*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2003, 63–85.
- LEVIN, Y.: The Family of Man: The Genre and Purpose of Genesis 10, in: ABRAHAM, K.–J. FLEISHMAN, J. (eds.): *Looking at the Ancient Near East and the Bible through the Same Eyes – Minha LeAhrón, A Tribute to Aharon Skaist*, Bethesda, CDL Press, 2012, 291–308.
- MERRILL, E. H.: The People of the Old Testament According to Genesis 10, *Bibliotheca Sacra* 154 (1997), 3–22.
- MURPHY, R. E.: Bevezetés a Pentateuchusba, in: BOROS, I. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársaság, 2002, 41–47.
- NAGY, A.: Élám, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 339.
- ODED, B.: *Table of Nations (Genesis 10) – A Socio-cultural Approach*, (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 98), 1986, 14–31.
- PINCHES, T. G.: Table of Nations, in: ORR, J. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia*, 5. kötet, Chicago, The Howard-Severance Company, 1930; 2898–2900.
- PITARD, W. T.: Arameans, in: HOERTH, A. J. (ed.): *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapids, Baker Books, 1994, 207–230.
- RAD, G. VON: *Genesis*, Old Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 1973.
- ROSS, Allen P.: The Table of Nations in Genesis 10 – Its Structure. *Studies in the Book of Genesis. Part 2* (Bibliotheca Sacra 137), 1980, 340–353.
- ROSS, Allen P.: The Table of Nations in Genesis 10 – Its Content. *Studies in the Book of Genesis. Part 3* (Bibliotheca Sacra 138), 1981, 22–34.
- RÓZSA, H.: *A Genesis könyve I. A bibliai őstörténet*, 2. kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- RÓZSA, H.: *Őstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint*, Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- SEEBASS, H.: *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1996.
- SELMAN, M.: *1 Chronicles*. Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester, IVP, 1994.
- SETERS, J. V.: *Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis*, Zürich, Theologischer Verlag 1992.
- SOGGIN, J. A.: *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- SPEISER, E. A.: *Genesis. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible), Garden City, Doubleday, 1964.
- SZABÓ, Cs.: Uc, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon II.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 645–646.
- THOMAS, M. A.: *These are the Generations. Identity, Covenant, and the 'toledot' Formula*, (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 551), New York, T&T Clark 2013.
- TÓTH, K.: Asszíria, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 131–132.
- TÓTH, K.: Mózes öt könyvének magyarázata, in: KARASSZON, D.–VARGA, Zs. (szerk.): *A Szentírás magyarázata: Jubileumi kommentár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 135–276.
- WENHAM, G. J.: *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary), Waco, Word Books, 1989.
- WESTERMANN, C.: *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1984.
- WILLI, T.: *Chronik*, 1Chr 13,1–22,1, (Biblischer Kommentar. 24/1) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009.
- WISEMAN, D. J. (ed.): *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, Clarendon, 1973.
- WISEMAN, D. J.: Genesis 10. Some Archaeological Considerations, in: *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87 (1955), 14–24.
- YOUNGER, K. L. Jr.: *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Politics* (Archaeology and Biblical Studies 13), Atlanta, SBL Press, 2016.

## JEGYZETEK

- 1 A Papi irathoz tartozó elbeszélések vagy listák elején álló תולדת ארץ 'ez a nemzetségtáblája/története XY-nak' szövegszöveget lásd 1Móz 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1(9); 37,2. A Pentateuchoson belül (4Móz 3,1), illetve azon kívül (Ruth 4,18) is egyszer fordul még elő a formula.
- 2 Lásd ROSS (1980): Structure, 352; HAMILTON (1990): Genesis, 17–18; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; KOCH (1999): Die Toledot-Formeln, 184; MURPHY (2002): Bevezetés, 42; KESSLER–DEURLOO (2004): Commentary, 3–4; HENDEL (2012): Historical Context, 76–77; LEVIN (2012): The Family of Man, 292; THOMAS (2013): The Generations, 2.6.23. Magyarul lásd TÓTH (1998): Mózes, 139, és KUSTÁR (2018): A bibliai Óstörténet, 7–8, rövid összefoglalóját.
- 3 KOEHLER–BAUMGARTNER (2001): Hebrew and Aramaic Lexicon, 411.1699–1700.

- 4 ROSS (1980): Structure, 347; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 6–7; THOMAS (2013): The Generations, 24.
- 5 ROSS (1980): Structure, 342–343; RÓZSA (2011): Genesis, 206.300.
- 6 Bővebben lásd WISEMAN (1973): Peoples, XVII–XVIII; vö. SOGGIN (1997): Genesis, 171.
- 7 Így pl. SPEISER (1964): Genesis, 71; WESTERMANN (1984): Genesis, 665–673; ODED (1986): Table of Nations, 14; JOHNSON (1988): Biblical Genealogies, 3; AXSKJÖLD (1998): Aram, 11; RÓZSA (2011): Genesis, 301.
- 8 Valószínű, hogy a 24. vers a forrásművek betoldása, hiszen nem kapcsolódik a J-hez tartozó 21. vershez, viszont harmóniát teremt J és P szövegei között (bővebben lásd 4.1.), továbbá előre mutat az 1Móz 11,10–26 szakaszára, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 174; SEEBASS (1999): Genesis, 265; magyarul lásd KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 157.
- 9 SPEISER (1964): Genesis, 64–65; HAMILTON (1990): Genesis, 331; SOGGIN (1997): Genesis, 164; TÓTH (1998): Mózes első könyve, 148; KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 102. Ezzel szemben lásd VON RAD (1973): Genesis, 140; WENHAM (1989): Genesis, 214–215; SETERS (1992): Prologue to History, 174; RÓZSA (2011): Genesis, 301, ahol az első vers bizonyos részét J-nek tulajdonítják.
- 10 VON RAD (1973): Genesis, 140; WENHAM (1989): Genesis, 215; HAMILTON (1990): Genesis, 331; PITARD (1994): Arameans, 207–208; SOGGIN (1997): Genesis, 164.167; RÓZSA (2011): Genesis, 301; COOK (2011): Genesis, 17. Velük szemben lásd CASSUTO (2005): Commentary, 185, aki e fejezet kapcsán elutasítja a kétforrás elméletet, illetve azt is, hogy a források azonosíthatók a szövegben belül.
- 11 WENHAM (1989): Genesis, 232; MERRILL (1997): People, 6; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 12 WENHAM (1989): Genesis, 216; SETERS (1992): Prologue to History, 174; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 6.
- 13 HAMILTON (1990): Genesis, 331; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 43; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 14 WENHAM (1989): Genesis, 216.
- 15 Az emberiség differenciálódása kapcsán Soggin rámutat a Tábla és a Bábel tornyának története (1Móz 11,1–9) közötti feszültségre, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 167–168; vö. HAMILTON (1990): Genesis, 345; MERRILL (1997): People, 6–7; KUSTÁR (2018): A bibliai Östörténet, 52–53.
- 16 Az östörténet struktúrájában megfigyelhető a narratívák és a genealógiák szabályos váltakozása, lásd HAMILTON (1990): Genesis, 237; MERRILL (1997): People, 6–7; RÓZSA (2011): Genesis, 35–46.
- 17 A Tábla szerkezetéhez bővebben lásd ROSS (1980): Structure, 347–348.
- 18 Bővebben lásd WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 19 A Táblán szereplő nevek részletes elemzéséhez lásd ROSS (1980): Structure, 343–344.348.
- 20 Ezt a számot úgy kapjuk meg, ha összszámoljuk a fejezetben szereplő valamennyi nevet, Noét és három fiát kivéve, és Szidónt (15. és 19. v.) csak egyszer számoljuk, lásd CLIFFORD–MURPHY (2002): Teremtés könyve, 62.
- 21 SPEISER (1964): Genesis, 65.71; RÓZSA (2011): Genesis, 299–300.
- 22 Az 1Móz 10,21 Jáfet testvérátjának nevezi (יָפֶֿתֿ בֶּן־יֶֿתֿרֹֿחַ) Sémét, Hámot pedig hármójuk közül az 1Móz 9,24 a legfiatalabbnak (יֶֿתֿרֹֿחַ בֶּן־יָֿפֶֿתֿ). Így sem a leggyakrabban használt 'Sém, Hám, Jáfet' sorrend (lásd 1Móz 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1; 1Krón 1,4), sem pedig az utódok felsorolásánál használt 'Jáfet, Hám, Sém' sorrend (1Móz 10,2.6.21) nem tekinthető kronológiainak, lásd KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 61. Ezzel szemben lásd CASSUTO (2005): Commentary, 218, aki szerint Jáfet volt a legidősebb testvér. Az 1Móz 10,21 értelmezéséhez a korai zsidóságban lásd KUSTÁR (2010): A Héber Öszövegség szövege, 202.
- 23 A tradicionális magyarázat szerint az Izráeltől északra és nyugatra fekvő népeket Jáfetnél, a délre (és részben keletre) fekvőket Hámnál, míg a keleten lévőket Sémnél találjuk, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 167; COOK (2011): Genesis, 17; RÓZSA (2011): Genesis, 305–306.311; vö. SELMAN (1994): 1 Chronicles, 91. Ezt egészítik ki egyesek azzal, hogy a Tábla felosztása egyrészt a népek áldáshoz (Sém) és átokhoz (Hám) fűződő viszonyát tükrözi, lásd BRODIE (2001): Genesis, 187–188. 194, másrészt Izrael bizonyos hatalmi blokkokkal szembeni hozzáállását fejezi ki, lásd AXSKJÖLD (1998): Aram, 11, harmadrészt bizonyos szocio-kulturális mintákat rajzolnak, lásd ODED (1986): Table of Nations, 14–31. A különböző elméletek összefoglalásához lásd LEVIN (2012): The Family of Man, 301–304.
- 24 SARNA (1989): Genesis, 69; magyarul lásd RÓZSA (2011): Genesis, 303, vö. 1Móz 46,27; 2Móz 1,5; Bír 8,30; 9,2, valamint a 7-es szám szerepét Ámósz, Jeremiás és Ezékiel könyvének az idegen népek elleni proféciaiban (így röviden, Ámósz könyve kapcsán pl. KUSTÁR (2003): Proféták, költők, redaktorok, 78).
- 25 A záradékok részletes elemzéséhez lásd ROSS (1980): Structure, 348; HAMILTON (1990): Genesis, 345.
- 26 HENDEL (2012): Historical Context, 76.
- 27 ROSS (1980): Structure, 349–350; ROSS (1981): Content, 22; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; LEVIN (2012): The Family of Man, 293. vö. WENHAM (1989): Genesis, 215; MURPHY (2002): Bevezetés, 42.
- 28 LEVIN (2012): The Family of Man, 294.
- 29 SPEISER (1964): Genesis, 65; ROSS (1980): Structure, 349–350.
- 30 SPEISER (1964): Genesis, 65; VON RAD (1973): Genesis, 140.142; ROSS (1981): Content, 30; BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 91; MERRILL (1997): People, 4.19; SOGGIN (1997): Genesis, 167–168; RÓZSA (2011): Genesis, 300.
- 31 KUSTÁR (2004): Mózes első könyve, 57; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 32 Róza szerint a J által említett népek a kora királyság ideje alatt, a Kr. e. 10. és 8. század között kerültek kapcsolatba Izráellel, míg a P által említett népek a Kr. e. 7. században, Asszíria virágzása idején váltak számukra is ismertté, lásd RÓZSA (2011): Genesis, 301–302; továbbá lásd PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 33 KOEHLER–BAUMGARTNER (2001): Hebrew and Aramaic Lexicon, 137–138; BOTTERWECK–RINGGREN–FABRY (1999): Theological dictionary, 150–151.
- 34 ROSS (1980): Structure, 344–345; WENHAM (1989): Genesis, 215; BOTTERWECK–RINGGREN–FABRY (1999): Theological dictionary, 152–153.
- 35 WISEMAN (1955): Genesis 10, 17.
- 36 Hasonló értelemben olvasható a szakaszban 8-szor előforduló יָֿגֶֿרֶֿ, ige is, melynek jelentését lásd fentebb.
- 37 BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 92; WENHAM (1989): Genesis, 214.216.219; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 64–65.
- 38 CASSUTO (2005): Commentary, 198. Bővebben lásd KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60–70.
- 39 ROSS (1981): Content, 22.
- 40 KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60.
- 41 SPEISER (1964): Genesis, 69–70; HAMILTON (1990): Genesis, 343; MERRILL (1997): People, 16; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60.66.68–69; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 217. Ezzel ellenkező állásponthez lásd COOK (2011): Genesis, 17, aki szerint a Tábla nem tesz semmiféle különbséget a népek között.
- 42 WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 43 BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 93; RÓZSA (2008): Östörténet, 145; RÓZSA (2011): Genesis, 303–304.
- 44 ROSS (1980): Structure, 346; JOHNSON (1988): Biblical Genealogies, 77; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 45 Merrill szerint a szakasz óvatos hermeneutikát követel meg, hiszen abban a tartalom és a szándék szorosan összefügg, lásd MERRILL (1997): People, 8; továbbá RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 46 Az 1Móz 9,25–27 J besorolásához lásd KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 156.
- 47 Lásd I. oldal 8. lábjegyzet.
- 48 Vö. 1Krón 1,7.
- 49 SPEISER (1964): Genesis, 70; ROSS (1981): Content, 28; HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 310; AXSKJÖLD (1998): Aram, 12.
- 50 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 310; DERENCSENYI (2000): Élámiai, 339.
- 51 SPEISER (1964): Genesis, 70.
- 52 WENHAM (1989): Genesis, 228; NAGY (2000): Élám, 339.
- 53 A Biblia Assúr istenséget nem említi, lásd GRAYSON, KIRK (1992): Asshur, i, 500.
- 54 ROSS (1981): Content, 28; HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 106; TÓTH (2000): Asszíria, 131. Wenham megjegyzi, hogy egy észak sínai törzset is Assúrnak hívtak (lásd 1Móz 25,3.18; 4Móz 24,22.24; 2Sám 2,9; Zsolt 83,9), így szerinte vagy erre utalhat a vers, vagy jóval az asszír fenyegetés előtt íródott, lásd WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 55 TÓTH (2000): Asszíria, 131.
- 56 SPEISER (1964): Genesis, 70.
- 57 WENHAM (1989): Genesis, 214; HESS, RICHARD (1992): Arpachshad, 400; SEEBASS (1999): Genesis, 263.
- 58 WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 59 VON RAD (1973): Genesis, 142; WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 60 ROSS (1981): Content, 29; WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 61 1Krón 1,11; vö. Ézs 66,19; Jer 46,9; Ez 27,10; 30,5.
- 62 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1129.
- 63 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1129.

- 64 SPEISER (1964): Genesis, 70; ROSS (1981): Content, 29.
- 65 PITARD (1994): Arameans, 207; YOUNGER (2016): Political, 31, valamint fentebb, a ... fejezetet.
- 66 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1657.
- 67 FAUSSET (1878): Lud, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/L/Lud/>.
- 68 Az 1Krn 1,17 szerint Úc, Húl, Geter és Mas Sém fiai voltak, akinek így összesen 8 fiát említ a krónikás. Vagy másolási hiba (haplográfia) állhat a szövegváltozatok közötti elérés mögött, lásd BAKER (1992): Hul, 321; WILLI (2009): Chronik, 13; vagy pedig tudatos elhagyás, lásd SELMAN (1994): 1 Chronicles, 91–92.
- 69 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 662; KNAUF, ERNST AXEL (1992): Uz, 770–771.
- 70 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; SZABÓ, CSABA (1992): Uc, 645.
- 71 ROSS (1981): Content, 28; HAMILTON (1990): Genesis, 344.
- 72 BAKER, DAVID (1992): Hul, 321.
- 73 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; FAUSSET (1878): Hul, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/H/Hul/>.
- 74 Az 1Krn 1,17 szerint Geter Sém fia és Arám testvére volt (vö. 1Móz 10,23). A szó etimológiájához és a lehetséges Biblián kívüli előfordulásához lásd bővebben YOUNGER (2016): Political, 204–207.
- 75 BAKER, DAVID (1992): Gether, 997.
- 76 Az 1Krn 1,17 'Mesek'-et hoz, csakúgy, mint az 1Móz 10,23 LXX változata. A Tábla viszont már tartalmaz egy ilyen nevet, lásd 1Móz 10,2. Ez utóbbit Fausset Kappadókiával azonosítja, lásd FAUSSET (1878): Mash, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/M/Mash/>.
- 77 BAKER, DAVID (1992): Mash, 587.
- 78 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 218.
- 79 WENHAM (1989): Genesis, 230.
- 80 CASSUTO (2005): Commentary, 219.

## Halogatott reménységben

*Az alábbi tanulmány 2017. március 3-án, Debrecenben hangzott el a „Mielőtt megformáltak az anyaméhben” (Jer 1,5) című bioetikai tudományos konferencián „A beültetés előtti kiválasztás kritériumainak margójára a reprodukciós medicina tárgyában” címen. E konferenciára a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottságának valamint a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Rendszeres Teológiai Szekciójának szervezésében került sor. (a főszerkesztő)*

---

1978-ban született meg az első, in vitro fertilizációval (IVF) fogant csecsemő. Az asszisztált reprodukció eredményessége mérföldkőnek számított a meddőség elleni küzdelemben. A meddőséggel és gyermekszüléssel kapcsolatos események a Szentírásban is kiemelt fontosságúak. Kérdés, hogy keresztyén gondokozóként mit mondhatunk IVF során felvetődő kérdésekre. Tanulmányunk a hazai joggyakorlat és a különböző felekezeti állásfoglalások bemutatása után két etikai kérdésre fókuszál. Egyrészt: hogyan értelmezhetjük a terméketlenségi kérdést a karácsonyi történetben, hogyan fonódik a maga sötét valóságával az üdvtörténetbe? Másrészt: A meddőség átok vagy inkább az áldás elhúzódása?

The first baby conceived by IVF was born in 1978. The efficiency of assisted reproduction was a milestone in the fight against infertility. The events related to barrenness and childbirth have a high importance in the Bible as well. What answers can we give to the questions surrounding IVF? Our paper focuses on two ethical questions after discussing the domestic practice of law and the statements of the different churches. On one hand, how can we interpret the question of barrenness in the Christmas story, how does it intertwine with its dark reality into the story of salvation? On the other hand, is barrenness a curse or rather the delay of blessing?

---

A neves kortárs teológus, Miroslav Volf metsző őszinteséggel ír saját élettapasztalatából, amikor feleségével száz hónapig hiába vártak gyermekre.

„A keresztyén közösség nem segített túl sokat. Minden alkalommal, amikor istentiszteletre mentünk, a gyülekezeti termet betöltő nevető és lármázó gyermekek hangja a beteljesületlen álmokra emlékeztetett. Advent időszaka volt a legrosszabb. »Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk.« Ezt olvastam és énekeltem százféle változatban. Csakhogy tőlem a gyermek megtagadtatott. Mária csodálatos fogantatása, a menny öröme újszülöttje fölött, Erzsébet magasztalása – mind Isten jelenlétének hiánya, nem pedig adventjének jele volt.”<sup>1</sup>

Mégis, a terméketlenség ajándékáról ír, nem átokról, nem büntetésről. Kilenc év fájdalmas próbálkozás után két örökbefogadott gyermekük lett, Nathanael és Aaron. Lehet, hogy

felesége másképpen emlékezne vissza, de e két csodálatos ajándék tükrében apaként beszél úgy a múltbeli hosszú várakozásról, mint ajándékról. Annak a könyvnek az előszavában ír erről, mely címében (*Hope deferred*) a Péld 13,12-re utal vissza: „A halogatott reménység beteggé teszi a szívet” (Károli). A *halogatott reménység* (תוֹקֵלֶת מְשֻׁקָה) kifejezés vontatottságát nehéz visszaadni, egy „hosszú várakozás” (RÚF), „megcsalt reménység” (SZIT) ez, amelyben a remény csúszik el megfoghatatlanul, miközben belebetegszik az ember.

Ráhel meddő időszakának kétségbeesett kiáltását idézhetjük fel: „Amikor Ráhel látta, hogy ő nem szülhet Jákóbnak, féltékeny lett Ráhel a nővére, és ezt mondta Jákóbnak: Adj nekem fiakat, mert ha nem, belehalok!” (1Móz 30,1). Ráhel nem a meddőségbe, hanem második fiának, Benjámin szülésébe halt bele, de mondatában ott a féltékenység, a kétségbeesés, életének céltalansága. Egy asszony, négy évről



meddőségi kezelés után fia született. Így nyilatkozott: „Senki nem hal bele a meddőségbe. Csak szeretnéd, hogy belehalj.”<sup>2</sup>

A halogatott reményesség vonatkozásában Miroslav Volf két nagyon fontos teológiai kérdést vet fel: 1) hol van ennek a kérdésnek a helye a karácsonyi történetben, és 2) átok-e a meddőség. Ezeket a kérdéseket tárgyalni fogjuk.

E tanulmány keretében csak olyan etikai kérdésekre fókuszálunk, ahol a fogantatás és kihordás folyamataiban kizárólag a szülők sejtjei vesznek részt. Azaz olyan meddő párok-ról van szó, ahol az eljárás segítségével az édesanya hordja ki a gyermeket, a hímivarsejt az apától, a petesejt az anyától származik. Tehát a béranyaság, a petesejt vagy hímivarsejt donációval, vagy a mitokondriális DNS örökítés etikai kérdéseire itt nem térünk ki. Egyrészt azért, mert kimerítené e tanulmány kereteit, másrészt úgy véljük, éppen elég kitérő nélküli kérdés maradt még a klasszikus biológiai felállást segítő eszközöknél. Az *in vitro* *fertilizáció* (IVF mesterséges megtermékenyítés) eszközt az orvostudomány nagy vívmányának tartjuk, amellyel lehet és szabad élni, mint Isten gondviselésének rendes eszközével (*media ordinaria*). A reformátorok azért erősítették meg a gondviseléstán szép, klasszikus tételét a *concursum Dei*-ről,<sup>3</sup> Isten egyetértéséről, szó szerint „együtt-futásáról”, hogy kifejezzék Isten jelenlétét a természeti és emberi folyamatokban, s nem azért, hogy versenyezzünk Vele. A mesterséges megtermékenyítés nyújtotta technológiában nagyon sokszor azzal sem vagyunk tisztában, hogy hol tartunk, ami az emberi élet kezdetét, az emberi létet és a természetességet érinti. Mind a jogi, mind az etikai normák terén zavarban és lemaradásban vagyunk. A felvázolt teológiai etikai kérdések előtt röviden áttekintjük az IVF eljárás menetét, hazai jogi szabályozását és más egyházak ajánlását.

## Az IVF eljárásról

Az IVF eljárás több esetben negatív érzéseket, gondolatokat vált ki a kívülrőlőlől. Ezt befolyásolja, hogy a közgondolkodás szerint a lombik nem „természetes”. Amikor jobban megismerjük, látjuk, hogy a hormonkezelések a kismama szervezetének működését megzavarhatják, illetve pszichés állapotát is befolyásolhatják. Jogi helyzetében elmélyedve, a sok tisztázatlan kérdés zavarhat minket. Mindezek mellett látnunk kell a pozitív következményeit is, amelynek eredménye a várva várt gyermek. Ebben az eljárásban a magzatot az anya ugyanúgy kihordja, mint más természetes úton állapotos asszonyok. Csupán az ivarsejtek találkozását igyekeznek segíteni az eljárás.

Mikor egy pár orvoshoz fordul, már hónapok, évek óta érettnek tartják kapcsolatukat és körülményeiket megfelelőnek a gyermekvállalásra. A társadalomban az elmúlt évek során csökkenő szegényérzet ellenére a segítségkérés ebben az esetben küzdelmes, életük legintimebb területén kell megnyílniuk. Ekkorra már számos próbálkozást és csalódást megélt. Majd több vizsgálat során felméri, hogy a sikertelen fogantatások mögött áll-e valamilyen szervi elváltozás.<sup>4</sup> Ha kimutatható ilyen – pl. nem járhatók át a petevezetők – automatikusan a lombikprogramot ajánlják lehetőségnek. Amikor nem találnak biológiai problémát, akkor időzített együttlétek jönnek, azok sikertelensége után inszemináció következik.<sup>5</sup> A folyamatot kísérő állandó kudarcélmények krízishez, depresszióhoz is vezethetnek, ahol elengedhetetlen a megértő és segítő háttér.

## Magyarországi helyzet és jogi szabályozás

Statisztikailag minden ötödik pár volt már orvosnál meddőségi panasszal. Magyarországon hozzávetőleg kétszáz ezer meddő pár él, melyekből évente közel 6–7000 fordul az IVF-val foglalkozó intézményekhez. Technikai meghatározás szerint ma abban az esetben beszélünk meddőségről, ha egy év alatt, rendszeres, védekezés nélkül történő együttléteket követően sem jön létre terhesség. Ezt 1975-ben még két évben állapította meg a WHO. Az időtartam csökkenésének egyik oka, hogy a WHO a biomedikális-modell mentén gondolkozik a meddőségről, tehát háttérnek egy szervi diszfunkciót tart. Európa társadalmának csak 4,5% tartozik ehhez a csoporthoz, a többi terméketlen pár funkcionális meddő, azaz a meddőség oka orvosilag ismeretlen. Az általános vélekedéssel szemben a meddőség ugyanolyan mértékben érinti a férfiakat, mint a nőket. „A meddőségi esetek 40%-ában a férfi, 40%-ában a nő meddősége miatt nem jön létre a terhesség, a maradék 20%-ban mindkét félnél fennáll valamilyen gátló tényező.”<sup>6</sup>

A meddőség előfordulása az utóbbi években folyamatos növekedést mutat, melynek több oka lehet: fokozódó környezeti ártalmak, stressz, illetve a csökkenő szegényérzet miatt több pár mer orvoshoz fordulni ezzel a problémával, ami az ismert meddőségek számát növelheti. Ezen tényezők mellett kiemelten említeném a gyermekvállalás egyre idősebb korba való kitolódását.<sup>7</sup> Utóbbi jelentős, mivel idősebb korra csökken a fogantatás esélye. Nem meglepő, hogy ebből a korosztályból sok nő fordul az IVF kínálta megoldáshoz. A reprodukciós problémák kutatásának 20. századi robbanásszerű előre haladása a meddőség tudományelméleti szempontrendszerének gazdagodásához vezetett. Napjainkban nem csupán lineáris (ok-okozati tényezők) következményeként, hanem egy holisztikus szemlélet keretében is értelmezik. Utóbbi figyelembe veszi a test és lélek egymást feltételező komplex hatását.<sup>8</sup>

Az IVF tulajdonképpen három nagy kérdést vet fel. Az első, hogy kik vehetnek részt a programban, a második a technika során felvetődő kérdések és végül az extrakorporális (be nem ültetett) embriók sorsa.

Kik jogosultak a lombikprogramra? A válasz a folyamatos liberalizáció irányába halad. Amíg az 1981-es rendelet még csak a házaspárok számára engedélyezte a meddőségi kezeléseket, addig az 1997-es Eütv. már élettársaknak is. Sőt, 2006-tól az Eütv. 167. §-ának 4. bekezdése úgy módosult, hogy „egyedülálló nő esetében a reprodukciós eljárás akkor végezhető el, amennyiben a nő életkora vagy egészségi állapota (meddőség) következtében gyermeket természetes úton nagy valószínűséggel nem vállalhat”. A szabályozásból kitűnik célja, hogy minél több nő gyermeket vállalhasson, ugyanakkor feladja a tradicionális család szükségességét a születendő gyermek számára. Több ellenvélemény olvasható a szingli anyasággal szemben, hiszen ezzel a családkép alapjaiban változik.<sup>9</sup>

## A technika által felvetett kérdések

A legjelentősebb kérdések az ivarsejtekkel, azok adományozásával kapcsolatosak, amelyekre itt nem térünk ki részletesen, de ezek közül témánk szempontjából kiemelkedik, hogy mit tegyünk a vissza nem ültetett embriókkal?

Az utolsó kérdésnél maradván az extrakorporális embriókra három dolog várhat: fagyasztás azzal a céllal, hogy később beültetik, vagy eladományozható egy másik gyermektelen nő számára, illetve kísérletezhetnek rajta. További lehetőség, hogy megsemmisítik őket. Az együttes rendelkezési nyilatkozatban a szülőknek előzetesen három lehetőség között kell választaniuk arra az estre, ha mindketten elhaláloznának, valamint, ha a kapcsolat megtörik, ezek a következők: embrió adományozás más személyeknek, kutatási célra történő felajánlás, megsemmisítés.<sup>10</sup> Ezek az opciók egy sokkal alapvetőbb problémához nyúlnak vissza, nevezetesen ahhoz, hogy az eljárás során miért maradnak egyáltalán extrakorporális embriók?

Ki kell mondanunk azt is, hogy a meddőségi orvosi beavatkozások olyan egészségügyi üzletet is jelentenek, amelyben egyrészt a növekvő állami támogatás mellett is csak a tehetősebb párok tudnak részt venni (egy IVF eljárás ára hozzávetőleg félmillió forint), másrészt ez a meddőségi centrumok közötti versenyt is magával hozza, ahol a sikerességi mutatók a mérvadóak. Üzleti szempontból érdeke a meddőségi centrumoknak, hogy a funkcionális meddőséget mihamarabb IVF technológiával orvosolják, és annak hatékonysága a lehető legmagasabb legyen, azaz a szabályozás által megengedett legtöbb (3–4) embriót ültessenek vissza. Ennek az üzleti érdekek az esetleges érvényesítését sokkal pontosabb, átlátható, és ellenőrizhető etikai normákkal kellene ellensúlyozni.

## A keresztyén felekezetek állásfoglalása

A különböző keresztyén felekezetek az IVF-ről számos eltérő véleményt fogalmaztak meg az évek alatt.

A római katolikus felekezet hivatalos állásfoglalása ellenzi az emberi reprodukció bármilyen befolyásolását. A mesterséges hímivarsejt bevitelének kérdésére először 1897. március 24-én mondtak egyértelmű nemet. Tulajdonképpen XI. Pius pápa csupán a heterológ hímivarsejt bevitelét tiltotta meg, azonban 1949-ben XII. Pius a férj spermájával végzett bevitelt is.<sup>11</sup> Az 1987. február 29-én kiadott *Donum vitae* teljes képet ad Róma álláspontjáról. Két értéket védelmez: az embrió fizikai integritását és a házastársi aktus méltóságát, azaz a gyermek ne egy személytelen „technika” terméke legyen.

Az európai protestáns egyházakban különböző vélemények jelentek meg az IVF eljárással kapcsolatban a '80-as és '90-es években. A Német Evangélikus Egyház a római katolikus állásponthez hasonlóan a fogantatást és a születést a szerelem és a házasság kötelékében helyezi el. Úgy tartja, hogy ezt a kapcsolatot megtöri az IVF eljárás. Tehát fenntartásokkal kezeli, és rámutat annak előre nem látható testi és lelki következményeire. Továbbá hangsúlyozzák, hogy az élet a fogantatás pillanatától jelen van, ezért problémát jelent a vissza nem ültetett embriók sorsa. Az 1987-ben kiadott *Achtung vor dem Leben* már kimondja, hogy a zsinat nem támogatja a testen kívül történő megtermékenyítést.<sup>12</sup>

Más álláspontra jutott a Holland Protestáns Egyház (PKN) Bioetikai Bizottsága. Abban egyetértenek ugyan, hogy a gyermek Isten ajándéka, de hozzátesszük, hogy ez nem azt jelenti, hogy az ember nem tud ebben közreműködni. Az isteni és az emberi cselekvést nem lehet egymás ellen kijátszani. Úgy tartják, hogy az embrió ugyan védelmet élvez, de nem olyan mértékben, mint a már megszületett csecsemő. Ezzel

elkerülük, hogy a be nem ültetett embriók sorsa az IVF elleni érv legyen. Lényeges, hogy a gyermek egy stabil szerető családban növekedjen, de azzal a római katolikus állásponttal nem értenek egyet, miszerint a szaporodás és a szexualitás elválaszthatatlanok.<sup>13</sup>

Az Európai Protestáns Egyházak (EPEK-GEKE/CPCE) Etikai szakbizottsága 2016 márciusára egy, az élet elején felvetődő etikai kérdésekkel foglalkozó, az ezekben való tájékozódást segítő dokumentumot készített, melyet 2017-ben fogadtak el. Az EPEK világos útmutatást fogalmaz meg. A szerzők az IVF eljárást Isten áldásának tekintik, hiszen segítséget a gyermekre vágyó meddő pároknak. Felhívják a figyelmet a folyamat lelki nehézségeire, ahol az egyház feladata a lelki gondozás. Valamint jelzik, hogy a megelőzés is fontos, hiszen sokszor a nem megfelelő körülmények miatt toldódik ki a gyermekvállalás, ezért az egyháznak is felelőssége van azok megteremtésében, ilyen lehet a családbarát munkaidő bevezetése. Az ivarsejtek fagyasztását nem utasítják el, mivel nem bizonyított, hogy az embrióban károsodást okoz. Ugyanakkor két veszélyre figyelmeztetnek. Az egyik, hogy ez elősegítheti az emberi élet eldologiasodását, másrészt, hogy ne fagyasszuk be azokat a szociális problémákat is, melyek az embriók lefagyasztásához vezetnek. Az ivarsejt adományozást sem tiltják azzal a figyelmeztetéssel, hogy jobban ügyeljenek annak kockázataira és lehetséges következményeire. Hozzáteszi, hogy csak azok az eljárások elfogadhatók, melyek biztosítják, hogy a gyermek megismerhesse szüleit. A béranyaságot teljesen elutasítja a dokumentum.<sup>14</sup>

Nemrég nagy port kavart fel hazánkban Veres András római katolikus püspök nyilatkozata a lombikbébi program elutasításáról,<sup>15</sup> amelynek nyomán protestáns részről csak Orosz Gábor evangélikus teológiai tanár szólalt meg,<sup>16</sup> aki doktori dolgozatában a beültetés előtti genetikai diagnosztikáról írta.<sup>17</sup> Hozzánk hasonlóan megkérdőjelezi a mereven elutasító katolikus álláspontot, és örvendetesnek tartja az orvostudomány által biztosított lehetőséget. A számszerű embriók komoly problémájára figyelmeztet ugyan, de nem mond erre kategorikus nemet, hanem engedékenyebben csak igyekezetre ösztökél. Helyesen a természetes fogantatást részesíti előnyben, de azzal az indoklással, hogy „csak így tapasztalható meg a szerelem, a szexualitás és az utódnemzés közvetlen összetartozása”. Az indokban úgy tűnik, hogy a szerelem–szexualitás–utódnemzés hármasságának minősége alacsonyabb a programban részt vevő pároknál, pedig lehet, hogy a helyzet éppen ellenkező: olyan megerősítő próbákat kell kiállnia szerelmüknek, olyan tapasztalataik vannak a szexualitás területén, és olyan mértékben tudatosak az utódnemzés döntésében, mint kevés más párnak.

Ezek után térjünk vissza a bevezetőben felvetett teológiai etikai kérdésekhez.

## Meddőség és karácsony

A meddőséggel és gyermekszüléssel kapcsolatos események kiemelt fontosságúak a Szentírásban, több ilyen történetet és csodát találunk mindkét testamentumban. De a fogantatási és születési csodák közül a karácsonyi történet a legfontosabb, amikor Jézus Krisztus megszületett. Egyrészt azért, mert ha itt nem találunk reményt a kétségbeesésnek, akkor az evangéliumi történet elveszti egyetemes voltát, hiszen ezzel lennének olyan állapotok és olyan emberek, akiket

kizárnánk az evangéliumból. Ez a részlegesség idegen a karácsonyi örömhírtől, ahol a teremtett világ, az állatok, a távoli bölcsek és a kitzasztott pásztorok is részesei az inkarnációs eseményeknek. Másrészt azért, mert ebben a keresztyénség legfontosabb fogantatásáról és születéséről van szó, ami nem hagyhatja érintetlenül a fogantatásra és születésre irányuló mély kortárs dilemmáinkat.

Az időszámításunk kezdetén az, Aki életet adott a teremtett világban, egy születés és halál közé szorított élőlény lett. A keresztyén teológia felől ez azt jelenti, hogy azok a kortárs etikai kérdések, amelyek a születés és halál témáját feszegető lombikbéli eljárás körül megfogalmazódtak, meg kell haladják a morális szempontokat. A „mit szabad” vagy „mit tilos” kérdéseken túl sokkal mélyebb, az ember teremtett egzisztenciájának alapkérdéseit feszegetjük. Nem zárhatjuk le sem technikai megoldásokkal, sem emberi ítéletekkel azokat a döntéshelyzeteket, ahol az emberlét határain kellene túllépnünk, de nem is vagyunk teljesen elveszettek a kérdésben, mert a moralizáló útmutatás helyett ontológiai ösvényt kaptunk azzal, hogy Isten Fia az emberi végesség határai közé került. Az Isten Fia név ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy a transzcendens, az ember által érzékelhetetlen túli érkezett hozzánk, akinek az útmutatása az, hogy Ő maga az Út, válasza pedig az, hogy felveszi magára a kérdező ember természetét. A keresztyén etika válaszkeresése éppen ezért sokkal inkább elfogadás, mint valaminek a kikutatása és megtalálása.

Ehhez fel kell fedezni a meddőség feloldását a történet narratíváján keresztül. Kézenfekvő megoldás lenne Mária fogantatásának története, ahol a fiatal nő elfogadja az Úr akaratát (Lk 1,26–38). Ám ahogyan láttuk, egy meddő pár számára ez a történet inkább frusztráló, és nem biztos, hogy felhőtlenül együtt tudnak örülni annak, ha első alkalommal teherbe esik valaki. Karácsony nem csak Mária személyén keresztül üzen nekünk a fogantatásról, hanem tud azokról is, akiknek a gyermekáldás nem adatik meg olyan könnyen. Mind a két születéstörténet magába foglalja a születésre várók feszítő kérdéseit, hiábavalónak érzett próbálkozásait, várakozását és kétségbeesését. Lukács evangéliuma Erzsébet és Zakariás történetén keresztül teszi ezt.

A meddőség halogatott reménysége a maga valóságos sötétségével is befonódik az üdvtörténetbe, amelyről viszont Máté evangéliuma tudósít, egy ószövetségi ősanýára, Ráhelre utaló próféciával egybefűzve. „Ekkor teljeseedett be az, amit Jeremiás próféta: »Hang hallatszott Rámában, nagy sírás és jajgatás. Ráhel siratta gyermekeit, és nem akart megvigasztalódni, hogy már nincsenek.«” (Mt 2,17) Heródes gyermekgyilkossága azért különösen kegyetlen, mert Betlehemben történt. Betlehemben Ráhel belehalt várva várt fiának születésébe, ott temette el Jákob szeretett feleségét és emléket állított neki. „Sírjának az emlékoszlópa ez még ma is” (1Móz 35,20), amit zsidók, keresztyének és muszlimok nagy becsben tartanak, most is asszonyok imádkoznak ott gyermekekért. A karácsonyi történetnek a betlehemi jászol körül szereplőkön túl részesei a gyermekekre váró párok, a gyermeküket elvesztők, a meggyilkolt gyermekek, és a megmenekült gyermek is.

Egyrészt Máté tudatja velünk, hogy a jászol körüli idilien túl van olyan helyzet, ahol Isten Fiának is menekülnie kell, de éppen a sikeres egyiptomi menekülés története (Mt 2,13–15) idézi fel az ószövetségi egyiptomi szabadulást, és annak az örömét, hogy ott is megmaradhat gyermekélet, ahol nincs esély rá. Ebben a vonatkozásban Ramszesz és Heródes borzalmas parancsa a gyermekölésre, illetve Mózes és Jézus

csodálatos életben maradása párhuzamba állítható. A szent család visszatérésekor az az üzenet, hogy „meghaltak azok, akik a gyermek életére törtek” (Mt 2,20) azt is jelenti, hogy bár lehet olyan sötét erő, amely nem akarja, hogy gyermek szülessen és éljen, ezt az akaratot Isten életadó kegyelme felülírja és legyőzi.

Egyetértünk a katolikus egyház álláspontjával abban a tekintetben, hogy egy megtermékenyített petesejt már emberi élet.<sup>18</sup> A férfivá és nővé teremtett, szétválasztott ember a szerelemben a szexualitásban lesznek újra testileg eggyé, ahogyan a szex szavunk is a szekcióból, a nemek szétválasztásából eredeztethető.<sup>19</sup> A találkozás a mikrovilág szintjén azt jelenti, hogy két sejt összefonódik, és új entitásként él tovább, ahogyan a zigóta név is utal erre (ζυγωτός – összekötött, befogott). Az élet kezdetének spirituális dimenziói nincsenek hozzákötve a biológiai folyamatokhoz. A kereszteselési énekként is ismert karácsonyi dicséret (RÉ 329,2) szépen fejezi ki, hogy születésünk előtt már Isten kezében voltunk: „még meg sem formált szent kezéd, már elválasztál engemet”. A biológiai fogantatás előtti „lelki fogantatás” legalább annyira fontos, sőt, mind a bibliai, mind a mai történetekben bizonyos esetekben körülhatárolható, akár Mária elfogadásában, akár a meddőségben való küzdelem során. Amikor Isten Ábrahámnak és Sárának gyermeket ígér, akkor mindketten nevetnek (1Móz 17,17; 18,9kk), amiből Sára hozzáállását tisztázó kínos párbeszéd kerekedik (1Móz 18,15). A nevetést itt gyakran negatívan, a kételkedés jeleként fogjuk fel, pedig a hiábavaló és gyötrelmes próbálkozások, a meddőség szegyeében ennek a nevetésnek felszabadító ereje is van. A nevetés jelentőségét hordozza a megszületett gyermek, Izsák neve is, ami azt jelenti: „nevetni fog”. Ma már tudjuk, hogy a nevetésnek önmagában gyógyító hatása van, és pontosan olyan lelki eredetű problémákon segít, amelyek a meddőségnek okai lehetnek. Egy kiadós nevetés kiváló stresszoldó, élénkít, lazít, fokozza a vérkeringést, jótékonyan hat a szív működésre, és endorfintermelést válthat ki. 2011-ben egy kutatócsoport arra jutott, hogy az orvosi céllal alkalmazott bohócok a humorral és nevetéssel komoly eredményeket értek el a meddőségi kezelésben, a teherbe esések száma majdnem duplájára emelkedett a bohócok csoportban (36,4%), mint a kontrollcsoportban (20,2%).<sup>20</sup> Nem állunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a Mamré tölgyesében az Úr által adott ígéretet egy nevetés általi meddőségi kezelésen esett át az ősi házaspár, melynek során nem csak öniróniával tudtak magukra tekinteni, hanem a nevetésben ott volt a gyermekvárás görcsének elengedése is. A csoda előkészítésének mindig az elengedés a legjobb módja. Ám az elengedés a legnehezebb dolog akkor, amikor nagyon szeretnénk valamit.

## Meddőség és szegyeen

A fogantatásra az Újszövetség a συλλαμβάνω ígét használja, amely elsősorban cselekedetet jelöl. Több jelentést hordoz: összegyűjteni, segítő kezet nyújtani és fogantatni. Ezek szó szerinti és átvitt jelentéssel is bírnak. A LXX 24 alkalommal a teherbe esni vagy terhesnek lenni kifejezésekre alkalmazza (1Móz 6,17), átvitt értelemben megtalálható a Zsolt 7,15-ben. Az Újszövetségben Erzsébet és Mária történeténél olvashatjuk.<sup>21</sup> Az Újszövetség nagyrészt a γεννάω és a τίκτω görög ígétet használja a születésre. Az ókori keleten egy asszonytól szinte kötelezően elvárták, hogy gyermekkel – amennyiben az lehetséges, fiúval ajándékozza meg a család



dot. Ellenkező esetben szégyenben maradt. A szülésre, mint Isten ígéreteinek megvalósulásának eszközére tekintettek.

A meddőségi szégyen megítélésében sokat jelent Candida Moss és Joel Baden 2015-ben megjelent könyve, amely új megvilágításba helyezi a bibliai történeteket, és a keresztyén megközelítést is árnyalja a kérdésben.

Több szempontból, beleértve a teremtésvédelmi megközelítést is, igen figyelemreméltó az a kiinduló tételük, hogy az ember teremtésekor a szaporodásra vonatkozó isteni utasítás nem egy abszolút parancs, hanem Isten áldásának része: „Azután megáldotta őket Isten, és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet” (1Móz 1,28). Az áldás mint jót előidéző aktus sokkal összetettebb, minthogy a szaporodást társadalmi követelményként vagy kvantitatív reprodukciós kényszerként éljük meg.

Így a bezárt méh megnyitása nem az ember akaratának következménye, mintegy parancsra cselekvés, hanem ez mindig Isten kegyelmének különös megnyilvánulása (1Móz 29,31; 30,22; Ézs 66,9). A fogantatás, az embrió megtapadása egy olyan rejtett folyamat, amely egy természetes együttlét során is 25% eséllyel történik meg. A mesterséges eljárások legjobb esetben is ezt az átlagos 25%-os esélyt célozzák meg. A viszonylag kis valószínűség, illetve a megtermékenyülés, megtapadás és beágyazódás rejtett feltételei arra utalnak, hogy egy új élet megindulását a körülményektől függetlenül kisebbfajta csodának tekinthetjük.

Amikor Isten megnyitotta Ráhel méhét és megszülte Józsefet, ezt mondta: „Elvette Isten a gyalázatomat!” (1Móz 30,23). Erzsébet is hasonlót mondott, mikor Keresztelő Jánost várta: „Így tett velem az Úr azokban a napokban, amikor gondja volt arra, hogy elvegye gyalázatomat az emberek előtt.” (Lk 1,25). A gyalázat, szégyen helyén a héber  $\text{קָטָן}$ , illetve görögül  $\text{\u0391}\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  áll, ami nem hordozza magában sem az átkot, sem a büntetést. A meddőség esetében ez a szégyen inkább társadalmi hatás (gyalázat az emberek előtt), és nem önmagában a gyermektelenség miatti szégyen.<sup>22</sup> Az ókori közösségek különböző módon reagáltak a meddőségre, és a bibliai meddőség szégyene is az emberek reakcióiból származott, pl. Anna esetében riválisa megszégyenítette őt (1Sám 1,6). Az  $\text{\u0391}\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  inkább egy másik előtti állapotot fejez ki, és nem annak a ténynek a becsmélését, rágalmozását vagy gyalázását, hogy valakinek nincs gyermeke. A rágalmozásra, átokra sokkal erősebb kifejezéseket használ a bibliai görög nyelv, mint  $\text{\u039b}\lambda\acute{\alpha}\sigma\phi\eta\mu\alpha$  vagy  $\text{\u039b}\lambda\acute{\alpha}\sigma\phi\eta\mu\alpha$ .<sup>23</sup>

Hajlamosak vagyunk úgy tekinteni a meddőségre mint büntetésre,<sup>24</sup> vagy átokra. Ha figyelmesen elolvassuk a bibliai meddőségi történeteket, akkor azt látjuk, hogy nincs szó sem büntetésről, sem átokról, és nincs olyan vétkes cselekmény, amely közvetlenül beárnyékolná a gyermektelenséget. A büntetesként való felfogás inkább a történetekre rákódott későbbi értelmezésekből fakad.<sup>25</sup> Candida Moss és Joel Baden helyesen rávilágít<sup>26</sup> arra, hogy egyetlen meddő asszony sem vall bűnt, amikor gyermekért imádkozik. Sem Sára, sem Ráhel, sem Anna, sem Sámson névtelen édesanyja. Látjuk érzelmeiket: a szomorúságot és szorongást, de nincs büntudatuk a gyermektelenséggel kapcsolatban. Ezzel ellentétben viszont más ókori népek meddő asszonyainak imádsága tele van bűnbánattal, Isten haragjával, amikor gyermekért könyörögnek.<sup>27</sup>

A meddőség bibliai értelmezése az áldás elhúzódsát jelenti, és nem egy büntetésnek a meghosszabbítását vagy kiterjesztését. Ez a megközelítés segíthet a halogatott re-

ménységben feloldani a nyomasztó okkeresést, vádaskodást, átok-érzést, amelyek indokolatlan lelki gátakat szabnak a párok várakozásában.

## Összefoglalás

A fentiek alapján az IVF eljárás során az alábbi etikai tételeinket javasoljuk megfontolásra.

A meddőség nem csak biológiai kérdés, ennek mély lelki okai is lehetnek. A funkcionális meddőséget lelki-pszichológiai módon is kell orvosolni, amelyhez legalább akkora anyagi, erőforrásbeli segítséget kellene rendelni, mint az orvosi megoldásokhoz. A párok lelki kísérésben a lelkészek is segíthetnek, illetve megfelelő tapintattal, elfogadással, diszkrecióval, imádsággal és biztatással a támogató egyházi közösségeknek is fontos szerepe lehet.

Az IVF eljárás segítheti a párokat a gyermekáldásban, ezért az orvostudomány hasznos eszközének tekinthetjük, akkor és csakis akkor, ha nincs már más mód. Mivel egy-egy beültetésnek komoly üzleti vonzata is van, ezért az orvosi eljárást végző meddőségi centrumoktól független diagnosztikai központok felállítását javasoljuk, amelyek tanácsadásal, meddőségi diagnosztikával és javaslattétellel segíthetnek az érzelmileg sokszor labilis, kiszolgáltatott pároknak a megfelelő úton való elindulásban.

Az IVF eljárás induló életek feláldozásával jár, nem minden ivarsejt életképes, és nem minden beültetés sikeres. Ez viszont nem jelentheti azt, hogy a biztosabb siker érdekében akár egyetlen életet is feláldozhatnánk, ez ellenkezik a „Ne ölj!” parancsolattal. A jelenlegi magyar szabályozás lehetővé teszi három, bizonyos esetekben négy embrió visszaujtetését, amelyek ha beágyazódnak és az anya egészségét veszélyeztetik, akkor redukciónak jelenthetnek, azaz magzat(ok) megöléséhez vezetnek. Ezt az emberölést semmilyen üzleti, sikerességi mutató nem indokolhatja, ezért az észak-európai országok szabályához hasonlóan javasoljuk, hogy csak annyi petesejtet termékenyítsenek meg, amennyit visszaültetnek.

A megtermékenyítésben részt vevő ivarsejtek kiválasztásánál tegyék lehetővé a párok jelenlétét, és a megfelelő tájékoztatás mellett a kiválasztás végső döntését ők mondassák ki. Senki nem játszhat istent, így az egy testté válás folyamatából nem szakíthatjuk ki azokat, akiknek a testéről szó van.

Kodácsy Tamás – Inhoff Mona

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Volf, Miroslav, *The Gift of Infertility*, in: Frantz, Nadine Pence; Stimming, Mary Theresa (szerk), *Hope Deferred: Heart-Healing Reflections on Reproductive Loss*, Wipf & Stock, Eugene, 2010. VII–X. – <sup>2</sup> Feske, Millicent, *Rachel's Lament: The Impact of Infertility, Pregnancy Loss, and Newborn Death on the Religious Faith of Ordinary Christians*, Journal of Pastoral Theology, 22/1. 2012. 3–1. – <sup>3</sup> Horton, Michael Scott, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*, Westminster John Knox Press, London 2002, 87. – <sup>4</sup> Czeizel Endre; Makki Marie-Rose, *Czeizel Endre genetikus a felesleges lombikkezeltésekről*, in: Hetek, 17/23, 2013.06.07. [http://www.hetek.hu/hatter/201306/czeizel\\_endre\\_genetikus\\_a\\_felesleges\\_lombikkezeltésekről](http://www.hetek.hu/hatter/201306/czeizel_endre_genetikus_a_felesleges_lombikkezeltésekről). – <sup>5</sup> Kaáli Intézet, *Lombikbéli kezelés menete*. <https://kaali.hu/lombikbéli-kezes-menete/> Dévai Intézet, *A lombik program menete*. <https://devaintezet.hu/lombik-program-menete>. – <sup>6</sup> Fried Mónika (szerk), *Magyarország, 2014*. Központi Statisztikai Hivatal, Budapest, 2015. 15. – <sup>7</sup> Török Péter; Major Tamás, *Új lehetőségek a női meddőség ambuláns vizsgálatában*, Orvosi Hetilap, 2013, 1287–1290. – <sup>8</sup> Lakatos Enikő; Pápay Nikolett; Ádám

Szilvia; Balog Piroška, *Paradigmák a meddőség értelmezésében*, in: Pszichológia 34/3, 2014, 261–268. – <sup>9</sup> Somfai Balázs, *A gyermek „származáshoz való joga”*. In: Család, Gyermek, Ifjúság, 15/6. 2006. 6–12. 8. – <sup>10</sup> 30/1998. (VI. 24.) NM rendelet, 8. melléklet. – <sup>11</sup> Bodnár Béla; Bodnár Zoltán, *Lombikbébi és társai*, Kossuth, Budapest, 1988, 700. – <sup>12</sup> EKD, *Zur Achtung vor dem Leben*, Kundgebung der Synode der EKD, Berlin, 1987. – <sup>13</sup> Community of Protestant Churches in Europe (EPEK-GEKE/CPCE), *“Before I formed you in the womb...” – A Guide to the Ethics of Reproductive Medicine from the Council of the Community of Protestant Churches in Europe*, 2017. 42–43. – <sup>14</sup> Community of Protestant Churches in Europe (EPEK-GEKE/CPCE), *“Before I formed you in the womb...” – A Guide to the Ethics of Reproductive Medicine from the Council of the Community of Protestant Churches in Europe*, 2017. 86–88. – <sup>15</sup> Több médium is beszámolt erről, elsőként: SZEMLElek, *Hadat üzent a lombikprogramnak a püspöki kar elnöke*, [http://szemlelek.blog.hu/2017/08/21/hadat\\_uzent\\_a\\_lombikprogramnak\\_a\\_puspoki\\_kar\\_elnoke](http://szemlelek.blog.hu/2017/08/21/hadat_uzent_a_lombikprogramnak_a_puspoki_kar_elnoke). – <sup>16</sup> Orosz Gábor, *Mi a Magyarországi Evangélikus Egyház véleménye a hazai lombikbébiprogramról?* 2017.08.25. <http://www.evangelikus.hu/lombikbebi-program-evangelikus-velemeney>. – <sup>17</sup> Orosz Gábor, *Idegen méltóság – Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában*, L'Harmattan, Budapest, 2009. – <sup>18</sup> Donum Vitae (ford. Gresz Miklós), I. I. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187>. – <sup>19</sup> Blocher, Henri, *Kezdetben*, Harmat, Budapest, 1998, 95. – <sup>20</sup> Friedler, Shevach; Glasser, Saralee; Azani, Liat; Freedman, Laurence, Raziél, Arie; Strassburger, Dvora; Ron-El, Raphael; Lerner-Geva, Liat, *The Effect Of Medical Clowning On Pregnancy Rates After In Vitro Fertilization And Embryo Transfer*, in: Fertility and Sterility, 95/6. 2011, 2127–2130. – <sup>21</sup> Dellling, Gerhard, *σὺλλομβάω*, in: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard, *Theological Dictionary Of The New Testament*, 7. Eerdmans, Michigan, 1979. 759–761. – <sup>22</sup> Moss, Candida; Baden, Joel, *Reconceiving Infertility: Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton University Press, Princeton, 2015. 54. – <sup>23</sup> Mundle, Wilhelm, *Revile, Blaspheme, Slander*, in: Colin Brown (szerk), *The New International Dictionary of New Testament Theology 3.*, The Paternoster Press, Michigan, 1992. 340–341. – <sup>24</sup> Fischbein, Jessie, *Infertility in the Bible: How the Matriarchs Changed Their Fate and How You Can Too*, Devora, Jerusalem, 2005, 132. – <sup>25</sup> Moss, Candida; Baden, Joel, *Reconceiving Infertility: Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton University Press, Princeton, 2015. 30. – <sup>26</sup> Moss, Candida; Baden, Joel, *Reconceiving Infertility: Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton University Press, Princeton, 2015. 61–63. – <sup>27</sup> Moss, Candida; Baden, Joel, *Reconceiving Infertility: Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton University Press, Princeton, 2015. 61.

## A csomópont-létezés és velejárói

---

E tanulmány a humán létezést a „kapcsolatok csomópontja” (Antoine de Saint-Exupéry), a „felelőségek szövete” (Emmanuel Levinas) és a „lojalítások szövete” (Böszörményi-Nagy Iván) metaforákkal jelzi. Ezek a képek az emberek összetartozását és annak tartalmát jelölik. A tanulmány 1. része a bibliai őstörténetek alapján leírja a teológiai antropológia legalapvetőbb elemeit (relacionalitás, partikularitás az összetartozásban, az emberi összetartozás etikai természete). A 2. rész vázolja a négy dimenziót, amely segít megérteni és értelmezni a létvalóságot: a tényszerűsített események, az egyéni megélés, a kölcsönhatások és a megérdemelt bizalom etikájának dimenzióját. A 3. rész elsőként bemutatja az együtt-létezés esélyeit, amelyek a teremtett emberi lét alapstruktúrájából (lehetőségek és szükségletek) adódnak és az emberek közötti adásban és elfogadásban bontakoznak ki. Ez után vázolja az együtt-létezés kockázatait, amelyeket az adás és elfogadás mérlegének súlyos és tartós kibillenése rejt magában. A 4. rész pedig rámutat arra, hogy hogyan járulhat hozzá a kontextuális lelkigondozás a csomópont-létezés helyreállításához.

Dieser Aufsatz bezeichnet die humane Existenz mithilfe der Metapher ‘Knotenpunkt von Beziehungen’ (Antoine de Saint-Exupéry), ‘Gewebe von Verantwortungen’ (Emmanuel Levinas) und ‘Gewebe von Loyalitäten’ (Ivan Boszormenyi-Nagy). Diese Sinnbilder spielen auf die humane Verbundenheit, beziehungsweise auf deren Inhalt an. Der erste Teil des Aufsatzes (1.) beschreibt aufgrund der biblischen Urgeschichten die fundamentalen Elemente der theologischen Anthropologie (Relationalität, Partikularität in Verbundenheit, ethischer Charakter der menschlichen Verbundenheit). Im zweiten Teil (2.) werden die vier Dimensionen beschrieben, die das Verstehen und Interpretieren der Existenzwirklichkeit befördern: die Dimension der objektivierbaren Fakten, des persönlichen Erlebens, der Interaktionen sowie der Ethik des verdienten Vertrauens. Der dritte Teil (3.) stellt zuerst die Chancen der Mit-Existenz dar, die sich aus der Grundstruktur des menschlichen Seins (Möglichkeiten und existenzielle Bedürfnisse) ergeben und sich im Geben und Empfangen entfalten. Danach skizziert die Risiken dieser Mit-Existenz, die das Aus-der-Balance-Sein vom Geben und Empfangen in sich birgt. Der vierte Teil (4.) weist darauf hin, wie die Kontextuelle Seelsorge zum Wiederherstellen der Knotenpunkt-Existenz beitragen kann.

---

Hanneke Meulink-Korf és Aat van Rhijn holland szerzőpáros az embert egy Antoine de Saint-Exupéry francia írótól kölcsönzött képpel a kapcsolatok csomópontjának, egy másik, Emmanuel Levinas francia filozófustól származó képpel a felelőségek szövetének, Böszörményi-Nagy Ivánt idézve pedig a lojalítások szövetének nevezi.<sup>1</sup> A csomópont, illetve a szövet képe az ember több emberrel való összetartozását jelöli, míg a felelősség és a lojalítás az összetartozás minőségét, tartalmát

írják körül. Tanulmányunkban elsőnek az összetartozással és az összetartozás mibenlétével foglalkozunk teológiai szempontból (1.). Ez után bemutatjuk Böszörményi-Nagy Ivánnak az ember létezési valóságával kapcsolatos elgondolását, amely értékes fogódzót nyújt ennek a valóságnak a megismeréséhez és értelmezéséhez (2.). Majd leírjuk az összetartozásban rejlő támogató lehetőségeket, amelyek segítik az embereket, hogy Isten teremtményeiként rendeltetésük szerint működjenek,

illetve a hátráltató folyamatokat, amelyek megzavarják ezt a működést (3.). Végül vázoljuk, hogy hogyan segít a csomópont-létezés leginkább szem előtt tartó kontextuális lelkigondozás, hogy az ember visszataláljon a teremtmény és a megváltott hívó rendeltetéséhez (4.).<sup>2</sup>

## 1. A csomópont-létezés teológiai antropológiai alapjai

Ezen a helyen nem tárgyal(hat)juk a teológiai antropológia kérdéseit részletesen, hanem a legalapvetőbb elemekre szorítunk, és segítségükkel körvonalazzuk az emberlét legelemibb vonásait. Ezért az 1Mózes teremtéstörténeteinek tájékozódunk, amelyeket alapszövegeknek tekintünk ebben az összefüggésben, az azokban fellelhető antropológiai kijelentéseket pedig a Karl Barth által megfogalmazott teremtéstan segítségével értelmezzük.<sup>3</sup>

### 1.1. Az Őstörténetek, mint tájékozódási pont

Az egyház szolgálatának egyik fontos célja, hogy segítse a teremtett és megváltott ember földi életének kibontakozását, valamint az ember üdvözülését. A lelkigondozás, amire ez a tanulmány néz, főleg az előbbiért fáradozik,<sup>4</sup> miközben nem téveszti szem elől az eszkatológiai perspektívát sem. Ez a fáradozás összhangban áll a Teremtő és Megváltó Isten szándékával. 1Móz 1–2, a teremtésről szóló elbeszélések, az úgynevezett 'Őstörténethez' tartoznak. Az Őstörténetek második része (3–11. fejezetek) „leginkább a *conditio humana*-t írja le minden megszépítés és illúzió nélkül, de nem mulasztja el leírni a teremtés nagyszerűségét és az Isten fáradozását az emberi fajért”.<sup>5</sup> Ez a szövegegység „dokumentálja» a veszteséget a teremtett világban”,<sup>6</sup> ami a létezésben és az emberközi kapcsolatokban jelentkező nehézségekben, tehát a lelkigondozás alaphelyzeteiben látszik meg. A teremtéstörténetek (1–2. fejezetek) ezzel szemben a humanitást, az ember rendeltetését írják le, amely törések és veszélyek ellenére semmit sem veszített érvényességéből.<sup>7</sup> A lelkigondozás az emberi nemért folytatott isteni fáradozás szolgálatában áll, hogy segítsen az embernek megvalósítani humanitását a *conditio humana* közepette, vagyis, hogy elérje földi létének Istentől rendelt célját.

### 1.2. Az ember kapcsolati lény

A teremtés elbeszélései emberpárként jelenítik meg a teremtett embert. A férfiú és az asszony együtt Isten képmása. Az úgynevezett rokonságformula (csontomból való csont, testemből való test),<sup>8</sup> a héber 'iš – 'iššā szópár és az oldalborda motívuma<sup>9</sup> kifejezik a férfiú és az asszony eredeti összetartozását, és így megfogalmazzák a *humánus propriumát*: az ember társas lény (*ens sociale*), amely csak a másik emberrel való kapcsolatában létezhet. Horst Seebass megfogalmazásában: „Az ember tudja, hogy meghatározott, az 'iššāh-val szemközt, az ő megismerése által válik 'iš-é. Micsoda szó ez!”<sup>10</sup>

Barth a következőképpen fejti ki ezt az alaptételt először negatív, majd pozitív irányban: „ami emberiség, az nincs meg, vagy még nem látják ott, ahol az embernek absztrakt, azaz a másik embertől elvonatkoztatott létet tulajdonítanak.<sup>11</sup> „Ugyanis minden egyes ember humanitása abban áll, hogy létét más emberrel való együttlétként határozták meg”.<sup>12</sup>

Különbön érdekes teológiai fejleménynek lehetünk tanúi az utóbbi időben: a realacionalitás szimptomatikus jelentőségre tesz szert a különböző teológiai diszciplínákban. Megemlítek

néhány szerzőt (és művet), akinek véleménye reprezentatívnak tekinthető az illető szakterületen: Raphaela J. Mayer zu Horste-Bührer fentebb említett könyve mellett utalok Van den Brink és Van der Kooi holland rendszeres teológusokra, akik a relacionális értelmezést tartják az *imago Dei* adekvát körülírásának.<sup>13</sup> A biblikai-teológia területén utalok Silvia Schroer írására, aki szerint 'Az emberlét mindig »kapcsolatban való« létezés,<sup>14</sup> illetve a *Relationale Erkenntnishorizonte in Exegese und Systematischer Theologie* című kötetre.<sup>15</sup>

### 1.3. A teremtett ember egyedi és más emberrel egyenrangú lény

1Móz 2,18 úgy írja le a segítőtársat, mint akit Isten teremtett a férfiúnak úgy, mint vele szemközt álló lényt. Az ezt kifejező héber szóösszetételt úgy értelmezhetjük, mint a férfi és a nő összetartozáson belüli partikularitásának a kifejezését. A teremtéstörténetek ezt egyfelől az által fejezik ki, hogy – amint fentebb említettük – a férfit és a nőt együtt tekintik Isten képmásának, másfelől az által, hogy a teremtett világ feletti uralkodást mindketten parancsba kapják, az uralkodás az állatvilágra korlátozódik és alapvetően kizárja az egyik ember uralkodását a másik ember felett. „A »szemköztálló« szó miatt nem gondolhatunk itt [...] az asszony társadalmi vagy jogi alárendeléséről.”<sup>16</sup> Ugyanakkor a szemköztí pozíció lehetővé teszi a kommunikációt, a találkozást. A partikuláris, egyenrangú és megszólítható emberek kapcsolatát Barth megfogalmazásai alapján írjuk le, aki úgy véli, hogy az ember az együttlétezésben megkülönbözteti magát a másiktól, és összeköti magát a másikkal. Az önmagam másiktól, illetve a másik önmagamtól való megkülönböztetése akkor történik, amikor 'én'-t mondok és ezzel a másikat 'én-szerű' lénynek tekintem. Ő ugyanezt teszi a maga részéről. Az együttlétezésben nem csak magamtól különböztetem meg a másikat, hanem a tárgyaktól is: kiemelem őt a tárgyak tömegéből. A másik ember számomra nem 'az', hanem 'te'. Az együttlétezés az egyik embernek a másik emberrel (*singularis*), és nem több emberrel (*pluralis*) való együttléte. Az ember nem menekülhet sem a magányosságba, sem a kollektivitásba, ha hű akar maradni a humanitásához. Azt, hogy a másik számomra személy (te) és nem tárgy (az), az által fejezem ki, hogy nem róla, hanem hozzá beszélek. Ugyanakkor úgy tekintek rá, mint aki képes meghallani az én személyes üzenetemet, vagyis az elvárásomat, hogy hozzá hasonló lényként kezeljen engem. Barth-ot idézve: „ha én »Én«-t mondtam, tehát a másiknak »Te«-t, akkor ezzel felhatalmaztam, meghívtam és felszólítottam, hogy a maga részéről nekem »Te«-t mondjon [...]»<sup>17</sup> A megszólításban és megszólítottásban kölcsönösen elismerjük egymás és önmagunk individualitását, ugyanakkor megerősítjük a másikat a létében. Ez a beszéd igazi értelme.

A szemközt-pozíció nem szűnik meg a találkozásban, mert központi jelentősége van a találkozás leglényegesebb elemeire nézve. Az első elem a nyitottság, amit abban mutatkozik meg, hogy a másik szemébe nézek, aki viszonozza ezt. Ekkor ver gyökeret a humanitás. Betekintést engedünk egymásnak az életünkbe, és ez a nyitottság az első lépés az emberiség megvalósulása felé: lehetővé teszi, hogy kilépünk önmagunkból azért, hogy részesedjünk a másik életében, illetve, hogy 'beléptessük' a másikat a magunk életébe, hogy részesedjen belőlünk és az életünkben. A második elem abból áll, hogy beszélünk egymással, hallgatunk egymásra. A látás önmagában csak arra elég, hogy képet alkossunk a másiról, megmérjük őt a saját mércénkkel. A látás az által a lencse által történik, amelyet mi állítottunk be. Ám a képek elégtelene a találko-



záshoz, ahhoz, hogy az egyik ember megérintse a másik ember létét. Éppen ezen a ponton 'kell beavatkoznia a beszédnek [...]'. A találkozásként értelmezett humanitásnak beszédese-ménnyé kell válnia. A beszéd pedig [...] ezt jelenti: kölcsönös megszólítás és a megszólítás kölcsönös észlelése. Ezen elemek egyike sem hiányozhat".<sup>18</sup>

#### 1.4. Az emberközi kapcsolat etikai természetű

1Móz 2,18 beszámol Isten elhatározásáról, hogy segítséget teremt az embernek (18b v.). Ez az elhatározás a megelőző megállapítás értelemszerű következménye, miszerint nem jó az embernek, hogy egyedül legyen (18a v.). Ezt a megállapítást a 18aα vers névszói mondata miatt (mivel az ilyen mondattípus nem cselekvést, hanem állapotot jelöl) elemi antropológiai kijelentésnek kell tekintenünk, amelynek tartalmát a l' több állítás határozza meg. „[A]z ŐS-z-ben a *tób* [leggyakoribb] jelentése a célra vonatkozik, [amikor] egy dolog vagy személy alkalmas-sága vagy haszna felől nézve [...] a hangsúly [...] a funkcionális aspektuson van, ami azt jelenti, hogy valami a megfelelő rendben helyezkedik el, azaz megfelel saját lényegének, tudni-illik rendeltetésének”.<sup>19</sup> E jelentésmeghatározás fényében így értelmezhetjük a 18a vers kijelentését: Az ember képtelen arra, hogy egyedül teljesítse a saját és mások életét szolgáló küldetését. Veszélybe került „[a]z emberi létnek mint olyanoknak a beteljesedése”.<sup>20</sup> Isten, látva ezt az egzisztenciális szükségletet, gondoskodik állandó segítségről: teremt egy az emberrel szemközt álló személyt, akit segítségnek ('ezer) nevez. A héber 'ezer névszó két személy együttműködését jelöli abban az esetben, amikor az egyik társ ereje nem elégséges.<sup>21</sup> Az a tény, hogy nem alkalmi, hanem állandó segítség rendeltetett az emberhez, az embert mint önmagában elégtelen, alapvetően és tartósan segítségre szoruló lényt határozza meg. Az ember elégtelensége, eredeti ráutaltsága a másokra és a tény, hogy neki segítség adatik, az emberi kapcsolatoknak alapvető etikai jelleget kölcsönöz, az etikát pedig az csomópont-létezés meghatározó elemévé teszi. Barth szerint a humanitás, a találkozásban történő lét a kölcsönös segítségben valósul meg. A nyitottság (nézés) és az egymás megszólítása (beszéd) a segítség előtt járó találkozási momentumok. Ha azok igazak, becsületesek és őszinték, akkor egymás megerősítéséhez és megsegítéséhez vezetnek. Ugyanis a megszólítás voltaképpen felszólítás segítő cselekvésre.<sup>22</sup>

## 2. A relacionális valóság hermeneutikája<sup>23</sup>

A teológiai antropológiai elemek világos képet nyújtanak a csomópont-létezésről: egyedi, egyenrangú és egymásra utalt emberek állnak egymással szemközt, hogy kölcsönösen hozzásegítsék egymást teremtett létük kiteljesedéséhez. Hogy ez a világos kép mennyire összezavarodhat, azt megmutatják a *conditio humana* elbeszélései (1Móz 3–11). Ezek, amint fentebb említettük, a lelkigondozás alaphelyzetei, amelyeket megérteni és megközelíteni segít Böszörményi-Nagy Iván valóság-értelmezése.

Böszörményi-Nagy kereste annak lehetőségét, hogy elrendezze a kapcsolati valóságot.<sup>24</sup> Erre az a meggyőződése indította, hogy a terapeutának/lelkigondozónak szüksége van a valóságnak egy olyan elrendezésére, amely integratív, vagyis túlmegy a terapeuta/lelkigondozó személyes és szakmai preferenciáin, és arra készíti őt, hogy figyelembe vegyen olyan tényezőket, amelyekre nem vagy kevéssé figyelne fel, ugyanakkor alkalmas arra, hogy körvonalazza a kapcsolati létezés, elsősorban a családi kapcsolatok működésének összetettségét.

A kapcsolati valóság integratív elrendezése a terapeuta/lelkigondozó elé tárja a törődés és a gyógyítás széles skálát, és képesíti őt arra, hogy összefogja egy egészben a családtagok szükségleteit, diszpozícióit, érdekeit és kapcsolati konfigurációit.

Az elrendezett valóság négy alapvető dimenziót foglal magában:<sup>25</sup> a ténytérülhető történéseket, az egyéni megélést (pszichológiát), a kölcsönhatási minták rendszerét és az etikát, amely arra indít, hogy méltányosan számoljanak minden egyes emberrel a kapcsolatokon belül. A terapeutának/lelkigondozónak segít, ha figyelembe veszi ezeket az alapvető valóságokat, hogy felfedje azokat a segítségforrásokat, amelyek ott vannak a transzgenerációs és a személyközi világban.

### 2.1. Az első dimenzió: ténytérülhető események<sup>26</sup>

A valóság ezen aspektusa a múltbeli és jelenbeli történések és körülmények kritikus, vagyis az ember létezését korlátozó kihatásaira vonatkozik. Ilyenek a genetikai örökség, az egészségi állapot, a kinézés, a körülmények, amelyek között valaki felnőtt, a kapcsolati tényezők, mint például a szülők válása vagy újrarahasodása, a veszteségek. Ezek a tényezők megváltoztathatatlanok ugyan, mégsem kell szükségszerűen meghatározni az ember életét. Nem lehet megváltoztatni annak ténytérültségét, ami a múlthoz tartozik, ugyanakkor nem kell szabad vénsni azok következményeit. Ezen a ponton vannak esélyek, amelyek kihasználásában segít, ha különbséget teszünk azon tények között, amelyek az élet menetéhez tartoznak, és azok között, amelyek emberi döntések következményei. További segítség, ha ezeket a tényeket besoroljuk az igazságos, vagy az igazságtalan kategóriájába. A segítséget keresőnek és a lelkigondozónak általában igazságtalanságokkal és méltánytalanságokkal van dolguk. A kontextuális szemlélet különbséget tesz a disztribuzív (rámért) és a retributív (megtorló) jogtalanság között.<sup>27</sup>

A rámért jogtalanság fogalmával azokat a körülményeket jelöljük, amelyek nem írhatók senkinek a számlájára a közvetlen van tágabb családi kontextusban. Nagyon fontos lelkigondozói feladat, hogy segítsünk az áldozatnak felismerni az ilyen jellegű jogtalanságot. Ugyanis ez a felismerés segít neki, hogy felhagyjon a vádolással és a gyanúsítással, és így nagyobb szabadságra tegyen szert. Ugyanakkor a lelkigondozás nem kerülheti meg a kérdést, hogy milyen összefüggés állhat fenn a rámért jogtalanság és az Isten gondviselése között. Amikor szembenéz ehhez a kérdéssel, akkor a konkrét élethelyzet felől közelít a teodícea kérdéséhez, és arra törekszik, hogy produktív módon összekapcsolja a szenvedés tapasztalatait a hit kérdéseivel, hiszen azok „mint a bizalomra és értelemre vonatkozó kérdések [...] az embert létének velejében” érintik.<sup>28</sup> A segítséget kérő ugyanakkor kereső ember. A lelkigondozó csatlakozik hozzá azon próbálkozásában, hogy értelmet tulajdonítson a kívülálló számára értelmetlennek tűnő tényeknek. A szétosztó jogtalanságok arra hívogatnak, hogy értelmezzük a velünk megtörtént dolgokat és az életünket, a kapcsolati kölcsönösség alapján pedig arra ösztönöznek, hogy méltányosan osszuk el a terheket és a hasznokat a családtagok között.

A retributív jogtalanságot emberek okozták/okozzák, és amellett, hogy személyes az szenvedést szül, stagnálást és zavart vált ki a kapcsolatokban. Mivel a tettesek az elején nem vagy alig látják be tetteiket és azok következményét, azért a lelkigondozóra hárul, hogy elismerje az áldozatot az elszenvedett jogtalanságért. Az elismerésnek nem sejtett ereje van, és konstruktív dinamikát indíthat be a kapcsolatokban.

A jogtalanság általában, a retributív jogtalanság pedig különösképpen komoly károkat okoz a szenvedő emberben és a kapcsolatokban, de emellett az embervilágban is, mert megbízhatatlanná és veszélyessé teszi azt.<sup>29</sup> A fiatal nemzedéknél tapasztalható bizonytalanság többek között a tartós elköteleződés terén bizonyosan összefügg a megkárosított létrenddel. Éppen ezért a lelkipozíció halaszthatatlan feladata (meg)keresni a lehetőségeket az intra- és interszubjektív, valamint a kozmikus (főleg az embervilág) rend helyreállítására. A megkárosított életek, kapcsolatok és létrend ugyanakkor jóvátételért kiált.

A ténszerűségeket azért sem hagyhatjuk figyelmen kívül, mert azok, a megtörtént/elkövetett jogtalanságok felfedése és az elszennvedett jogtalanságok elismerése mellett abban is segítenek, hogy realizistikusan észleljük és megértsük egy konkrét ember vagy családi kontextus bíróságát és határait. Ha segítünk rátalálni a túlterhelés és az alúterhelés között rejlő személyes cselekvési lehetőségekre, akkor a segítséget kérő ember felvállalhatja a neki és helyzetének megfelelő felelősséget. Ha számol a személyes szükségleteivel és lehetőségeivel, vagyis méltányosan viszonyul önmagához, akkor „az ember saját magát szubjektumként tapasztalja meg és a maga életének felelős alanyává válik”.<sup>30</sup> Oriási lépés ez az ember ember-voltának (humanitásának) megvalósulása felé.

## 2.2. A második dimenzió: az egyéni megélés<sup>31</sup>

Míg a ténszerűsíthető események dimenziójában az egyéni adottságok kéz a kézben járnak a kapcsolati adottságokkal, addig a személyes szükségletek, élmények és indítékok pszichológiai integrációja inkább szubjektív jellegű. Ebből az okból kifolyólag a lelkipozíció tudatában kell lennie annak, hogy minden egyes személy érzéseit, gondolkodását és cselekvését nagymértékben személyes és szubjektív program irányítja. De ezeknek a legszemélyesebb intrapszichikus átéléseknek is van relacionális tartalmuk. Például a harag és az agresszió nagyon mély érzések, és meg kell értenünk azok emocionális értelmét ahhoz, hogy megfelelően bánhassunk velük. Ezek az átélések ugyanakkor relacionális indikátorok is: A haragvó személy úgy lép fel egy kapcsolatban, mint hitelező, aki behajt, míg a társa(i) az adós helyzetében vannak. Ezért a kontextuális lelkipozíció számol minden egyes családtag lelkiállapotával, ugyanakkor többirányúan elköteleződik minden családtag felé.

## 2.3. Harmadik dimenzió: A kölcsönhatások mintáinak rendszere<sup>32</sup>

A ténszerűsíthető történések és az egyéni megélés mellett létezik egy terület, amely több ember között történő egyidejű kölcsönhatásokat és kommunikációkat tartalmazza. Olyan személyfeletti dimenzióról van szó, amely saját dinamikai törvényszerűségei szerint működik és azok által határozza meg az emberek és rendszerek viselkedését.<sup>33</sup> A legfontosabb dinamikák a következők: a homeosztázis (a rendszer törekvése az egyensúlyra kiegyenlítés által), az erősségek és gyengeségek összjátéka, pszeudokölcsönösség, kettős kötés (dubbel bind); paradox üzenetek vagy jelzések, amelyek megbénítják az embert érzéseiben, gondolkodásában és cselekvésében), komplementaritás, szükségleti mintázatok és fúzió. A legfontosabb erők, amelyek hatnak ezen a területen: hatalom, ellenőrzés, konfliktusok, manipuláció, hierarchia. A szisztemikus keret és a kölcsönhatási minták hasznos irányvonalak, hogy segítségükkel megértsünk és leírjunk rendszerszintű jelenségeket, a terápiában/lelkipozícióban pedig körvonalazzunk konkrét beavatkozásokat. Böszörményi-Nagy ugyanakkor

felhívja a figyelmünket a szisztemikus gondolkodás veszélyire, tudniillik, hogy az hajlamos kevésbé figyelembe venni a pszichológiai és etikai tényezőket, a cirkularitás és a feedback-jelenségek miatt pedig kevésbé figyel az egyik nemzedék a másik nemzedékre gyakorolt hatásával.<sup>34</sup> Ugyanakkor különböző gyógyító technikák, mint például az akkomodáció, az újracimkézés, a blokkolás, az újraszervezés és a pozitív megnevezés erős hangsúlyozása beárnyékolhatják azt, ami személyes és egyedi.

## 2.4. Negyedik dimenzió: Az etika, amely méltányosan számol mindenkivel a kapcsolaton belül, vagy a megérdemelt bizalom etikája.<sup>35</sup>

A konkrét tények, a pszichológiai szükségletek és a kölcsönhatások figyelembevétele elégtelenek bizonyult ahhoz, hogy segítségükkel megértsük az ember cselekvése indítékainak mélységét, szélességét és magasságát. Szükségünk van (legalább) még egy, gyakran döntő tényezőre: a cselekvés igazoltságára. Ez magában foglalja az előbbi három dimenzió elemeit, de hozzátesz azokhoz egy negyedik realitást is. Úgy véli ugyanis, hogy az ember valamely cselekvése szolgálhatja ugyan az érzelmi szükségletek kielégítését és megfelelhet a rendszer kívánalmainak, de mégsem tekinthető igazoltnak. Az igazolt cselekvés feltételezi a megbízhatóan cselekvő személyt. A megbízhatóság tartja fenn tartósan a kapcsolatokat. Ám a megbízhatóság csak akkor jön létre, ha a cselekvés igazolásánál érvényesülhet minden érintett szempontja. Fenn kell állnia annak az esélynek és lehetőségnek, hogy a kapcsolatba való kitartó befektetés nyereséget hoz minden érintettnek. A megbízható kapcsolatok feltételei, amelyekből a partnerek profitálhatnak a következők: 1) megfelelő bizalom-előlegezés, amely a másik ember valós lehetőségein, 'hitelességén' nyugszik, 2) felelősségteljes reakció és 3) gondoskodás arról, hogy a többirányú kapcsolatban méltányosan elosztják a terheket és hasznokat. Ha a családtagok képesek meghatározni, hogy hogyan lehetnek méltányosak egymáshoz, és ha látják minden családtag egyéni hozzájárulását, akkor meggyőzően kitűnik az etikai dimenzió fontossága a relacionális valóságra nézve. A relacionális etika fényében át kell gondolnunk a keresztyén etikában gyökerező altruizmust és önfeláldozást is. Ezek destruktív paradigmává válhatnak, ha eladósítják a másik embert, mert magukban hordozzák az ellenőrzés és a kimerülés veszélyét.

A relacionális valóság negyedik dimenziója, a kapcsolati etika, úgy értelmezhető, mind gondoskodás a létért. E törődés alapja az egzisztenciális kölcsönös függőség. Embernek lenni azt jelenti, ráutaltnak lenni a másokra, ami nem a mi autonóm döntésünkből származik.

## 3. Az összetartozásban rejlő esélyek és kockázatok

Az emberkép, amellyel a lelkipozíció dolgozik, meghatározza fáradozásának célját és módját.<sup>36</sup> A fentebb vázoltakban úgy rajzolódott ki a teremtett ember, mint aki humanitását, vagyis az Istentől rendelt életcélját az együtt-létezésben érheti el. Az együtt-létezés magában foglalja mind a horizontális, mind a vertikális síkot, az ember kapcsolatát embertársával és Istennel. Fentebb főleg a horizontális síkot domborítottuk ki és az alábbiakban is erre figyelünk, de azon az ala-

pon, hogy a kapcsolati létezés „coram Deo, Isten színe előtti lét”.<sup>37</sup> E két sík összetartozik, és ezt a bevezetőben említett holland szerzőpár így fejezi ki: „Az ember, hitünk szerint, mindig másokkal együtt áll Isten előtt, s egyszersmind: mindig Isten előtt áll, másokkal együtt. Mindkét felállítás (ember/Isten/embertársak – ember/embertársak/Isten) a lehető legszemélyesebb.”<sup>38</sup> Az idézetben álló „hitünk szerint” megfogalmazást annak kifejezésekképpen értelmezzük, hogy e két sík akkor is egymásba ér, amikor ezt a horizontális síkon nem tudják, vagy/és nem vallják – vagyis a fennálló valóság ellenére is. Ezt szem előtt tartva megvizsgáljuk, hogy milyen esélyeket és milyen kockázatokat rejt magában a csomópont-létezés.

### 3.1. Az együtt-létezés esélyei

A fentebb említett csomópontot vagy szövetet élő csomópontként, illetve szövetként, biológiából vett képpel olyan szervként képzeljük el, amelytől verőerek indulnak és amelyhez vivőerek vezetnek. A csomópont-létezés az emberi élet alapszerkezetéből adódik, amelynek két alapeleme a lehetőség és szükséglet. Ennek megfelelően az ember két alapvető megnyilvánulása az adás és az elfogadás/vevés. Az ember, aki ad, felelős szubjektum („subiectus = valamit hordozó”)<sup>39</sup> egy másik ember, vagy több más ember számára, elfogadókként pedig egy másik felelős alany másik embere. Okkal adta Böszörményi-Nagy és Krasner a fentebb említett könyvének a ‘Between Give and Take’ címet. Az adás és elfogadás dinamikus mérlegét dialógusnak hívjuk, amely elsősorban nem a beszélgetőtársak közötti gondolatcserét jelenti, hanem az egymás kölcsönös segítségét a szemközt-állapotból, pontosabban annak keresését, ami igazságos és méltányos az emberek közötti kapcsolatban.<sup>40</sup>

Az ember az által, hogy ad, vagyis kielégíti a másik ember egzisztenciális szükségleteit, megtapasztalja, hogy ő jelentős lény. A személy egyedi jelentősége feltételezi a kontextust. „A kontextus magában foglalja mind a jelenlegi, mind a múltbeli, mind pedig a jövőbeli kapcsolatokat”.<sup>41</sup> A megtapasztalt egyedi jelentőség az ember pszichéjében önértékként csapódik le. Az identitás és az önérték a kapcsolatok hálójában fejlődnek ki és erősödnek meg. Minél dúsabb a csomópont, minél sűrűbb a szövet, annál nagyobb az esélye és a lehetősége annak, hogy kialakuljon az eredeti jelentőségen alapuló individualitás. Minél szerényebb a csomópont, gyéribb a szövet, annál kevesebb lehetőség áll rendelkezésre az érett és egészséges, vagyis a kontextusában aktívan részt vállaló individualitásnak.

Az ember az által, hogy ad a másik embernek, érdemeket szerez a kapcsolatban. Ha ezeket az érdemeket a másik ember elismeri – mind az aszimmetrikus, nemzedékek közötti, mint a szimmetrikus, társak közötti kapcsolatban – akkor az, aki ad, konstruktív jogosultságot szerez arra nézve, hogy elfogadjon, illetve, hogy vegyen. A konstruktív jogosultság a maga rendjén lehetővé teszi, hogy az illető nyíltan és közvetlenül támogatást és segítséget kérjen, amikor erre szüksége van a saját egzisztenciális szükségleteinek kielégítéséhez. Ezt nevezzük egyenes beszédnek, ami a látszat ellenéte.<sup>42</sup>

A létezés alapstruktúrája a lehető legszemélyesebb. Minden egyes ember lehetőségei és szükségletei, vagyis az, amit ad és elfogad, egyediek. A fentebb körülírt dialógus interszubjektív rend<sup>43</sup> keretében történik, amelyet az érintettek a személyes lehetőségeik és szükségleteik alapján együtt határoznak meg. Az emberközi kapcsolatokban csak az egyéni lehetőségeknek megfelelő adás és az egyéni szükségleteknek megfelelő elfo-

adás méltányos. Különben olyat várunk a másiktól, amit nem tud adni, vagy olyat adunk, amire a másíknak nincs szüksége. A nyitottság és az egymással való beszéd által, amiről fentebb szó volt, betekintést nyer az egyik ember a másik ember életébe és betekintést enged a másíknak a maga életébe, ami mindkét oldalon lehetővé teszi a megfelelő adást.<sup>44</sup>

Ahhoz, hogy az adás kiformalódott és megerősödött individualitást nemzzen, illetve hozzájáruljon az érdemek és annak alapján a konstruktív jogosultság felépítéséhez, szükséges az elismerés az elfogadó részéről. Az elismerés lehetővé teszi az ember számára az elkülönülést és önértéket kölcsönöz neki. Az elismerés azt, aki ad, elsősorban nem cselekvésében, hanem létében erősíti meg az által, hogy nem az egyes cselekedetre, hanem a cselekedetben kifejezésre jutó személyes jelentőségre vonatkozik.<sup>45</sup> Ezért ez elismerés elsősorban az adónak, és nem az adománynak szól.

Az ember az elfogadásakor megtapasztalja ráutaltságát a másik emberre és az ezzel együtt járó sebezhetőségét. Ha úgy tapasztalja, hogy a másik ember észreveszi és figyelembe veszi az ő egyéni szükségleteit és nem él vissza a sebezhetőségével, akkor a kapcsolaton belül átéli a megbízhatóságot. Ez arra ösztönzi őt, hogy ismét vállalja a kockázatot, hogy nyílt beszédben előhozakodik a maga érdekeivel, illetve, hogy megnyílik másik ember érdekei előtt. A kölcsönösség ebben az etikai természetű és méltányosságon alapuló dialógusban „öngerjesztő pozitív spirált hoz létre”.<sup>46</sup> A sebezhetőség felvállalásának a bátorsága és a készsége a kapcsolaton belüli intimitás fokmérője.

### 3.2. Az együtt-létezés kockázatai

A legtöbb kockázatot az aszimmetrikus szülő-gyermek viszony rejt magában, és az alábbiakban elsősorban ezekre összpontosítunk, de az ott keletkező korlátozások (a humanitás kibontakozásának sokféle akadályozása) a szimmetrikus (szereződés-alapú) kapcsolatokban is tetten érthők e kapcsolattípusra jellemző formában.

Megeshet, hogy a szülők valamilyen okból kifolyólag (általában gyermekkorban vagy később a házastársi/partneri kapcsolatban elszennvedett sérülések miatt) nem elégítik ki gyermekük egzisztenciális szükségleteit. Főleg olyan szükségletekről van szó, amelyek a gyermek alapvető jogai, mint például megbízható szülők mellett felnőni, lehetőséget kapni arra, hogy megfelelően adjon és kapjon, és elismerésben részesülni azért, amivel hozzájárul a szülei jólétéhez és a kapcsolatok működéséhez. Ha elmarad ezeknek a szükségleteknek a kielégítése, akkor a gyermek (a szimmetrikus kapcsolatban a felnőtt) úgynevezett destruktív jogosultságot épít fel. Ennek alapján jogos igényt formál arra, ami őt megillette, de amit nem kapott meg. Ha nem áll rendelkezésére elégséges segítségforrás, akkor destruktív jogosultságát destruktív cselekvésre váltja, aminek következtében újabb jogtalanság keletkezik. Ugyanis a destruktíve jogosult ember úgy kárpótolja magát az elszennvedett jogtalanságokért (veszteségeikért), hogy az adóságot harmadik, ártatlan és semmit sem sejtő személyen hajtja be, és így újabb áldozat keletkezik. Böszörményi-Nagy és Spark ezt a folyamatot forgószámlának nevezik (Revolving Slate).<sup>47</sup> A destruktív jogosultság vakká és érzéketlenné teszi az embert a jogtalanság iránt, amit másoknak okoz, ami a maga rendjén akadályozza a vétek tudatosodását és bevallását.<sup>48</sup>

Az is megtörténhet, hogy a szülők felnőttre szabott feladatot bíznak a gyermekükre (például, hogy gondoskodják róluk, vagy azt, hogy valamilyen szülő bizalmasa legyen). Ily módon



parentifikálják a gyermeket. A parentifikálás<sup>49</sup> következtében megszűnik a nemzedékek közötti határ, vagyis beemelik a gyermeket a felnőttek nemzedékébe, és tartósan kibillen az adás és elfogadás mérlege. A gyermek lojalitásánál fogva eleget tesz a szülők kívánságának, de ennek következtében képtelen lesz elvégezni a fejlődéséből adódó feladatokat, elveszíti a gyermekkorát és elnyomja a saját szükségleteit. Felnőttként képtelen lesz észlelni a maga szükségleteit, ezért nem tudja kimutatni sebezhetőségét és nem tud elfogadni. A kontextusában élő emberek semmit sem adhatnak neki, így nem szerezhetnek érdemeket, és nem építhetnek fel konstruktív jogosultságot.

Az is megeshet, hogy a szülők a gyermekükön élnek ki a gondoskodási szükségleteiket. Az ilyen gyermektől elveszik a jogot és a lehetőséget, hogy adjon, aminek következtében nem szerezhet érdemeket és nem tehet szert konstruktív jogosultságra. Nem fejlődik ki az önérték, a gyermek nem lesz képes arra, hogy differenciálódjék, és hogy egyenes beszéddel sikra szálljon a maga értekeiért. Felnőttként nem tud adni, így a kontextusában élő emberek nem számíthatnak rá szükségleteik vonatkozásában.

A fentebb vázolt helyzetekben közös vonás, hogy az adás és elfogadás mérlege valamilyen zavar következtében tartósan kibillen valamelyik irányba, és nem áll helyre. Súlyosan és tartóan sérül az emberlét alapstruktúrája. Hogyan járulhat hozzá a kontextuális lelkipozítás a zavar és a kár csökkentéséhez vagy felszámolásához?

#### 4. Lelekipozítási lehetőségek a megzavart csomópont-lét és a létezés alapstruktúrájának helyreállítására

A csomópont-létezés természete szerint interszubjektív, benne az Én – Te, az alany – alany-viszony az eredeti. A kapcsolatokban és a viszonyokban bekövetkezett törések Én – Az, alany – tárgy-viszonná alakítják az eredeti viszonyt. Ez a viszony kedvez a visszaélésnek, a kizsákmányolásnak, és gátolja az emberek közötti kapcsolatot, a dialógust. A kontextuális lelkipozítás azon fáradozás, hogy találkozzanak egymással azok az emberek, akik tárggyá lettek egymás számára. A találkozás feltételezi, hogy az emberek elegendik a másiktól alkotott képeket. Ehhez a legtöbbször külső segítségre van szükség. A kontextuális lelkipozítás, amely nagyra tartja az ember kapcsolatban belüli egységét és alany-voltát, lényeges segítséget nyújthat a képrombolásban. Az elengedett, összetört képek lehetővé teszik, hogy létre jöjjön egy olyan tér, amelyben a segítséget kereső és a segítő szemközt állhatnak és találkozhatnak. A találkozás által gyógyulást történik. A kontextuális lelkipozítás mindezt azzal a céllal és abban a reményben teszi, hogy a terápiás/lelekipozítási tér kinyílik a kontextus felé, hogy ott is történjenek találkozások.

A kontextuális lelkipozítás rámutat azokra a helyzetekre, amelyekben a dialógus, a kölcsönös adás és elfogadás akadódik vagy megakad, és segít abban, hogy mozgásba lendüljön az adás és elfogadás mérlege. Ezt leginkább az elszenvedett jogtalanságok és a fáradozások elismerése, valamint a többirányú elkötelezettség teszi lehetővé, amely által a lelkipozító szövetségstárává lesz a segítséget keresőnek, és eközben észreveszi, hogy a segítséget kereső összetartozik másokkal. Ezért megpróbál szolidaritásá válni a segítséget kereső ember többirányú összetartozásával, vagyis azokkal a személyekkel,

akik a csomópont-hoz, a szövethoz tartoznak. Sorra odaáll mindenki mögé, aki a kontextushoz tartozik. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, képesnek kell lennie meglátni a destruktív cselekvés mögött az embert. Ez az alapja az etikai alapú empátiának. A lelkipozítónak képesnek kell lennie arra is, hogy meglássa és megláttassa a próbálkozásokat és fáradozásokat is, azaz nem csak az elért eredményeket, és elismerje azokat. Az egymáshoz tartozó embereknek segíteni kell, hogy a szó eredeti értelmében hitelt adjanak egymás szavának. A patológiai helyett a segítségforrásokra kell összpontosítani, a felszín munkálkodnia nem felszínesen,<sup>50</sup> ráéreznie és megragadnia a kellő alkalmat a lelkipozítói beavatkozásra. Jelenlétével, habitusával, beszédével és hallgatásával összekapcsolja azokat, akik összetartoznak. Összekapcsoló jelenlétével leképezi a tulajdonképpeni valóságot, a felelősség általi összetartozást a szétszakadozottság, a nem eredeti valóság közepette. Mert hiszi, hogy a csomópont-létezés az eredeti.<sup>51</sup>

Kiss Jenő

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Hanneke Meulink-Korf / Aat van Rhijn, *A harmadik, akivel nem számoltak*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009, 66. – <sup>2</sup> A rendeltetésszerű – zavarodott – helyreállított működés gondolatmenetét a Corsini és Wedding szerkesztette *Current Psychoterapies* című könyv alkalmazza következetesen. Lásd Raymond J. Corsini / Danny Wedding, *Current Psychoterapies*, Brooks/Cole – Thomson Learning, Belmont, 2005<sup>7</sup>. – <sup>3</sup> Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil* (KD III/2), Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, Zürich, 1948. Némelyek különösképpen találhatják, hogy a dialektika teológia szószólóját hívom segítségül az exegetikai meglátások alátámasztására. Azért teszem ezt, mert úgy vélem, hogy Barth fejtegetései ma is helytállóak és alkalmasak a teremtéstörténetek antropológiai elemeinek a pontos leírására. Barth teológiai látásának mai jelentőségéhez lásd Raphaela J. Mayer zu Hörste-Bührer, *Gott und Menschen in Beziehung. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis des christlichen Glaubens* (Forschungen zur Reformierten Theologie 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016. – <sup>4</sup> Lásd Kiss Jenő, Kire néz a lelkipozítás, és mi a célja, In: Literáty, Zoltán (szerk.) *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen*, Károli Gáspár Református Egyetem és L'Harmattan Kiadó (2018) 29–41. – <sup>5</sup> Horst Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1996, 52. – <sup>6</sup> Seebass i. m. 186. – <sup>7</sup> Vö. Barth, *Dogmatik*, 316.330. – <sup>8</sup> Lásd. W. Reiser, W., *Die Verwandtschaftsformeln in Gen 2,23* in: ThZ 16 (1960), 1–4. Vö. 1Móz 29,14; 2Sam 5,1; 19,13f. – <sup>9</sup> „A borda említése [arra nyúl vissza, hogy a hasüregben nincs borda [...], és a férfi és a nő bensőséges összetartozását [jelképezi].” (Seebass i. m. 117) – <sup>10</sup> Seebass, i. m. 118. – <sup>11</sup> Barth, *Dogmatik*, 270. – <sup>12</sup> Barth, i. m. 290. – <sup>13</sup> G. van den Brink / C. van der Kooij, *Christelijke dogmatiek*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2015, 244–246; – <sup>14</sup> Silvia Schroer, *Grundlinien hebräischer Anthropologie*, in: Walter Dietrich, *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2017, 303. – <sup>15</sup> Walter Bührer / Raphaela J. Mayer zu Hörste-Bührer (Hrsg.), *Relationale Erkenntnishorizonte in Exegese und Systematischer Theologie*, Evangelischer Verlaganstalt, Leipzig 2018. – <sup>16</sup> Seebass, *Genesis I*, 115. – <sup>17</sup> Barth, *Dogmatik*, 292. – <sup>18</sup> Barth i. m. 303. – <sup>19</sup> I. Höver-Johag, *töb szócikk* in: Johannes G. Botterweck / Helmer Ringgeren (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band III (TWAT, III)*, Kohlhammer, Stuttgart é. m., 1973, 324. – <sup>20</sup> Seebass, *Genesis I*, 112. – <sup>21</sup> U. Bergmann, Art. 'zr. In: Ernst Jenni / Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II (THAT, II)*, Gütersloher Verlagshaus, 1994, 257. – <sup>22</sup> Vö. Barth: i. m., 312–318. – <sup>23</sup> Az alábbiakhoz ld. Még Kiss Jenő, *Die Kontextuelle Theorie und ihre Relevanz für die Seelsorge an Menschen mit einer bleibenden Behinderung*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Reformata Transylvanica* 64. 1 (2019), 29–49. – <sup>24</sup> Ld. Boszormenyi-Nagy / Krasner, *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*, Brunnen/Mazel Publisher, New York, 1986, 43–66. – <sup>25</sup> Boszormenyi-Nagy 2000-ben bejelentette szándékát, hogy kiegészítse a négydimenziós modellt egy ötödik, az ontikus dimenzióval. Erre, sajnos, nem került sor. Az ontikus dimenzióval kapcsolatosan lásd Catherine Ducommun-Nagy, *Lojalítás: erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Exit Kiadó, Kolozsvár 2014, 91–92. – <sup>26</sup> Ld.

Boszormenyi-Nagy / Krasner, *i. m.* 47–49. – 27 Vö. Uő., 92–93; May Michielsen / Wim van Mulligen / Leen Hermkens (szerk.), *Összetartozásban. A kontextuális segítségről*, Exit Kiadó, 2010, 24. – 28 Alexander Dietz, *Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (NZSTh) 53 (2011), 285–302, 290. – 29 Boszormenyi-Nagy és Krasner átvesszik Martin Buber vallásfilozófustól a kozmosznak, mint létrendnek a képzetét. Az ‘order of being’ és a ‘justice of the human order’ kifejezéseket elsősorban az emberközi kapcsolatokra nézve használják. (Boszormenyi-Nagy / Krasner, *i. m.* 9.27) Ebben az összefüggésben találkozunk a szerzőpárosnál a “supra-individual regulatory force [an], that is, what Buber termed the »justice of the human order«, megfogalmazással is (27). Ez a szabályozó erő mint „personalized human order“ (37) és transzgenerációs szolidaritás segít a elkerülni a káoszt ‘Reich des Zwischen’-ben. Ugyanakkor jelöli a „the justice of the human order as a whole“-t (99). Boszormenyi-Nagy / Krasner Buber idézve állítják, hogy »[i]njurig relationship means that at this place of human order of being is injured« (98). – 30 Vö. Kiss Jenő: A fordító előszava, in: Meulink-Korf / Van Rhijn, *A harmadik*, 10. – 31 Vgl. Boszormenyi-Nagy / Krasner *i. m.* 49–54. – 32 Ld. Uő. 54–57. – 33 Ld. Edwin H. Friedman, *From Generation to Generation. Family Process in Church and Synagogue*, The Guilford Press, New York, 1985, 11–64;

Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, 56–77. – 34 Vö. Boszormenyi-Nagy / Krasner *i. m.* 55. – 35 Ld. Uő. 57–66. – 36 Az emberkép lelkigondozásra vonatkozó jelentőségével kapcsolatban ld. Michael Klessmann: *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 117–118. – 37 Melunk-Korf / Van Rhijn, *A harmadik*, 53. – 38 Uo. – 39 Melunk-Korf / Van Rhijn, *A harmadik*, 216. – 40 Vö. Boszormenyi-Nagy / Krasner, *Between Give and Take*, 415. A könyv glosszárújában megtalálható a legfontosabb kontextuális fogalmak magyarázatai (413–422). – 41 Michielsen é. m. *i. m.*, 351. – 42 Uő., 93. – 43 Vö. Aat van Rhijn / Hanneke Meulink-Korf, *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1997, 101. – 44 Vö. Meulink-Korf / Van Rhijn *i. m.*, 31. Ld. Michielsen é. m., *i. m.* 101–132. – 45 Vö. Michielsen é. m. *i. m.* 348. – 46 Uő., 167. – 47 Ivan Boszormenyi-Nagy / Geraldine M. Spark, *Invisible Loyalties*, Brunner/Mazel, New York, 1973, 65–67. – 48 Ld. Catherine Ducommun-Nagy, *Lojalitás. Erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2014, 53–60. – 49 A parentifikáció meghatározását ld. Michielsen é. m. *i. m.*, 354. – 50 Meulink-Korf / Van Rhijn *i. m.*, 173. – 51 A kontextuális lelkigondozó szakmai viszonyulásának leírását lásd Meulink-Korf – Van Rhijn: *i. m.* 151–218.

## Hatalom, erőszak és megváltás Walter Wink teológiájában

---

Walter Wink amerikai biblikus teológus (1935–2012) érdeklődésének középpontjában a hatalom, az erőszak és az aktív erőszakmentes ellenállás lehetősége állt. Kutatásai során találkozott René Girard munkásságával, amelynek bizonyos elemeit beépítette a saját elméletébe, más elemeivel szemben pedig kritikus álláspontot alakított ki. Tanulmányomban Girard kritikus recepciójának a folyamatát mutatom be Wink hatalom-trilógiájának egymást követő kötetében. Wink és Girard gondolatainak találkozási pontjaiban megjelennek a teológia legfontosabb témái: Jézus Krisztus személye és műve, a megváltás és a megszentelődés, az egyéni és a közösségi etika aktuális kérdései.

Walter Wink, an American biblical theologian (1935–2012) focused on the problem of power, violence and the possibility of active non-violent resistance. In the course of his research he met the scholarship of René Girard. Wink has built some elements of Girard’s theory into his own train of thought, while he has started a critical discussion of some other aspects of Girard’s arguments. I show the process of the critical reception of Girard in the consecutive volumes of Wink’s power-trilogy. At the meeting points of Wink’s and Girard’s scholarships one encounters some of the most important topics of theology: the person and work of Jesus Christ, soteriology and sanctification, the actual challenges of individual and social ethics.

---

Tanulmányom<sup>1</sup> tárgya René Girard az erőszak eredetét kutató hipotézisének recepciója Walter Wink hatalom-trilógiájának harmadik kötetében. A Trilógia műfaja, szerzőjének eredeti elgondolása szerint, szövegértelmezés, amely azonban a teológia egyre szélesebb területeire tekint ki, s a harmadik kötetben már a megváltás és a Jézus-követés átfogó igényű, kortárs értelmezésével találkozunk. Az első kötet 1984-ben jelent meg, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* címmel. Két év múlva követte a második, a címe: *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. A harmadik, a Girard-recepció szempontjából is fontos munka 1992-ben látott napvilágot: *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*.<sup>2</sup> Mielőtt Girard recepciója felé fordulunk, röviden bemutatom Wink munkásságát.

Walter Wink amerikai biblikus teológus szélesebb körben a hatalom-trilógia révén vált ismertté. A hatalom bibliai ki-

fejezésének a témája 1964-től kezdve foglalkoztatta, ennek az érdeklődésnek a jegyében születettek első könyvei, a *The Bible in Human Transformation: Towards a New Paradigm for Biblical Study*,<sup>3</sup> és a *Transforming Bible Study*<sup>4</sup> amelyekben már megmutatkozik a teológiájában mindvégig meghatározó kérdés: hogyan lehetséges az ember és az emberi közösség evangéliumi átformálódása? E mellé a kérdés mellé csatlakozott a Jézus személye iránti intenzív érdeklődés. 1971-ben kezdte meg kutatását a „Jézus, az Emberfia” témakörben, amelynek az összegzése végül jóval a hatalom-trilógia után, 2002-ben jelent meg *The Human Being: Jesus and the Enigma of the Son of Man*<sup>5</sup> címmel. A „hogyan lehetséges az átformálódás” kérdés mellé tehát csatlakozott a „ki az, aki átformál” kérdése, rendszeres teológiai kategóriákkal leírva, a szótériológia mellé a krisztológia.

Az 1935-ben született Wink a metodista egyház lelkésze lett, néhány év gyülekezeti szolgálat után tanítani kezdett, vé-

gül évtizedeken keresztül, egészen 2012 májusában bekövetkezett haláláig, a New Yorki Auburn Theological Seminary professzora volt. Az amerikai délen, Texasban nevelkedett, sok kortársával együtt Martin Luther King polgárjogi mozgalmának a hatása alá került, s megérintette az erőszakmentes konfliktuskezelés evangéliumi lehetősége, amely teológiájának fókuszpontjává vált. Az erőszakmentesség lehetőségének teológiai reflexiójában viszont nem kellett teljesen új utakat keresnie, korábbi nemzedékek által lerakott alapokon építhetett tovább. Valójában, még a huszadik századon belül is, már a harmadik nemzedéket képviseli. Az első nemzedék képviselője az 1901-ben született francia-német református lelkész és ellenálló André Trocmé, akinek a hatvanas évek elején megjelent *Jesus and the Nonviolent Revolution*<sup>6</sup> című könyve nagy hatással volt a második nemzedéket képviselő John Howard Yoderre, akinek 1972-es *The Politics of Jesus*<sup>7</sup> című munkája már Wink közvetlen forrásai és inspirációi közé került. Az erőszakmentesség nemzedékek során érlett teológiai reflexiója kapta meg tehát sajátos winki interpretációját a hatalom-trilógiában.

De mi a winki értelmezés sajátossága? Ha itt és most csak egy dolgot szeretnénk kiemelni, akkor az a mítosz rehabilitációjának a kísérlete. Wink meg volt győződve arról, hogy a kortárs mai ember gondolkodása nem kevésbé mitikus, mint az ókori emberé volt, és arról is, hogy a mítoszok olyan ismereteket közvetítenek a számunkra, amelyet a racionális érvelés nem tud közvetíteni. A mítoszok sokkal mélyebben meg is határozzák gondolkodásunkat és cselekvésünket, mint az analitikus úton felépített tudás, és döntő jelentőségű számunkra és közösségünk számára, hogy milyen mítoszokban hiszünk. Wink szerint az amerikai populáris kultúra fő vonalát a megváltó erőszak mítosza határozza meg, csakúgy, mint az ókori Izraellel szemben a Babiloni Birodalmat, illetve az első keresztényekkel szemben a Római Birodalmat. Ahogyan pedig a próféták, illetve az apostolok és az evangélisták mitikus formában fogalmazták meg az erőszakkal szembeni isteni üzenetet, úgy bennünket is támogathat a mítoszban elbeszélte örömhír, hogy ellenállhassunk a megváltó erőszak mítoszának.

Azt gondolhatnánk, hogy a mítoszt rehabilitáló Wink éles ellentétben áll a Biblia üzenetét demitologizáló Bultmannal. A Trilógiában azonban mindössze három alkalommal utal rá, viszont mindhárom utalás árnyalja ezt a feltételezést. Az első kötet egy lábjegyzetében<sup>8</sup> azt olvassuk, hogy a demitologizálás bultmanni programja „jó irányba haladt, de rossz alapra épült. Bultmann definíciója szerint a mítosz a valóságot meghamisító objektíváció, amit az egzisztenciális interpretáció révén megpróbált mellőzni. Ha Bultmann mítoszfelfogása pozitívabb lett volna, olyan, mint amivel például Carl Gustav Jung, Mircea Eliade vagy Paul Ricoeur munkáiban találkozunk, akkor azt a nagyon helyes törekvést, hogy a bibliai szöveget érthetővé és egzisztenciálisan megragadhatóvá tegye, anélkül is elérhette volna, hogy a mítoszt feláldozza az értelmezés oltárán.” A harmadik kötetben pedig, a hamis bírót kérlelő özvegy (Lk 18,1–8) és az éjfélkor zörgető barát (Lk 11,5–13) példázatainak kapcsán, teljes egyetértéssel idézi Bultmann, akinek a szavai, szerinte, nem csak Jézus tanítására, hanem a teljes Bibliára vonatkoznak: „az imádság nem azt a célt szolgálja, hogy az imádkozó alárendelje magát Isten változhatatlan akaratának, hanem azt,

hogy Istent rávegye valamire, amit ő máskülönben nem tenne meg”.<sup>9</sup> A lábjegyzetben egy mondat erejéig még Karl Barth is bevonja az együtt gondolkodó teológusok körébe: „Isten nem ugyanúgy cselekszik, akár imádkozunk, akár nem”.<sup>10</sup>

A Bultmanntól és Barth-tól idézett néhány mondat igen jelentős a hatalomelmélet szempontjából. Wink a hatalmakat, amelyeket a bibliai szöveg az uralom, a királyság, a trón, az erő és még számos hasonló kifejezés segítségével jelenít meg, olyan valóságokként mutatja be, amelyek egyszerre bírnak spirituális és materiális dimenzióval. Az imádság, mint spirituális eszköz, ha bekapcsolódik a hatalmak küzdelmébe, átlépi a spiritualitás határait, és materiális változást is eredményez, amint ezt a legkézenfekvőbbben Jézus és a tanítványok gyógyításai szemléltetik. A hatalmak pedig küzdenek egymással, mert a bűnbeesés őket is kifordította magukból. Wink a klasszikus hármasság megközelítés szerint beszél a hatalmakról: a hatalmak jók, mert Isten teremtményei, gonoszok, mert elbuktak, és megváltásra szorulnak, mint az egész teremtett világ. Ha a bukott hatalmak szövetségbe tömörülnek, akkor létrejön a gyilkos Uralkodó Rendszer, amelynek ideológiája a megváltó erőszak mítosza, eszköze pedig a gátlástalan erőszak. Az Uralkodó Rendszerrel, ami a jánosi és a páli teológia szóhasználatá szerint gyakran egyszerűen a „világ”, Jézus úgy veszi fel a harcot, hogy nem él annak gyilkos eszközeivel, az erőszakkal, az uralom logikájával szemben a szolgálat logikáját követi és tanítja, a bukott hatalmakat pedig nem frontálisan támadja meg, hanem meghal számukra, hogy megszabaduljon tőlük és legyőzze őket. S ha az Uralkodó Rendszer ideológiáját a megváltó erőszak mítosza szerint ragadhatjuk meg, akkor mindazt, amit Jézus tett és képvisel, a megváltás mítosza fejezi ki. Ennek részletes kibontása képezi Wink teológiájának súlypontját.

Ennek a szemléletnek és érdeklődésnek a sodrában valószínűleg elkerülhetetlen volt, hogy Wink találkozzon René Girard munkásságával, azon belül is különösen a bűnbakképzés elméletével és annak teológiai recepciójával. A Girard-ral való ismerkedés folyamata jól nyomon követhető. A trilógia első, 1984-ben megjelent kötetében még nem hivatkozik rá. A második, 1986-ban megjelent kötetben, a gadarai megszállott meggyógyításának (Mk 5,1–20) értelmezése során idézi először Girard-t,<sup>11</sup> utal egy cikkére,<sup>12</sup> majd a *Violence and the Sacred* 1985-ös kiadására, valamint két, akkor még csak franciául olvasható munkájára.<sup>13</sup> A rövid utalásban Girard elméletének két lényeges motívuma is megjelenik. A harmadik, 1992-ben megjelent kötetben Girard, és mellette első német teológus interpretátora, a katolikus Raymond Schwager már komoly szerepet kap. Wink itt külön szakaszt szentel Girard hipotézisének, amelyben összegzi, hogy mely pontjait tartja a saját megváltás-elmélete szempontjából jelentősnek, és azt is, hogy mely gondolataival nem ért egyet. A következőkben először röviden összefoglalom Wink megváltás-értelmezésének a lényegét, majd a teológus Girard-értékelését tekintjük át.

Wink a megváltás eseményét Jézus kereszthalálához köti, és a *Christus Victor* tradíció szerint értelmezi. Az értelmezés kulcsa Kol 2,14–15: „[Isten] eltörölte a követelésével minket terhelő adóslevelet, amely minket vádolt, eltávolította azt az útból, odaszegezve a keresztfára. Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk”. Ennek szelle-



mében idézi Luthert is: „az ördög azt hitte, hogy Jézus az ő zsákmánya lesz, bekapta a csalit, és kirántották a vízből, hogy mindenki megláthassa”.<sup>14</sup> Krisztus győzelmének a lényege tehát az, hogy az Uralkodó Rendszerre szerveződött gonosz, amely felfedezte Jézusban azt a veszélyes ellenfelet, aki nem hajlandó az erőszakkal élni és ezzel a gonoszhoz alkalmazkodni, minden erejét mozgósítja Jézus elpusztítására. Célját el is éri, Jézust elpusztítja a kereszten, csak azzal nem számolt, hogy Jézus tudatosan vállalt halála révén a gonosz számára is meghalt, azaz kilépett a gonosz uralta térből. Vélt győzelme színhelyén a gonosz egyedül maradt, pőrén, mindenki számára láthatóan, nyilvánosan megszégyenítve. Jézus nem az egyetlen, aki a halálos fenyegetést elszenvedve ellenállt a gonosznak, mások is járták ezt az utat, előtte is és utána is. De az egyetlen, akinek a halála egyetemes érvényű győzelemmé, Isten mindnyájunkért kivívott győzelmévé lett. Jézus győzelmének páratlanságát értelmezve Wink kiemeli, hogy amellet, hogy a kereszt felé vezető út mindennapjaiban betöltötte a Tóra legbelső értelmét, halálával és feltámadásával Jézus megvalósította az emberiség egyetemes mítoszait is. „Amit ezek a mítoszok a személyes és szociális fejlődés szükséges útjaként írnak le, Jézus valóságos emberi lehetőségként mutatta meg, ezzel pedig a saját történetét mítosszá, egyetemessé tette. A mítoszok történeti megélésé révén mitikussá tette a saját történetét, ugyanakkor mítosztalánította is az ellenséges mítoszokat, megmutatva, hogy halálát milyen társadalmi és politikai szereplők okozták. A halál és a feltámadás időtlen mítosza így az emberi egzisztencia humanizálásáért folytatott harc történetévé lett, amelyet a hatalmakkal vívunk, akik el akarják hallgattatni az ellenállást.”<sup>15</sup>

Ebbe az értelmezésbe vonja bele Wink Girard hipotézisét. Miért volt szükség a keresztre, miért ilyen erőszakos az emberi nem, teszi fel a kérdéseket, és elgondolkodik a Girard bűnbakelméletében található válaszon. A bűnbakképzés mechanizmusát hat lépésben építi fel, aszerint, ahogyan az Girard eszmélődése során leírásra került.

Az első lépés a *mimetikus vágyakozás* leírása, amely nagy szerepet játszik emberré válásunkban, hiszen az által tanulunk, hogy mások, számunkra pozitív példát adó modellek vágyait, kívánságait utánozzuk.

A második lépés a *mimetikus rivalizálás* lehetősége, amely akkor alakul ki, ha modellünk példáját követve vágyakozunk valami után, amit modellünk elzár előlünk, mintegy azt mondván: ne utánozz, ne akarj olyan lenni, mint én, ami-re én vágyom, az nem lehet a tiéd. Modell és követő ugyanarra vágnak, a követő kívánsága még inkább megsokszorozza a modell vágyakozását, modell és követő a rivalizálás örvényébe kerülnek.

A harmadik lépés azt a helyzetet szemlélteti, amikor egy hagyományos közösségben, ahol a különböző társadalmi csoportokat jó őrzött határok választják el egymástól, és az elkülönülés biztosítja a rendet, a határok elmosódnak, a megkülönböztetés pedig megkérdőjeleződik, krízisbe kerül. A *megkülönböztetés krízise* anarchiával fenyeget, hiszen elszabadulhat az addig jól őrzött határok közé szorított, a mimetikus rivalizálásból táplálkozó erőszak. Az anarchia szélére sodródott közösség pedig, hogy az összeomlást elkerülje, bűnbakot keres.

A negyedik lépésben kiválasztásra kerül a *szükséges áldozat*, egy személy vagy egy kisebbség, aki, vagy ami, azzal

jelöli ki magát erre a szerepre, hogy valamiben különbözik a többiekétől. A különbség szinte bármi lehet, a lényeg, hogy felhívja magára a többség figyelmét, hogy az rávetíthesse a benne lappangó, jórészt tudat alatti erőszakot. A közösség elhiszi, hogy a bűnbak-szerepre kiválasztott alany fenyegeti őt a megsemmisüléssel, s miután elűzi, vagy megsemmisíti, valódi megkönnyebbülést él át, ami visszamenőleg is igazolja számára, hogy a bűnbak vétkes volt. A bűnbak megbüntetése után a többség energiáit újra az építésre fordítja, ünnepli a megbékélést, és a következő krízisig nyugalomban él.

Az ötödik lépés szerint a közösség az *egykori áldozatot szakralizálja*, nem ritkán istenné emeli. Ebben a lépésben összekapcsolódik az a tapasztalat, hogy a közösség az áldozat révén kezdetét új életet, és a bűntudat, amely jóvátételt keres. Ezzel az erőszak nem csupán tovább él, hanem vallási és mitikus formát ölt, amely, generatív hatásánál fogva, a kultúra más területeit is formálja.

Végül kialakul az *ismétlődő áldozati gyakorlat*, amely az erőszak ciklikus kezelését jól szabályozott rituális és társadalmi intézményrendszerbe tereli.<sup>16</sup>

Lássuk most röviden, hogy melyek Girard hipotézisének azok az elemei, amelyeket Wink megkérdőjelez. Míg Girard szerint minden mítosz egy valamikori bűnbak feláldozásának fedőtörténete, amely jótékony homályban tartja az alapító gyilkosságot, addig Wink szerint vannak erőszakmentes mítoszok is, mint például a hopi teremtésmítosz, más mítoszok pedig, mint a babiloni teremtésmítosz, nyíltan beszélnek a közösség erőszakos viszonyairól. Wink nem gondolja továbbá azt sem, hogy a bűnbakképzés minden erőszak gyökere lenne, a bűnbakképző mechanizmust inkább a megváltó erőszak mítosza egy változatának tekinti. A bűnbakképző mechanizmust, másfelől, Wink nem tekinti az egyetlen konfliktuskezelő megoldásnak, hiszen már a legrégebbi kultúrák is egy sor egyéb eljárás ismeretéről is tanúskodnak, mint például a közvetítés, az ajándékozás és a bocsánatkérés. Végül pedig nem ért egyet Girard-al abban sem, hogy az evangéliumok és a páli levelek meggyőző egyértelműséggel tanúskodnának a bűnbakképző mechanizmus leleplezéséről, és ilyen tiszta, a bűnbakképző mechanizmus fedőmítoszáat leromboló képet sehol másutt nem találunk.<sup>17</sup> Wink szerint a helyzet ennél jóval bonyolultabb, az értelmező nem mellőzheti a bibliai szöveg kritikus megközelítésének igényes eszközeit. Girard hipotézise – mint általános igényű világmagyarázat –, tehát nem feltétlenül állja meg a helyét. A fenti kritika ellenére Girard elméletét Wink igen jelentős kísérletnek tartja, amely Jézus életének, halálának és feltámadásának olyan értelmezési keretet ad, amelyben különösen releváns, megvilágító erővel kapcsolható össze megváltásunk eseményei az erőszakos világban megélt tapasztalatainkkal.

Girard hipotézisének teológiai alkalmazása során Wink adottnak veszi, hogy a mimetikus vágyakozás és rivalizálás minden emberi közösséget jellemez. Rámutat, hogy az ókori birodalmak ütközőzónájában élő Izrael különösen gyakran került a megsemmisülés szélére, ritka győzelmei és gyakoribb vereségei olyan tapasztalatokkal ajándékozták meg, amelyek kedvezőek voltak a bűnbakképző mechanizmus kialakulása számára, amint ennek ritualizált formáját a Héber Bibliából ismerjük is. A Héber Biblia viszont néha arról is tanúskodik, hogy Izrael Istene leleplezi a megváltó erőszak

mítoszának a bűnbakképző mechanizmusban testet öltött változatát: Káin tettét minden szakralitást nélkülöző gyilkosságként ábrázolja, Józsefet megmenti attól, hogy rivalizáló testvérei áldozatává legyen, a testvéreket pedig megvilágosító erejű felismerésekben részesíti, a Szenvedő Szolga éneke pedig páratlanul transzparens módon mutatja be a közösség megdöbbenését ön maga miatt. Ezzel a kettősséggel találkozunk Jézus sorsában és sorsának értelmezésében is. Kajafás híres mondatára építve, hogy „jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszen” (Jn 11,50), Wink bizonyítottan látja, hogy Jézusra ellenfelei bűnbakként tekintettek, és bűnbakként adták halálra – nemcsak a zsidó vallási hatóság gondolkodott így, hanem a társadalmi nyugalom fenntartani igyekvő római megszállók is. A kérdés az, hogy hogyan értelmezték Jézus halálát követői, az apostolok és az evangélisták, az első keresztyének? Wink arra a meggyőződésre jutott, hogy az Újszövetség tanúságtétele, hasonlóan a Héber Bibliáéhoz, ebből a szempontból igen vegyes: számos részlet megvilágító erővel leplezi le a bűnbakképző mechanizmusban rejlő nyers erőszakot, más részletek viszont továbbra is a szükséges áldozat, a megváltó erőszak mítosza keretében értelmezik Jézus halálát és feltámadását. Az előbbieket a *Christus Victor* tradíciót táplálják, az utóbbiak pedig a „Jézus, mint helyettes elégtétel” értelmező keret újszövetségi alapjaiként szolgálnak.

Wink elismeri, hogy a megváltás, mint helyettes elégtétel, sok ember számára ma is releváns, életformáló értelmezés lehet, de a saját ügye, az erőszak feltárása és leleplezése, valamint az erőszakmentes alternatíva megtalálása szempontjából igen nagy akadálynak tartja. Ez az értelmezés, csakúgy, mint a mitikus bűnbakképző mechanizmus, elrejteti a Jézussal szemben megnyilvánuló erőszakot, és elrejteti Jézus aktív erőszakmentes ellenállását is. Hosszú árnyékát Istenre is ráveti, hiszen szerinte Isten szándéka szerint halt meg Jézus, ezzel pedig utat ad annak a mélyről fakadó lelki igényünknek, hogy a saját erőszakos vágyainkat Istenre vetítsük rá. Az erőszak elrejtésével együtt a helyettes elégtétel tana elrejteti az erőszak áldozatait is, mindazokat, akik Jézus előtt és után, hozzá hasonlóan szenvedtek a Bukott Hatalmak kezében. Ha nem látszik az áldozat, nem látszik az erőszak sem. A helyettes elégtétel tana szerint Jézus szenvedése annyira különleges, hogy senkinek a szenvedésével nem hozható kapcsolatba, ha tehát valaki erőszakot szenved, nem fogjuk szenvedésében felfedezni a szenvedő Jézust, nem fog bennünket felháborítani az ellene irányuló erőszak, s ezzel megint csak teret nyer az erőszak. Wink idézi Simone Weil ismert szavait: „a hamis isten a szenvedést erőszakká alakítja át, az igaz Isten pedig az erőszakot szenvedéssé” transzformálja,<sup>18</sup> – saját szenvedésévé, amely legyőzi az erőszakot. Idézhetné Bonhoeffer híres, *Hívők és pogányok* című versét<sup>19</sup> is, amely ugyanezt a felismerést tárja fel. A *Christus Victor* tradíció kortárs tapasztalatokkal felfrissített értelmezési keretében viszont megjelenik az erőszak minden részlete, a legártatlanabbnak tűnő mimetikus rivalizálástól fogva a rafinált és hideg fejlett végrehajtott bűnbakképzésig. Ami pedig ennél is fontosabb, megjelenik benne Jézus Krisztus mennyei Atyja, az az Isten, akitől idegen az erőszakos uralom igénye, s éppen ebben támaszt velünk szemben soha meg nem szűnő kihívást. Ahogyan ezt Weöres Sándor is megsejtette:

*Én is világot hódítani jöttem,  
s magamat meg nem hódíthatom,*

*csak ostromolhatom nehéz kövekkel,  
vagy ámíthatom és becsaphatom.*

*Valaha én is úr akartam lenni;  
ó bár jó szolga lehetnék!*

*De jaj, szolga csak egy van: az Isten,  
S uraktól nyüzsgő a végtelenség.*

Wink kérdése tulajdonképpen az, hogy rátalálhatunk-e egy olyan értelmezésre, amelyben Istennek ez a *mássága* el nem hárítható vonzerőt gyakorolhat ránk. Ezt az értelmezési keretet találta meg a *Christus Victor* tradíció felújított változatában, ehhez talált segítségre Girard hipotézisének kritikus alkalmazása révén.

Csepregi András

#### IRODALOM:

- BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek*, Harmat Kiadó, Budapest, 1999.  
 TROCME, André: *Jesus and the Nonviolent Revolution*, új kiadás: Plough Publishing House, New York, 2003.  
 YODER, John Howard: *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1972.  
 WINK, Walter: *The Bible in Human Transformation: Towards a New Paradigm for Biblical Study*, Fortress Press, Philadelphia, 1973.  
 WINK, Walter: *Transforming Bible Study*, Abingdon Press, Nashville, 1980.  
 WINK, Walter: *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.  
 WINK, Walter: *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.  
 WINK, Walter: *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.  
 WINK, Walter: *The Human Being: Jesus and the Enigma of the Son of Man*, Fortress Press, Minneapolis, 2002.

#### JEGYZETEK

- 1 A tanulmány alapjául szolgáló előadás a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszéke által szervezett „Vallás és erőszak” konferencián hangzott el 2013. december 6-án, és a tanulmány megjelent a „Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. században” című kötetben. Szegedi Egyetem, 2017.
- 2 Mindhárom kötet a Fortress Press gondozásában jelent meg, Philadelphában illetve Minneapolisban
- 3 Fortress Press, Philadelphia, 1973
- 4 Abingdon Press, Nashville, 1980
- 5 Fortress Press, Minneapolis
- 6 az első angol nyelvű kiadás: Scottsdale, Pa., Herald, 1973
- 7 Eerdmans, Grand Rapids, Michigan
- 8 Wink, Naming the Powers, p. 143
- 9 Wink, Engaging the Powers, p. 302
- 10 Wink, Engaging the Powers, p. 400
- 11 Wink, Unmasking the Powers, pp. 45–46
- 12 Wink, Unmasking the Powers, p. 183, 2. lábjegyzet
- 13 Wink, Unmasking the Powers, p. 184, 11. lábjegyzet
- 14 Wink, Engaging the Powers, p. 140
- 15 Wink, Engaging the Powers, p. 143
- 16 Wink, Engaging the Powers, pp. 145–146
- 17 Wink, Engaging the Powers, pp. 152–155
- 18 Wink, Engaging the Powers, p. 149
- 19 Dietrich Bonhoeffer, Börtönlevelek, Harmat Kiadó, Budapest, 1999, p. 167

## Összeköt, nem szétválaszt

*címmel rendeztek tudományos konferenciát múlt év végén Esztergomban nyilvánvalóan a 2020-as Eucharisztikus Kongresszust előkészítendő. A konferenciára a római katolikus előadók mellett előadói meghívást nyertek az idevonatkozó zsidó teológia ismertetőjeként dr. Schöner Alfréd és dr. Verő Tamás, Az úrvacsora értéke és jelentősége a református teológiában címmel dr. Fekete Károly, Az úrvacsoráról szóló teológiai felfogás és az úrvacsora gyakorlata az evangélikus egyházban címmel dr. h. c. Szabik Imre személyében. Természetesen külön előadás szól a görögkatolikus értelmezésről, amelynek előadója Kocsis Fülöp volt. Nyilvánvaló, hogy a magyar és a nemzetközi katolikus egyház egyik legnagyobb eseményére készül a Budapesten megtartandó Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusban. Ez az esemény nyilvánvalóan érinti a katolikusságon túl egész társadalmunkat általában és a protestáns testvéregyházakat konkrétan. Ennek értelmében örvendetes, hogy neves képviselőink helyet és szót kaptak az előkészítő konferencián az alábbiakban pedig ezeket az előadásokat olvashatjuk. Itt jegyzem meg, hogy a megelőző számban, Cselényi István írásán keresztül pillanthattunk be a görögkatolikus eucharisztia-felfogásba. (a főszerkesztő)*

## Az úrvacsora értéke és jelentősége a református teológiában

### Egyértelműen érték

Az úrvacsora a református teológiában nem kétséges, hogy érték, sőt csúcspont!

A teljes jogú egyháztagság egyik feltétele Egyházalkotmányunk 22. § (2) szerint: „Teljes jogú egyháztag az, akit megkereszteltek, konfirmációi fogadalmat tett, a gyülekezeti istentiszteleten és az úrvacsorai közösségben részt vesz, és egyházközösségében az egyház fenntartásához hozzájárul.”

Az úrvacsora olyan érték, amiben minden alkalommal illendő felkészülés után lehet részesedni. Az évi hat úrvacsora előtt a mai napig tartjuk az ún. bűnbánati heteket (penitencialis hét). 1985-től, az új istentiszteleti rendtartás bevezetése óta sok gyülekezetünkben havonta, sőt még gyakrabban is van úrvacsorás istentisztelet, ezért ezeken a helyeken a bűnbánati istentiszteletek száma lecsökkent három napra, de tartják a gyülekezetek.

### 1. Bevezetés a református gondolkodásmódba

#### 1.1. A sákramentumi jel és a sákramentum lényegét adó jelzett dolog közötti analógia

A sákramentumi jel és a sákramentum lényegét adó jelzett dolog helyes viszonyát a református hitvallások és Kálvin is sákramentális analógiának, vagy sákramentális uniónak nevezik.

A heidelbergi reformátor, Ursinus, a következő magyarázatot adja arra, hogy miben áll a sákramentális egység: egy-

részt a hasonlóságban áll, vagyis a jegyeknek a megjelölt valóságokkal való analógiájában. Augustinust idézi: „Ha a sákramentumoknak nem volna bizonyos hasonlósága azokkal a valóságokkal, amelyeknek sákramentumai, egyáltalán nem lennének sákramentumok”, másrészt azt mondja, hogy a jeleknek és valóságoknak egybekapcsolt megmutatkozásában (*exhibitione*) és megragadásában (*acceptione*) szabályszerű használat esetén (*in usu legitimo*). Szabályszerű használat mellett egyedül a hívők veszik a jeleket a szolgálótól, a valóságokat Krisztustól, s amennyiben mind a kettőt így kapják, ezt nevezik sákramentális egységnek. A sákramentális unió tehát nem egyéb, mint a jel viszonya a megjelölt valósághoz (dologhoz), ameddig ez a viszony tart, a valóság és a jel összetartoznak, ha az megszűnik, szétválnak.<sup>1</sup>

A végbemenő cselekménysor Isten cselekedetét jelképezi és ábrázolja. Református hitvallási örökségünk szerint a jel a jelzett dologgal hasonlósági és egységi viszonyban van.

Az analógia és az unió nem átváltozás, hanem összetartozás. A szimbolikus jelenlét azt jelenti, hogy a sákramentumi jel Isten kegyelmének szimbóluma. A spirituális-szellemi jelenlét azt jelenti, hogy a Szentlélek által a jelzett dologban lelkileg részesülünk (vö. II. Helvét Hitvallás XIX. 9; HK 73; 79k). K. Barth szerint: „Krisztus sákramentális jelenléte szimbolikus jelenlét, ami azonban nem kevesebb jelentésű, mint a *realpraesentia*, nem is ellentéte annak, hanem az igazságnak sajátosan meghatározott formája: a jelentésnek és a jelzettnek a viszonya. – A sákramentális jelenlét *szellemi* (geistlich), ami azt jelenti, hogy a Szentlélek által az isteni kijelentés aktualitásában való jelenlét. – A sákramentális jelenlét virtuális jelenlét, ami azt jelenti, hogy Istennek jelenléte és tette történik az egyházban, Isten a sákramentumok-



hoz tartozónak jelenti ki magát... A jel mutatja őt, és a jelzett láthatóvá válik a jelben.”<sup>2</sup>

### 1.2. A sákramentumi jel és a sákramentum lényegét adó jelzett dolog közötti metonímia

A református sákramentumtan megértéséhez lényeges megismerni a metonímia retorikai eszközét: „Egy olyan szóképfajtáról van itt szó, amit a retorika – amint azt Kálvin magyarázza a *Consensus Tigurinus*ban<sup>3</sup> – metonímiának nevez. A metonímia (gör. *névcsere*) a szóképek egyik fő fajtája. Legfontosabb tulajdonsága, hogy a névátvitel két fogalom közti *térbeli, időbeli, anyagbeli érintkezésen* vagy *okozati kapcsolaton* alapul. ... A költői stílus, a népköltészet, a köznyelv és a nyelvjárások egyaránt élnek a metonímia adta lehetőségekkel. A metonímia fajtái a kifejezendő és a

kifejező közti kapcsolat jellege alapján alakulnak ki.<sup>4</sup> Metonímia például az, amikor az Élysée kifejezést alkalmazzuk a francia köztársasági elnökre, vagy Rómát mondunk a pápára. A reformátusok tehát nem veszik betű szerint azokat a túl realista, túl dologias vagy materialista kijelentéseket, melyekkel az Újszövetségben találkozunk a szentséggel kapcsolatban. Kifejezésmódokat látnak bennük. ... Az úrvacsora esetében ez a látásmód még hangsúlyosabb, ahol is a jel nem a kenyér és a bor, hanem a részesedés cselekedete: az evés és ivás. Párhuzamosan ezzel: Krisztus jelenléte az úrvacsorában nem abban áll, hogy az úrvacsorai jegyekben van a »lakhelye«, hanem magában a cselekedetben.”<sup>5</sup>

Az úrvacsora lényege a kézzel fogható bizonyosság. A metonímia (névcsere) alapján egymással párhuzamba állítható a jel és a jelzett dolog az úrvacsorában:

Jel	Jelzett dolog
kifejező külső folyamat = úrvacsora	kifejezendő belső folyamat = Krisztus bűnt eltörlő áldozata
nekem és minden hívőnek	egymással való közösség
megettört kenyér és kiöntött bor	Krisztus egyetlen áldozatának „minden ő javai”
az Úr szolgálja adja a jegyeket, szemmel látom a nekem tört kenyeret és a nekem nyújtott poharat	Jézus Krisztus adta önmagát énérttem és áldoztatott meg (töretett meg a teste és ontatott ki a vére)
együnk a kenyérből, igyunk a pohárból	részesedés Krisztus megváltásában
testi tápláltság	lelki tápláltság az örök életre

Az úrvacsora látható cselekménye jele és pecsétje annak a láthatatlan ténynek, amit a jelek kifejeznek:

a) Amilyen valóságos dolog az úrvacsora alkalmával a láthatóan megvalósuló cselekmény során, hogy az „Úr szolgálja”<sup>6</sup> a jegyeket megtöri, és ezeket felkínálja, ezek ugyanolyan tényszerűen megtörténtek egykor a kereszten Krisztus testével, mert az ő teste a keresztfán megáldoztatott és megtöretett, vére pedig kiontatott. Az úrvacsora valóságos cselekménysora kiabrázolja, jelzi az egykor Krisztussal is *valóságosan* megtörtént eseménysort. Az úrvacsorázó saját aktivitásával zajló eseménysor azt üzeni, hogy a megváltás személyesen rá is vonatkozik. Krisztus kereszttáldozata olyan biztosan értem történt, amilyen biztosan látom a szememmel a nekem tört kenyeret és a nekem töltött bort. Felajánlás és ajándékozás történik.

b) Átvétel és megízlelés a másik mozzanat, azaz az elfogadás és megevés. Az, hogy kapom és átveszem, majd megeszem a kenyeret és megiszom a bort, s így táplálkozom velük, ugyanolyan tény, mint amilyen tény az úrvacsorának az üzenete: Krisztus kereszttáldozata (megtöretett testével és kiontatott vérével) olyan biztosan táplál az örök életre, mint amilyen biztosan táplálja a testemet az elfogyasztott kenyér és bor.

c) *Részesedés és örök élet a harmadik üzenet.* Döntő az, hogy a megváltás felkínált lehetőségével élek-e, és hiszem-e, hogy *nekem magamnak minden Ő javaiban részem van.* Örömhír van ebben a *nekem is* szóló részesedésgondolatban. Nemcsak másoknak, hanem *nekem is* örök megigazulást és üdvösséget ajándékozott Isten. Én kapok bizonyító jelet. Minden kétségem és megkísértettségem ellenére én is élni fogok. Az úrvacsorában kapott zálog arról biztosít, hogy Krisztus maga a cselekvő Úr. Megváltó művét nem hatástalaníthatja soha senki. Életem megigazulásának és az örök életnek ő a garanciája, nekem pedig szabad ezt elfogadnom.

„Ahogyan eledel nélkül elpusztul minden testi élet, úgy volnánk mi is az örök halál martaléka, ha Krisztus »megtöretett teste« és »kiontott vére«, vagyis kereszthalála által nem jutnánk az örök életünket biztosító táplálékhoz.”<sup>7</sup>

### 1.3. A Szentlélek szerepe a Krisztussal való titokzatos egységben (*unio mystica cum Christo*)

A helvét reformáció reformátorai nem állhattak sem azok mellé, akik Krisztus testének az evését hirdették az átváltozás (*transsubstantiatio* – középkori egyház) útján, sem azok mellé, akik valamilyen módon Krisztus testi jelenlétét feltételezték (*ubiquitas* – lutheránusok), de azokkal sem értettek egyet, akik elutasították a Krisztussal való közösséget az „emlékezés” javára (zwingliánusok). Jézus Krisztus az úrvacsorában nem lehet csupán a múltba révedő emlékezés tárgya, mert az élő Úr az úrvacsorában a maga életében akarja részesíteni az övéit. Zwingli tanítását kipótolja, Luther tanítását pedig pontosítja a Heidelbergi Káté, amikor a Krisztussal való titokzatos egységről vall (*unio mystica cum Christo*).

A titok kiindulópontja az, hogy az ember *elfogadja Krisztus áldozatát, amely bűnbocsánatot és örök életet szerzett*, de nem csupán ennyi. Ez nem egy pontszerű és statikus tudás, hanem bekapcsolódás egy titokba. Az úrvacsorában részesülés ugyanis egy egész folyamatot indít be, amely a Szentlélek segítségével az egyszerű asztalközösségből a Krisztussal való életközösségre juttat. Mindezt úgy műveli a Szentlélek, hogy Krisztus a mennyekben van és marad, mi pedig a földön vagyunk és maradunk, mégis kapcsolatba kerülünk „az ő testével”. Kettőnk között a kapcsolópont azonban nem a kenyér evése és a bor megívása, mintha azokban lenne Ő, hanem a kapcsolópont „a Krisztusban és mibenünk egyaránt lakozó Szentlélek”.

*A Krisztusban és a bennünk is lakozó Szentlélek ereje egyesít minket Krisztus testével.* A keresztyén ember

Krisztussal való egységét erőteljesen fogalmazza meg Kálvin az 1541-ben a *Rövid értekezés az úrvacsoráról* című tanulmányában. Az értekezés vezérgondolataiból idézek néhányat:

„Az ige azért kenyerek, mert benne Jézus Krisztust, egyetlen életünket vesszük... Nekünk közösségünk van Jézus Krisztus testével és vérével... Azért rendelte az Úr számunkra a szent vacsorát, hogy azzal a Krisztus testében és vérében való részeltetésünket illetőleg jelölje előttünk evangéliumában foglalt ígéreteit..., mivel Jézus Krisztus tagjai vagyunk... Az úrvacsorát tükör gyanánt adja, amiben szemlélhetjük Urunk Jézust, amint keresztre feszítettet, hogy bűneinket... eltörölje, és amint feltámadott, hogy minket a halálból és romlásból megszabadítson... Odavezet Jézus Krisztus keresztségéhez és feltámadásához... igazként ismerni és fogadni minket, ...lelki kegyelmének minden kincsét kitarja előttünk...

Szükséges, hogy elsősorban ő adassék nekünk az úrvacsorában... a szentség anyaga és állaga (substantia) az Úr Jézus, akinek testében és vérében részesedünk... Az úrvacsorában Jézus Krisztus valódi közöltetése van ajánlva nekünk... Ő maga saját szájával kinyilatkoztatja, hogy teste valóban étel és vére valóban ital (Jn 6,55) ... lelkünknek testével és vérével kell táplálkoznia... Olyan titok ez, amelyet szem nem láthat, vagy emberi értelem fel nem foghat... A kenyér és a bor nem pusztán alakzat, hanem össze van kötve a dolog valóságával és állagával. Teljes joggal neveztetik tehát a kenyér testnek, mivel nem csupán jelképezi, hanem egyúttal nyújtja is azt... Az Úr sákramentumait nem szabad elválasztani valóságuktól és állaguktól... Különbséget kell tenni, de nem szabad elválasztani... Jézus Krisztus valóságos teste egyedül hit által vehető... A sákramentum belső állaga össze van kötve a külső jegyekkel... Krisztus teste és vére azért közlötetik velünk, hogy részesei legyünk annak...

mindaz a haszon, mely az úrvacsorából ránk háramlik, megsemmisül, ha Jézus Krisztus nem adatik nekünk abban, mint aki mindennek állaga [substantia] és alapja. Ha ezt egyszer megállapítottuk, minden kétely nélkül fogjuk vallani, hogy aki tagadja, hogy az úrvacsorában Jézus Krisztus valódi közöltetése van ajánlva nekünk, az nem művel egyebet, mint üres haszontalansággá teszi a szent sákramentumot, s oly kárhuzatos istenkáromlássá, amely méltatlan arra is, hogy meghallgassuk.”<sup>8</sup>

## 2. Az úrvacsora hatása

### 2.1. Emlékeztetés Krisztus kereszttáldozatának egyszerűségére, az analógia üzenetére<sup>9</sup>

Az úrvacsora sákramentumával való élés *Krisztus parancsa*. Végrehajtása nem passzív részvétel, vagy újra elmondott, elismélt szöveg, hanem a Jézus Krisztus áldozatából nyert javakkal való sáfárkodás, életfolytatás és mindennapos döntés. „Arra ad parancsot, hogy miközben a gyülekezet az úrvacsorai közösségben részesedik, egész életükben és szolgálataukban vonják le a következtetést mindabból, amit ez a szövetségi vacsora – értelmének legmélyén – tartalmaz: *eisz tén emén anamnészin*, vagyis emlékeztessék a vacsora aktusa révén Istent arra az ígéretre, kegyelmének arra az egész világra érvényes kiadására, amely a »teljes Írás« lényegi tartalma.”<sup>10</sup>

Oscar Cullmann mutatta ki az őskeresztyén gyülekezet úrvacsorázását kutatva, hogy a tanítványokban Krisztus fel-

támadásának gondolata összekapcsolódott azoknak az étkezéseknek az emlékével, amelyekben a feltámadás és a mennybemenetel között a Mester jelenlétében volt részük.

A feltámadott Úr jelenléte az agapén *egyrészt* úgy érvényesült, mint a feltámadás történeti tényének emléke; *másrészt* mint annak az aktuális ténynek a megtapasztalása, hogy az Úr láthatatlan módon eljön a kenyér megtörésére összegyűlt hívek közé, *harmadsorban* pedig eszkatologikus távlatot is kapott, mivel így gondolkodtak: az Úr *megjelent* az övéinek, miközben ettek, *megjelenik* a kultikus étkezésben most, és *meg fog jelenni* majd a messiási lakomán is. A Jel 3,20-ban a Krisztussal való egységet a vele való étkezés fejezi ki: „Íme, az ajtó előtt állok, és zörgetek: ha valaki meghallja a hangomat, és kinyitja az ajtót, bemegyek ahhoz, és vele vacsorálok, ő pedig énvelem.”

Az úrvacsorában tehát eredetileg a Krisztussal való együtt evésről, és nem a Krisztus evéséről volt szó – mondja Cullmann.<sup>11</sup> Az első keresztyének úrvacsorájában Krisztus nem száll le az elemekbe, hanem sokkal reálisabb módon van jelen. Azért jött, hogy együtt legyen velük, és részt vegyen a hívek közös étkezésén.<sup>12</sup> Az úrvacsorában tehát nem egyszerűen Krisztusról van szó, hanem a Krisztussal való találkozásról.

A református sákramentumfelfogás szerint különleges dolog az, hogy a sákramentumokban Isten alkalmazkodik az ember korlátozott képességeihez. Mivel a mi fülünk túl gyenge, és mi nem jól értjük azt, amit hallunk, azért adatott az úrvacsora, hogy lássuk a jegyeket, hogy megízleljük őket. E szerint ez az az úrvacsorában adott, teljességre törekvő isteni pedagógiaganzheitlichen göttlichen Pädagogik), ami a református úrvacsoraértelmezés egyik fő hangsúlya. Nem csupán a szemünk előtt történik valami, hanem az úrvacsora bizonyítja, hogy Isten táplál bennünket.<sup>13</sup>

Az úrvacsora „emlékeztet és bizonyossá tesz”, ezért a keresztyén gyülekezet emlékező és emlékeztető közösség. Hisszük azt, hogy *Krisztusnak a keresztfán történt egyetlenegy áldozatában és minden ő javaiban részünk van.*

Exkurzus:

Az úrvacsora szereztetési igéjében megszólaló, „*az én emlékezetemre*” elvárás kapcsán az újszövetség tudós professzora, Joachim Jeremias megjegyzi, hogy a görög nyelvben a megemlékezés (*anamnésisz*) főnév nem a kegyeletes emlékezés szava, mintha az úrvacsora egy kegyeletes emlékűnnep lenne. „Itt nem emberi kegyeletéről, hanem Isten kegyelméről, nem ünnepről, hanem hétköznapiaink »lelki« minőségéről, és nem az ember emlékezéséről, hanem Isten »megemlékezéséről« van szó. J. Jeremias nagyon nyomatékosan mutat rá arra, hogy ez a formula már az Ószövetségben is otthonos. Ott leginkább úgy használatos, hogy a verbális tartalom (*anamimneszkomai*) alanya Isten, akihez népe azért könyörög, hogy ne feledkezzék meg a szabadítására küldött Messiásról. ... Ugyancsak J. Jeremias közléséből tudhatjuk meg, hogy a kornak egyik legjelentősebb imádsága, amelyet beleszóttek a pászkaünnepi vacsora záró imádságába, pontosan ezt a »megemlékezést« kéri Istentől: emlékezzék meg Messiásáról, felkent küldöttjéről, vigye minél előbb végbe a világ nagy fordulatát, az új teremtés megvalósítását. Vagyis a gyülekezet tagjai az úrvacsorában való részesedés révén nem csupán passzív elfogadói Isten végső megoldást nyújtó kegyelmének. A gyülekezet az asztali közösségben nem csupán abban az irányban nyitott és fogékony, hogy elfogadja Isten mérhetetlen kegyelmi ajándékát,

hanem a szó legkiemelkedőbb értelmében cselekvő. Minden ilyen egybesereglesztésével proklamálja azt, hogy az üdvösség munkája elkezdődött, és szinte ostromolja Istent könyörgésével, hogy ezt a munkát végezze is el, juttassa teljességre (vö. *tetelesztai* – Jn 19,28; Jézus szava a kereszten: föltétlenül idevágó jézusi, imádságos szó, mert az utolsó vacsora végső soron és lényegében a keresztre feszített Jézus áldozatának... előlegezett ábrázolása).<sup>14</sup>

## 2.2. A bennünket fokozatosan Krisztussal egyesítő és kormányzásunkat végző Lélek közösséget formál és a megszentelődésünket munkálja.

A Szentlélek, „aki lakozik Krisztusban és bennünk is”, ő ajándékozza ezt a lelki közösséget. Krisztus Lelke, aki nekünk adatott, „irányít, kormányoz” bennünket, és örök életet ad nekünk. Ezek az összetartozás metaforái. A Szentlélek a mi „közös nevezőnk” Krisztussal, mert egyrészt egységre juttat az egyházban, Krisztus testében; másrészt egység az örök életre.

A feltámadott és felmagasztalt Krisztus megtartja az ő ígéretét, és nem hagy minket árván (Jn 14,18). Vele élünk addig, amíg ő az Atya Isten jobbján ül. Azáltal, hogy részt veszünk az úrvacsorában, a felmagasztalt és megdicsőült Krisztus megajándékoz minket az ő erejével.

A sákramentumban való részesedés nemcsak az egyes hívő ember megszentelését foglalja magában, hanem az egyház fegyelmzett tanúvallomását is Krisztusról ebben a világban. Az állhatatosság az a feltétel „az apostoli tanításban” és a „kenyértörésben”, amit Krisztus felmutatott egyháza terjedése érdekében ezen a földön (ApCsel 2,42–47).

Az úrvacsorával hittel élők átélik a Krisztussal való titokzatos közösséget: a második Ádámnak, Krisztusnak olyan szoros kötődése van „menyasszonyához”, az egyházhoz, ahogyan a fő és a test egybetartoznak. A fő és a test titokzatos kapcsolatához emlékeztetünk kell a Kolosséi és az Efezusi levélre. Nem az egyes tagok egymáshoz való viszonyáról van szó, hanem a fő és a test titokzatos kapcsolatáról. A kapcsolat biztosítója a Szentlélek: „Vagy nem tudjátok, hogy a ti testeitek a Krisztus tagja?” (1Kor 6,15) – „Vagy nem tudjátok, hogy amit Istentől kaptatok, a bennetek levő Szentlélek temploma, és ezért nem a magatokéi vagytok?” (1Kor 6,19). A távolságot áthidaló Szentlélekről így ír Kálvin a Genfi Kátéban: „Ezt az ő lelkének csudálatos és titkos erejével eszközli; mert neki nem nehéz összekapcsolni azokat a dolgokat, amelyek egyébként nagy térbeli távolsággal vannak elválasztva.”<sup>15</sup>

*A Szentlélek által vett bor és kenyér belevon a Krisztushoz tartozók közösségébe és a velük való sorsközösségbe is.* A Krisztussal való sorsközösségben földi életünket ő határozza meg. Minél inkább összeforrnak, belegyökereznek gyülekezetének tagjai, annál közelebb kerülnek egymáshoz is. A Krisztus-közösség meghatározza a gyülekezeti közösséget is, vagyis az *unio cum Christo* minősége *koinónia*-teremtő erő. Életünk közös tápláló-éltető forrásához mindannyiunkat a Szentlélek vezet oda. Amilyen valóságosan vesszük a kenyeret és a bort, olyan valóságos lesz ez az együttélés, és annál intenzívebben tudunk kölcsönös szeretetet gyakorolni és egymásért szenvedni.

Az úrvacsorázó közösség azonban éppúgy nem uniformizált, unalmas egyformaságú és egyenkeresztyének közössége, amint a test különböző tagjai sem egyformák és nem azonos funkcióra valók, hanem a gyülekezet sokféle és egymást kiegészítő egyének közössége, amely semmiképpen

sem szeparatív, hanem integratív: itt tudatosan bennünk, hogy egymásnak is tagjai vagyunk. „Ha szenved egy tag, veled együtt szenvednek a tagok mind, ha tisztességgel illetted egy tag, veled együtt örülnek a tagok mind” (1Kor 12,26). „Az úrvacsora így szenvedő szolidaritás is azzal a világgal, amelyben élünk” (Szűcs Ferenc).<sup>16</sup>

## 2.3. A református tanítás ugyan különválasztja a jegyeket a hétköznapi használattól, de nem tanít anyaguk megváltozásáról.

A HK 78. felelete a római egyház *transsubstantiatio*- (átlényegülés-) tanára és a lutheránusok *consubstantiatio*- (egyenlőlényegűség-) tanára adott válasz. (Az utóbbiakat Ursinus ubiquitáriusoknak nevezte.) A kiinduló kérdés: szó szerint, vagy átvitt értelemben kell vallani Krisztus szereztetési ígében tett kijelentését, hogy „ez az én testem”? A szereztetési ige ezen szavainak szó szerint értése túlbonyolított válaszokat eredményezett. Ezek helyett a Káté a „sákramentumi kifejezőmódot” helyezi előtérbe, amely megmutatja Jézus szavainak igazi értelmét és szándékát. A középkori római katolikus és a lutheri evangélikus teológia megváltoztatja a kenyér és a bor jellegét.

Jézus Krisztusnak azok a szavai, hogy „ez az én testem/vérem”, csak és kizárólag annak fényében értendő, amit Krisztus a világgért tett. Így amikor a kenyeret a testével, valamint a bort a vérével azonosítja, akkor lelki értelemben beszél, és semmiképp sem anyagi értelemben. Mindkét sákramentumunk Krisztus egyetlen áldozatára utal, amelyet felajánlott értünk a kereszten. Ezért fontos a 78. feleletben az a visszautalás és párhuzamra mutató, amely a keresztvizet hozza fel példának a sákramentumi kifejezőmódra. Mint ahogy a keresztség alkalmával a víz sem változik át Jézus vérévé, hogy megmosson, úgy az úrvacsorában sem lesz a kenyér Krisztus testévé és a bor az ő vérévé. A kenyér marad kenyér, a bor pedig marad bor, még akkor is, ha annak szentségi használata lesz (vö. 1Kor 10,16). A mi sákramentumértelmezésünk nem az úrasztali jegyekre támaszkodik, hanem a gyülekezetben jelenlévő Úrra. Nem az úrasztali jegyek tesznek részesévé Krisztusnak, hanem a Szentlélek által jelenlévő Úr biztosítja a közösséget önmagával.

„Az úrvacsora nem egy tan illusztrációja, de az is. Nemcsak gondolati kapcsolatba kerülünk Krisztussal, hanem lényegi és valóságos kapcsolatba. Nemcsak rá gondolunk, hanem arra is, hogy a Szentlélek által belénk költözik. Ez a jele és záloga annak, amit ő itt és most tesz, hogy valóságosan közöttünk van. Az úrvacsora vételekor Isten országában vagyunk (Lk 17,21). Isten országa a megbocsátás által valósul meg (Mt 6,14). Jézus engem is meghívott az úrvacsorára. Ez jogosít fel, és ez ad erőt arra, hogy nevét megvalljam, hogy életemet hálaáldozatul szánjam neki, és szabad lelkiismerettel száljak szembe a bűnnel és az ördöggel. Nem tanról van szó, hanem arról az örök életről, amelyet Krisztustól kapok kereszthalála által.”<sup>17</sup>

## 3. Református félreértések – közös átgondolni valók

Korhoz kötött teológiai vonások közül érdemes megfontolni néhány momentumot: „A XVI. századi felfogás a test és vér fizikai valóságáról hordozott félreértéseket, amennyiben a református fél a *substantia* [lényeg] és *accidens* [változó



tulajdonságok/járlékok] fogalmait nem a filozófiai kategóriáknak megfelelően, hanem inkább materiálisan értelmezte. Az ellenérvként alkalmazott *extra etiam calvinisticum* és a szintén filozófiai megfogalmazású *finitum non est capax infiniti* szintén félreérthető volt a másik oldalon.

A reformátorok részéről ezek a kifejezések azért születtek, mert a Krisztus jelenlétét egyedül a Szentlélek által látták tarthatónak. Egyedül a Lélek használja a kegyelmi eszközöket, mégpedig úgy, hogy az igehirdetés által a hitet felébreszti, a sákramentumok által pedig azt megerősíti és megpecsételi (HK 65). Egyedül a Lélek részesíthet minket Krisztusban és minden ő javaiban (HK 53). Más materiális eszköz nem közölheti Krisztus jelenlétét a világban, mert az inkarnációnak sem az egyház, sem a történelem egyetlen eseménye nem lehet analógiája, hiszen ezekbe bezárva, vagy hozzákötve nem lehet. „Jóllehet van a test és a fő között titokzatos egyesülés (*unio mystica*), ez sokkal inkább egyesülés (*unio*) és nem egység (*unitas*). A szóma tu Khrisztu egyirányú analógia. Krisztus teljességéhez hozzátartozik az ő teste, az egyház is, de az egyház sohasem azonos magával a Krisztus földi jelenlétével. Alapjában véve tehát az ekkleziológia különbségben húzódik a határ Róma és közöttünk, és csupán másodlagosan a sákramentumtanban.” (Szűcs Ferenc)<sup>18</sup>

A katolikus tanítás félreértését azzal kapcsolatban is át kell gondolni protestáns részről, hogy a trienti zsinat szövegei nem beszélnek a kereszttáldozat megismétléséről, hanem annak megjelenítéséről (*repraesentatio*), emlékezetéről (*memoria*) és a résztvevők részesedéséről annak gyümölcséből, a bűnbocsánatból (*applicatio*) (DS 1740 [1562]). Ebből a szempontból tanulságosak az amerikai Keresztyén Református Egyház Zsinata (CRC) Felekezeti Kapcsolatok Bizottságának anyagai, akik a HK 80. kérdés-feleletét és a római katolikus misét tanulmányozza. A feltárómunkát 2004-ben adták közre egy tanulmányban.<sup>19</sup> A 2006. évi zsinati döntés szerint a CRC által használt Heidelbergi Káté szövegében megmaradt a 80. kérdés-felelet, de az utolsó három paragrafust zárójelben, aláhúzva közölték, jelezve, hogy azok nem pontosan tükrözik vissza a római katolikus egyház jelenlegi hivatalos tanítását és gyakorlatát, továbbá a Káté ezen felelete hitvallási szempontból nem kötelező érvényű a CRC tagjai számára.

A kiadott tanulmány szerint a HK 80. felelete kétszer is utal a korabeli misék tanítására. A kutatások szerint azonban a Heidelbergi Káté nem a hivatalos római katolikus tanítás tételes átfogatását adta, hanem a 16. századi európai római katolikus gyakorlatot bírálta. A korban használt miseliturgiára nagy hatással volt a *Decretum Gratiani* egyik szakasza, amely nagy hatású, de hivatalosan el nem ismert, 12. századi patrisztikus és középkori kánonjogi szöveggyűjtemény volt.<sup>20</sup>

A *Decretum Gratiani* szakasza, amelyre a Káté utal, tartalmaz olyan szemelvényeket, amelyek a kenyérnek és bornak a Krisztus testévé és vérévé történő átváltozásáról szólnak. Szintén segítséget ad a Káté értelmezéséhez az Ursinus által készített kommentár is. Ha viszont a kátéfelelet utalásait a hivatalos római katolikus tanítás leírásának tekintjük, akkor a Káté megállapítása arról, hogy a mise mit tanít, nem pontos, csak részben helytálló. A Heidelbergi Káté úgy tűnik, hogy legalább részben arra összpontosít, hogy milyen volt a mise gyakorlata és mit közvetített a mise eseménye az emberek számára.

A Káté feleletének első megítélése, hogy „a mise lényegében nem más, mint Jézus Krisztus egyetlenegy áldozatának

és szenvedésének a tagadása”, alaptalannak tűnik. A hivatalos római katolikus tanítás megerősíti, hogy Krisztus egy végső, elegendő, megismételhetetlen áldozatot mutatott be a kereszten. A Káté erőteljes kritikája a fentiek miatt nem megalapozott.

Erdemes továbbá azt a három korhoz kötött elgondolást is megfontolni, amelyeket Karl Barth említ:

a) A Káté – amint ez a 16. században általános volt – a test és vér fogalmát egyoldalúan Jézus Krisztus emberi természetének fizikai oldalára vonatkoztatta az egész ember (*totus homo*) és az egész Krisztus (*totus Christus*) helyett.

b) A 16. századi vitákban minden esetben egyoldalúan az úrvacsora jegyei körül forogtak: „ez az...”, és „ez jelenti”. Pedig Barth szerint az „ez az...” az egész cselekményre vonatkozik. Az úrvacsora egy esemény körül forog, melyben a házigazda és vendégei összegyűlnek egy asztal körül, ahol kenyeret és bort osztanak, esznek, isznak és dicséretet énekelnek. Ha ezt az eseményt a páskavacsorához viszonyítjuk, akkor bizonyos, hogy ez a szó: „ez az...”, amelynél Jézus magára mutatott, az ő érettünk való odaadására utal. Titeket én etetlek és itatlak. Innen nézve az egész úrvacsorai küzdelem, amint az a 16. században lefolyt, túlhaladott dolog.

c) Az Újszövetség tanítása szerint az úrvacsora a feltámadott Krisztus életére vonatkozik a gyülekezetben. A 16. században Krisztus jelenlétét egyoldalúan a már eljött Krisztusra való emlékezésre vonatkoztatták, vagyis a nagypéntekre, míg az úrvacsora a Bárány menyegzőjének elképzelése, és így az újra eljövendőre vonatkozik, és így nyer értelmet az imádság: „Jöjj, Úr Jézus, légy vendégünk, áldd meg, amit adtál nekünk!”<sup>21</sup>

Kálvin szorgalmazta az úrvacsora gyakori vételét. Első genfi időszakában született az 1537. évi Cikkelyek (*Articles sur le Gouvernement de l'Eglise*), amelynek javaslatai között központi helyet kapott az úrvacsora kérdése: „Kétségtelen, hogy az egyház élete csak akkor nevezhető illő módon szabályozottnak és elrendezettnek, ha az Úri szent vacsorát gyakran kiszolgáltatják és a hívek rendszeresen élnek vele, oly ékes rendben, hogy senki nem merészel részesülni benne, csak megigazultan és különleges alázattal. Éppen ezért szükséges fenntartani az egyházat a maga integritásában, és a kiközösítés fegyelmező erejét, amely által megjavulásra bírhatók mindazok, akik nem hajlandók önként és teljes mértékben engedelmessé válni Isten szent igéjének.”<sup>22</sup>

Mindezeket Kálvin a zürichi és a berni rendtartásokkal szemben fogalmazta meg, ahol a ritka, évente két- vagy háromszori úrvacsorai alkalom volt szokásban. A genfi keresztyén nép nagy gyengeségére tekintettel, hogy ezzel a szent és legnagyobb titokkal vissza ne éljenek, havonta egyszer a három templom (St. Pierre, Rive, St Gervais) egyikeben ünnepelték az úrvacsorát.<sup>23</sup>

A strasbourgi időszakban – a Martin Bucer által meghonosítottak szerint – minden vasárnap úrvacsorás istentisztelet volt Kálvin gyülekezetében. Az úrvacsoráról írt rövid értekezésben a fentiekkel egybehangzóan írja Kálvin 1541-ben az úrvacsorával élés idejéről: „ha jobban megvizsgáljuk a célt, mely felé az Úr minket vezet, be fogjuk látni, hogy minden esetre többször kell azzal élnünk, mint némelyek; mivel mennél jobban szorongat erőtlenségünk, annál inkább szükséges ahhoz gyakorta menekülni, amely képes minket erősíteni a hitben s tartozik elősegíteni a szent életben. Ennélfogva minden jó rendben levő egyházban annak a szokásnak kell lennie, hogy az úrvacsora annyiszor osztassék ki, ahányszor a

nép képessége megengedi. ... Urunk óhaja az volt, hogy vacsorájával gyakorta éljünk, különben nem ismerjük jól a hasznot, mely abból ránk származik.”<sup>24</sup>

Kálvin második genfi korszakában – minden erőfeszítése ellenére – nem tudta megvalósítani az úrvacsora hetente történő kiszolgáltatását. Az 1541. évi genfi egyházi szabályrendeletek (*Ordonnances ecclesiastiques*) szerint évente négyszer szolgáltatták ki az úrvacsorát a gyülekezetnek: „Miután az Úrvacsorát a mi Urunk azért szerezte, hogy azzal minél gyakrabban éljünk, ezért azt a hibát, hogy t.i. az úrvacsorát oly ritkán szolgáltatják ki, helyre kell hozni. Évenként négyszer szolgáltassák ki, még pedig: karácsonykor, húsvétkor, pünkösdkor és ősszel: szeptember első vasárnapján. A kenyeret a lelkipásztorok osszák szét, a kelyhet pedig senki más ne nyújthassa, legfeljebb a diakónusok, éppen ezért nincsen szükség az edények sokaságára. Csupán a templomban lehesen kiszolgáltatni, amíg célszerűbb intézkedés nem történik. Az Úrvacsorát a kiosztás előtti vasárnapon ki kell hirdetni.”

Kálvinnak a sákramentumokról szóló rendszeres teológiai tanításán túl határozott elképzelése volt az úrvacsora és a keresztség kiszolgáltatásának rendjéről is: „legillendőbben úgy lehetne kiszolgáltatni az úrvacsorát, ha gyakorta és legalább egy héten egyszer a gyülekezet elé adnák azt. Kezdődnek pedig nyilvános könyörgésekkel; erre következnék az egyházi beszéd; akkor a lelkipásztor a kenyeret és a bort az asztalra téve, előadná az úrvacsora szerzetését; azután felsorolná az ígéreket, amelyek abban nekünk adatnak; egyuttal mindazokat kiközösítené, akiket Isten tilalma attól távol tart; azután könyörögne, hogy amely kegyelemmel az Úr nekünk ezt a szent táplálékot ajándékozta, azzal minket is oktasson és formáljon arra, hogy az úrvacsorát hittel és hálás lélekkel vegyük el és mivel magunktól nem vagyunk olyanok, irgalmasságával tegyen minket méltóvá az ilyen lakomára. Erre vagy zsoltárokat énekelnének, vagy valamit olvasnának és a hívek illendő renddel részesülnének a szent vendégségben, miközben a lelkészek megtörik a kenyeret és a népnek nyújtják. Az úrvacsora végével buzdítanak a híveket a tiszta hitre és a hit megvallására, a szeretetre és a keresztyénekhez illendő erkölcsökre. Végül hálaadás tartanék és az Istennek dicséreteket zengenének. Ennek végeztével a gyülekezet elbocsáttatnék békességben.”<sup>25</sup>

Fekete Károly

#### JEGYZETEK

- 1 Dávid Gyula: *A keresztség sákramentuma*. Szemle Füzetek 3. Kolozsvár 1991. 17. és 67. oldal 80. lábjegyzet.
- 2 Karl Barth: *Die Lehre von den Sakramenten*. Zeichen der Zeit 1929/5. 443.
- 3 „Ennélfogva a jegy szót, amelynek használata miatt oly gyűlölettel civódnak ellenünk, kilopják abból a helyből, amelyet nem akarnak másként érteni, mint szó szerint. Mi pedig – már amint ezt úgy a közönséges felfogás, mint a kegyes értelem megköveteli – mikor őszintén megengedjük, hogy a beszéd mód szóképes, nem menekülünk sem az allegóriákhoz, sem a parabolákhoz, hanem sarkigazságnak vesszük azt, ami minden kegyes lélek között ellentmondás nélkül el van fogadva, hogy valahányszor sákramentumokról van szó, a jelzett dolognak neve metonymikusan át szokott vitetni a jegyre. Példa erre sokkal több forduló elő a Szentírásban, semhogy még legfőbb ellenfeleink is tagadni merészelnék, hogy ezt a gyakorlatot általános szabály gyanánt kell tartani. Ennélfogva, valamint a **manna hajdan lelki étel volt, valamint a víz Krisztus volt, valamint a Szentlélek galamb volt, valamint a keresztség az újjászületés feredője volt, úgy a kenyér is Krisztus testének és a bor is**

- Krisztus vérenek nevezetik.** Ha inkább akarnak synecdochét, mint metonymiát, és ekként ha csupán egy szócska miatt harcolnak, akkor ezt a küzdelmet a grammatikusokra kellett volna bízni. De mit érnek el egyebet, ha csak azt nem, hogy tudatlanságuk, még ha gyermekek bíráskodnának is, gúny tárgyául szolgálna. Egyébként, hogy ezt melőzzem, mindaz, aki a szóharctól nem iszonyodik, elárulja, hogy semmiképpen sem szolgálja a Krisztusnak.” Kálvin János: *Kölcsönös megegyezés a sákramentumok ügyében* (1554). In: Kálvin János kisebb művei a rendszeres teológia köréből. Fordította: Czeglédi Sándor. Református Egyházi Könyvtár IX. Pápa 1912. 216.
- 4 R. Molnár Emma–Vass László: *Stilisztikai ábécé a magyar nyelv és irodalom tanításához*. Módszertani Közlemények Könyvtára 11. Tanárkönyvtára 2. Szeged, 1989. – Metonímia szócikk.
  - 5 Andre Gounelle: *A keresztség*. Az egyházak közötti vita. Pápai Teológiai Kézikönyvek 2. Fordította: Gál Attila. PRTA Pápa. 2002. 105.
  - 6 Az „Úr szolgálja” = aki a szertartást végzi. A Káté eredeti szóhasználata nem utal kifejezett hierarchikus státusra.
  - 7 Victor János: *Emlékeztető és bizonyíték*. Az Út 1952. május 4–10. 6.
  - 8 In: Kálvin János Kisebb Művei a rendszeres teológia köréből. Református Egyházi Könyvtár IX. Pápa. 1912. 139-169.
  - 9 HK 75. kérdés-felelet: *Miképpen emlékeztet és biztosít téged Isten az Úr szent vacsorájában arról, hogy Krisztus egyszeri keresztdózatában és minden ajándékában részes vagy?* Krisztus nekem és minden hívőnek meghagyta, hogy egyik a megtört kenyérből s igyak a nekem nyújtott pohárból az ő emlékeztetére. Ezzel együtt megígérte, hogy az ő testének feláldozása és megtöretése, vérenek kiontása a kereszten értem is éppúgy megtörtént, mint ahogy két szememmel látom, amikor az Úr kenyerét nekem megtörik és a kelyhet nekem odanyújtják. És azt is megígérte, hogy az ő megfeszített teste és kiontott vére olyan bizonyosan táplálja lelkeket az örök életre, mint amilyen valóságosan eszem a kenyérből és iszom a kehelyből, amelyet Krisztus testének és vérenek jegyeként az Úr szolgálja nekem átad.
  - 10 Varga Zsigmond J.: *Az úrvacsora újszövetségi értelmezésének kérdései ma*, In: Varga Zsigmond J.: Hit, élet, tudomány. Debrecen 1988. 68.
  - 11 Oscar Cullmann: *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum*. In: Oscar Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Hg.: Karlfried Fröhlich. J. C. B. Mohr Tübingen/Zwingli Verlag Zürich. 1966. 512–513.
  - 12 Oscar Cullmann: *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum*. In: Oscar Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Hg.: Karlfried Fröhlich. J. C. B. Mohr Tübingen/Zwingli Verlag Zürich. 1966. 515.
  - 13 Georg Plasger: *Solches tut zu meinem Gedächtnis*. Die Bedeutung des Abendmahls in der evangelisch-reformierten Theologie <http://www.reformiert-info.de/5230-0-56-3.html>; Georg Plasger: *Das Calvinjahr 2009 als theologische Hausforderung*. Vortrag vor der Synode der Ev.-ref. Kirche auf der Frühjahrssynode 2009 in Emden. <http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-2039-1.pdf>.
  - 14 Varga Zsigmond J.: *Hit, élet, tudomány*. Debrecen 1988. 59–60.
  - 15 Kálvin János: *A genfi egyház kátéja*. Fordította: Czeglédi Sándor. Kálvin Kiadó. Budapest 1998. 70. Kálvin kátéjának kérdése: „Ámde ez hogyan történhetik, ha egyszer a Krisztus teste az égen van, mi pedig még a földön vándorlunk?”
  - 16 Szűcs Ferenc: *Hitvallásismeret*. Második kiadás. KRE HTK. Budapest 2007. 112.
  - 17 Gerold Meili: *Ich – Jesu Christi Eigentum*. Ein evangelisch-reformiertes Glaubensbekenntnis für Erwachsene, dargestellt anhand des Heidelberger Katechismus. Friedrich Reinhardt Verlag. Basel 1988. 100.
  - 18 Szűcs Ferenc: *A Heidelbergi Káté időszzerű üzenete és korhoz kötött vonásai*. Az Út – 2004/1. 27–28.
  - 19 *Heidelberg Catechism Q. and A. 80 and The Roman Catholic Eucharist*. Christian Reformed Church in North America. 2004.
  - 20 *Heidelberg Catechism Q. and A. 80 and The Roman Catholic Eucharist*. Christian Reformed Church in North America. 2004. 26.
  - 21 Karl Barth: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich 1948. 105–106.
  - 22 Jean Cadier: *Kálvin*. Egy ember Isten igájában. Református Zsinati Sajtóosztály. Budapest. 1980. 74. Cadier az Articles... szövegére

hivatkozik, ami megtalálható: Calvin, Homme d'Eglise – Labor et Fides, Geneve, 1936. 1-13.

- 23 Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968. 110-111.
- 24 Kálvin János: *Rövid értekezés az úrvacsoráról* (1541) In: Kálvin János Kisebbségi Művei a rendszeres teológia köréből. Református Egyházi

Könyvtár IX. Pápa. 1912. 153. (29. pont) – Vannak ma is olyan református egyháztestek a világon, ahol minden úrvacsorázó egy darabka kenyér letörése után, a padbeli szomszédjának adja tovább a kenyérszót. Azzal is találkozunk, hogy nincs a templomban úrszót, csak évente néhányszor viszik be, sőt olyan helyek is vannak, ahol úrvacsora alkalmával valóban asztalhoz ülnek a gyülekezet tagjai.

- 25 Kálvin: *Institutio* (1559) IV.17.43.

## Az úrvacsoráról szóló teológiai felfogás és az úrvacsora gyakorlata az evangélikus egyházban

Őszinte köszönetemet fejezem ki a megtisztelő meghívásért, amely lehetőséget kínál az eucharisztiairól szóló tudományos konferencián az evangélikus úrvacsora értelmezés és gyakorlat ismertetésére. A konferencia tematikája jelzi a keresztény egyházak közösségi összetartozását az eucharisztia megélésében, a Krisztustól rendelt szentség gyakorlásában. Bizonyos vagyok afelől, hogy a hazánkban rendezett 2020. évi Eucharisztikus Világkongresszus valamennyi keresztény egyházat arra készítet, hogy saját teológiai felfogását és úrvacsorai gyakorlatát átgondolja, s a vágyat felébreszti az eucharisztia gyakoribb megélésére és együtt ünneplésére.

A jézusi igék, amelyeket a szinoptikus evangéliumok őriztek meg (Mt 26,20–29; Mk 14,17–25; Lk 22,7–23) egyaránt köteleznek és lehetőséget kínálnak a páska vacsorára emlékezés során az Úr szent vacsorájának közösségi megélésére. Ez a közösségi együttlét a reformáció kezdetétől a minden vasárnapi istentisztelet szerves és természetes része volt, s lényegében napjainkig így gyakoroljuk.

### 1. Az úrvacsora evangélikus teológiai értelmezése

#### 1.1. A szentség eredete

Az Újszövetség és a korai egyház nem használt egyetlen kifejezést, amellyel a keresztséget és az úrvacsorát, vagy más szent cselekményt megjelölt volna. A görög *mysterion* és a latin *sacramentum* szavak foglalták magukban a szentség tartalmát. A *mysterion* jelentése: titok, a latinhoz hasonlóan s vele egyetértésben. Amit Isten az ember üdvösségéért elhatározott és Krisztus személyében megvalósított az a nagy titok, *mysterion*, amely tudtul adatott minden népnek (Róm 16,25–26). Hasonlóan ír Pál apostol az Efezusi levélben 1,9 szerint: Mert úgy tetszett neki, hogy megismertesse velünk az ő akarata titkát (Ef 1,9).

Az üdvösemények, amelyekben Krisztus jelen van az istentiszteleti cselekmények során – első rendben a keresztségben és az úrvacsorában –, csakhamar a szentség szavában nyert megjelölést. A szentségek nem mágikus cselekmények, amelyek az Isten iránti bizalmat feleslegessé tennék, hanem a hirdetett Igével hitre hívogatnak és Isten szeretetének elfogadására biztatnak. Így alkotnak az istentisztelet az ige és a szentségek teljes egységét.

#### 1.2. A szentség lényege

Külső jelrendszer, amely belső lelki változást idéz elő és nyilvánvaló kapcsolatot hoz létre Isten és az ember között. Az evés és ivás a Krisztussal való közösség kifejezése –

ígérete szerint –, amely egybekapcsolódik a bűnök bocsánatának elfogadásával és az örök élet ígéretének meghirdetésével. Isten a bűnbánó bűnöst elfogadja, magához öleli és új kezdetre biztatja. Mind ezen esemény az Újszövetség ránk hagyományozott leírásában adatik minden nemzedéknek és vált a szentség tartalmának lényegévé keresztény egyházakban.

A szentség által építi Isten a gyülekezetét, növeli az összetartozást, s legyőzi a különbségeket, amelyek elválasztják a gyülekezet tagjait egymástól. Az úrvacsora közösségben Krisztus áll a középpontban, aki minden tagjának bűnbocsánatot, új életet és üdvösséget ad.

Luther Márton a Nagy Kátéjában így fogalmaz: „Mi tehát az oltári szentség? Válasz: Krisztus Urunk valóságos teste és vére kenyérben és borban, amely Krisztus igéjével rendeltetett nekünk, keresztyéneknek arra, hogy együk és igyuk.” (K.K.1957. 2:68)

Egyházunk hivatalos hitvallása, az Ágostai Hitvallás pedig így foglalja össze teológiai látásunkat:

„Az úrvacsoráról azt tanítják, hogy Krisztus teste és vére valóságosan jelen van és kiosztásra kerül az úrvacsorával élőknél és helytelenítik azokat, akik másképp tanítanak (Ág. Hitv. 10. cikk, 1530).

Még azt is olvassuk az idézett hitvallásban: Nem üres látványosság, hanem Krisztus valósággal jelen van, ezen szolgálattal testét és vérének evésre és ivásra adva, amint a régi írók is mondják: „Nec est inane respectaculum, sed Christus revera adest, dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti, sicut it veteres scriptores loquuntur” Melancthon *Loci communes* 1543. 325. o. – idézi Reuss András a *Testét és vérének adja ő nekünk* című írásában.

Luther így ír egyik művében: Miként vihető be Krisztus a szentségbe, ... azt nem tudom; ámde azt jól tudom, hogy Isten amaz Igéje nem hazudhat, amely azt mondja, hogy Krisztus teste és vére van a szentségben. (Írás a mennyei próféták ellen. 1525 LMM. 4: 372)

Íme itt áll az a szentírási hely, amely tisztán és világosan mondja, hogy Krisztus midőn a kenyeret nyújtja, az ő testét nyújtja evésre. Ehhez ragaszkodunk, ebben hiszünk és tanítjuk is, hogy az úrvacsorában valósággal Krisztus testét esszük és élvezzük. Hogy miként történik ez, vagy hogy miképpen van jelen a kenyérben, azt nem tudjuk, nem is tartozik ránk, hogy tudjuk. Isten igéjében kell hinniünk, és nem szabad, hogy mi határozzuk meg a módját és mértékét. Szemünkkel kenyeret látunk, és fülünkkel azt halljuk, hogy az a test van jelen. (Hogy Krisztus igéi 1527. LMM 5: 76–77)



A lutheri reformáció átveszi Augustinus (354–430) szentség értelmezését: az úrvacsora a láthatatlan kegyelem látható jele. A középkori szentségtológia szerint a szentség három jellemzője a következő: a) külső látható jel; b) Krisztus rendelte; c) felkínált kegyelem az ige szavai által. Mindezt az evangélikus teológiai látás is vallja és ennek alapján két szentséget fogad el az egyházi tanításban. A másik a keresztség, amely a legtöbb keresztyén/keresztyén egyházban is elfogadott szentség.

## 2. Az úrvacsora ünneplésének gyakorlata az evangélikus egyházban

A reformáció kezdete óta az úrvacsora szentségének kiszolgáltatása felszentelt lelkészek jelenlétében történik. Azt is bátran állíthatjuk, hogy az apotoli successio folyamatosága is a legtöbb esetben kimutatható annak következtében, hogy a reformáció tanait több, korábban német katolikus püspök is követte, akik később evangélikus lelkészeket szenteltek. A skandináv államokban pedig az akkori egyházak teljes egészében átvették a reformáció felismeréseit és teológiai látását katolikus érsekekkel, püspökeikkel, teológiai tanáraikkal és híveikkel együtt. Ők tovább szolgálták az evangélium igazságát az új egyházban német földön épp úgy, mint a svéd, a dán, a finn, a norvég egyházban Grönland vagy Izland szigetén. Napjainkban püspökszentelésen rendszerint jelen van egy vagy több skandináv és német püspök, áldását adja kézrátétellel az új püspök személyére és szolgálatára. Ez a successio apostolica continuitiv megélését, és aktív gyakorlását jelenti. Az apostoli tanítás tartalmának lényeges és kevésbé lényeges, üdvösségre vágó vagy áthagyományozott kijelentéseiről lehet és szükséges párbeszédet folytatni.

Az evangélikus istentisztelet szerves része az úrvacsora. Ezt a reformátorok is így vallották és gyakorolták. Sajnálatos módon évszázadok során nem mindig és nem mindenütt maradt élő ez a liturgikus hagyomány, és teológiai látás. Napjainkban újra erősödik a szentségi karakter teológiai gondolkodásunkban és a hívek mindennapi kegyességében, s ezzel együtt az eucharisztia minél gyakoribb ünneplése. Összefügg ez azzal a látással is, amely az úrvacsora és a gyónás közötti kapcsolatot jellemzi. A személyes vagy magán gyónás megmaradt evangélikus egyházunkban napjainkig, de nem jellemző kegyességi forma. Ugyanakkor a közösségi gyónás liturgiája mindig kapcsolódik az úrvacsora liturgikus rendjéhez. Benne a gyónási kérdések és az arra elhangzó feloldozás (absolutio) jellemző módon megelőzi az oltári szentség vételét.

Egyházunk őrzi azt a régi tradíciót, amely a szent jegyek vételét az oltár előtt térdelve kínálja fel a hívőknek. A térdelés maga kettős szimbolikus jelentést hordoz. Az egyik: az alázat a szent és kegyelmes Isten előtt, amelyre mindnyájan rászorulunk. A másik: közösségben vagyunk Isten színe előtt kegyelembe fogadottak és az egymáshoz tartozó, az egymásért felelősséget hordozók közössége, akik együtt hivatottak tanúskodni közös Urukról, Megtartójukról.

De az eucharisztia ünneplésének mai, un. katolikus formái is elfogadottak evangélikus egyházunkban. Minden esetben ostyát és bort – esetleg ostyát borba mártva – ünnepejük az úrvacsorát. Egyre gyakrabban segítenek az úrvacsora kiosztásában nem lelkészi gyülekezeti tagok, pres-

biterek, akiket erre a szolgálatra felkészítünk. Sajnálatos módon – elsősorban skandináv hatásra – hazai egyházunkban is terjed az un. kiskelyhes úrvacsora vétel, amely az erre a célra készült kisebb méretű egyéni kehelyből történő bor magunkhoz vételét teszi lehetővé. A kis kehelybe a bor a nagy kehelyből kerül beöntésre. Ez a formája az úrvacsora vételnek – látásom szerint – higiéniai szempontból igazolhatóan tűnhet, de az egymással való közösséget nem juttatja kifejezésre. Ez utóbbi egyre tudatosul híveink körében. Ezért nem is népszerű.

Bár a református-evangélikus úrvacsora értelmezés különbözik egymástól, mégis hazai egyházaink már 1830-ban, ill. 1833-ban a nagygeresdi és újkéri egyezményben elfogadták szórványhelyzetben a másik egyház papjának kezéből az úrvacsorát. Ez a hazai gyakorlat teljessé vált az 1973-ban elfogadott Leuenbergi Egyezmény egész Európában az evangélikus, uniált, református és metodista egyházak között, amely létrehozta a teljes úrvacsorai közösséget a felsorolt egyházak között, egymás lelkészeinek szolgálatát a másik felekezeten is lehetővé teszi. Az 1992-ben aláírt Porvoo-i Közös Nyilatkozat (Finnország) ezt a szolgálati közösséget az anglikán egyházzal is lehetővé teszi, legalábbis anglikán-evangélikus viszonylatban.

Hangsúlyos az első úrvacsora vételre előkészítés alkalma, amely egyre több gyülekezetünkben két éves időtartamú, heti egy-két alkalommal történő oktatás, közösségépítés. Egyházunk tanításával, a Bibliával, énekeinkkel, a személyes hit kialakításával foglalkozunk az ifjak között, akik többségében 13–15 évesek. Beépülésük a gyülekezet közösségébe és az ifjúság soraiba további lelkipásztori feladat. Felnőtt konfirmációi oktatás és az azt követő úrvacsora vételhez bocsátás nagy városainkban egyre gyakoribb, folyamatos gyakorlat.

Templomainkban általában nincs tabernaculum. Ennek kettős oka van. Egyrészt a teológiai felfogásunkból következik, hogy a szent jegyek: ostya és bor „in actu” hordozzák Krisztus jelenlétét, vagyis amikor hangzik a szereztetési ige, s amikor magunkhoz vesszük, s halljuk: ez Krisztus teste, ez Krisztus vére. Hitünk szerint a jegyek nem változnak át, hanem titokzatos módon az Igével együtt hordozzák Krisztust, a mi Megváltónkat. Az ő áldozata egyszeri és mindenkiért történt, megismételhetetlen, s üdvösségünket szolgálja bűneink bocsánatára.

Másrészt a megmaradt ostyát és bort általában nem a templomban, hanem a sekrestyében vagy a lelkészi hivatalban őrzik. Hazánkban – a közel 500 evangélikus Istenháza közül – két templomunkról tudok, amelyben tabernaculum is található.

Az úrvacsora szentségét evangélikus egyházunkban fontosnak ítélték eleink az évszázadok során. Ennek egyetlen példáját említem. 1738-ban súlyos pestis járvány ütötte fel fejét Szarvason. A pestisben veszteglőket elkülönítették, és a megérvényesült sáncfal innenső partjáról hosszúrúd használatával nyújtották a szent jegyeket a túlsó parton tartózkodó halálos betegeknek. 169 testvérünk élt a szentséggel lett később a pestis áldozata abban az évben.

Nem fejezhető be ez a tanulmány anélkül, hogy ne említsük meg a vegyes házasságban élő testvéreink vágyát a közös úrvacsorában való részvételre.

Felhívás az ökumenére című könyv (szerzői: Ulrich Wilkens és Walter Kasper) őszintén alkotnak előremutató

véleményt és tesznek javaslatot a mélyebb ökumené megvalósítása érdekében. Walter Kasper bíboros így ír: „Hit dolgában a mai világban nem lehetséges az utolsó pontig és az utolsó vesszőig menő teljes egyetértés, figyelmünket leginkább a keresztyén tanúságtétel középpontjára, az istenkérdésre és Krisztus kérdésre kell irányítanunk, valamint arra, hogy a legfontosabb etikai problémákra a Biblián alapuló közös választ adhassuk... A megújulás útján a legfontosabb lépés az lehetne, hogy a lelki ökumené legyen az ökumené élő szíve. Katolikus és evangélikus gyülekezetek, közösségek, püspökök, plébánosok és munkatársaik vállalkozzanak arra, hogy rendszeresen közösen imádkozzák, együtt olvassák és tanulmányozzák a Szentírást. Ilyen találkozások gyümölcsöt hoznának: a szívek átalakulását és megbékélését.” (i. m. 72–73. o.)

Ulrich Wilkens nyugalmazott evangélikus püspök írásában utal arra, hogy Luther teljesen osztozott az egész nyugati és keleti egyház hitében, vallotta Krisztus testi jelenlétének csodáját a szent Úrvacsorában. Ezért kénytelen volt Zwinglitől külön válni ebben a kérdésben. Ugyanakkor fájdalommal említi a mai protestáns liberális teológia úrvacsora értelmezéséről, hogy annak képviselői lemondanak az úrvacsora egyházi jellegéről és szabad utat nyitnak az egyéni személyes vélemény artikulálására. Ez a félreértelmezett szabadság árt az oltári szentség helyes interpretálásának épp úgy, mint a biblikus gyakorlatnak. (i. m. 132. o.) A szerző említi az apostoli successio – utódlás – kérdését, amelyről korábban már szóltam. Ennek a kérdésnek nyílt és jó szándékú

megvitatása kaput nyithatna az úrvacsorával kapcsolatos további kérdések tisztázására.

Figyelemreméltó Ferenc pápának ebben a kérdésben történt lelkipásztori állásfoglalása az előző évben a Rómában élő evangélikus gyülekezetben tett látogatása alkalmából. Itt egy katolikus hívő asszony kérdezte a főpáoszt az evangélikus-katolikus eucharisztia közös ünnepléséről. Ferenc pápa nem dogmatikai, hanem pásztori választ adva tanácsolta, hogy házaspár beszélje meg egymásközt és az Úrral ezt a kérdést és döntsenek jó lelkiismeretük szerint. Nyilván nem tekinthető ez az egyéni eset általános konzekvencia artikulálásának, de a kérdés égetően sürgős aktualitását jelzi.

Időközben Ferenc pápa a német katolikus megyés püspökökre bízta, hogy ebben a kérdésben egyházmegyéjükben milyen ökumenikus gyakorlatot vezetnek be az eucharisztia közös megélése és ünneplése érdekében vagy elutasítják annak kezdeményezését.

A német protestáns egyházakban felkínált Abendmahl-Gastfreundschaft – alkalmi, vendég barátsági közösség – gondolata is abba az irányba tereli a közös hitbeli gondolkodás ösvényét, amelyen még csak alkalmilag járhatunk, de mégis kifejezésre juttatja Krisztusban való ösztartozásunkat és közös megajándékozottságunkat az eucharishtiában. Keressük egymás iránti bizalommal és megbecsüléssel közös kincsünk áldásainak együttes megélési lehetőségét, anélkül, hogy hitbeli meggyőződésünkből bármit is fel kellene áldozni az úrvacsora oltárán!

Szebik Imre

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

### Hit és értelem együtt teremt kultúrát

*Az „Október a Reformáció Hónapja” rendezvénysorozat bibliai mottója az idén így hangzik: „... egyetértés legyen közöttetek Jézus Krisztus akarata szerint...” (Róm 15,5). A reformáció hónapja alkalmából országszerte számos rendezvény e textus alapján ápolta a szűkebb vagy tágabb ökumenikus egyetértést istentiszteletek, vetélkedők, sportrendezvények, koncertek, kulturális programok etc. formájában. Ezek sorából emelkedik ki a gálaest, amelynek az idén is az Uránia Nemzeti Filmszínház adott otthont 2019. október 20-án. A gazdag kulturális és spirituális élményt nyújtó esemény meghívott előadója dr. Gulyás Gergely, Miniszterelnökséget vezető miniszter volt. A nagy elismeréssel övezett előadását az alábbiakban olvashatjuk. (a főszerkesztő)*

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

A magyar közélet, a közép-európai közélet egyik jellegzetessége, hogy a hit és a politika viszonya alapvetően eltér a nyugati világban megszokottól. Részben közelebb, részben távolabb áll. Ha belegondolunk abba, hogy a német szociáldemokratáknál állandó szokás az, hogy akár prédikátorként is fellépnek fontos köztisztviséget betöltő politikusok, akkor ahhoz képest a hit és a politika viszonya Magyarországon egymástól elválasztott. Viszont, ha azt nézzük, hogy milyen gyakran jele-

nik meg a közéletben az a vád, hogy az egyház politizál vagy pedig a politikusok prédikálnak, akkor a közélet és a politika viszonya Közép-Európában sokkal közelebbi, mint máshol.

Ennek esetemben van személyes vonatkozása is. A Lónyay Utcai Református Gimnázium egykori diákjaként volt módom, okom, lehetőségem többször beszélni arról, hogy természetesen fontos bizonyos pillanatokban és helyzetekben a bizonyágtétel, de hogyha valaki a közéleti vitákban, a közélet mindennapjaiban vesz részt Magyar-

országban, akkor legalább annyira fontos az, hogy cselekedetein keresztül látszódjon az, hogy miben hisz vagy, hogy van-e bármilyen magasabb rendű érték, amelyet követve dolgozik, és amelyet irányadónak tart a mindennapokban. Mert, hogyha ez adott, akkor kár naponta hangsúlyoznia a saját hitét. Ha pedig ez nincs, akkor kifejezetten kontraproduktív. Ennek előrebocsátásával köszönöm még egyszer elnök úrnak, főtisztelető püspök úrnak a mai meghívást azzal, hogy ez az alkalom és ez a meghívás önmagában is ok arra, hogy ezeket a korlátokat átmenetileg és részben feloldjuk.

A protestáns kultúra hónapja rendezvénysorozat idei motója a Római levélből idézi: „egyértelmű legyen közöttetek Jézus Krisztus akarata szerint...”. Ez volt a reformáció célja: Jézus Krisztus akarata szerint rendezni be az egyházat és életetni a közösséget. Ezért tértünk vissza a hierarchia elsődlegességétől a hitben és az értelemben újjászületett közösség képéhez és magához a Szentíráshoz: sola Scriptura. A keresztyénség kultúráját egyszerre hozta létre a hit és az értelem: a személyes találkozásra, a kinyilatkoztatásra alapozott hit és az igazság megismeréséhez és követéséhez nélkülözhetetlen értelem.

Budakeszin néhány évvel ezelőtt egy építkezés miatt régészeti vizsgálatokat végeztek. Ennek során két sírt tártak fel. Az agyagban egymástól másfél méterre két ember földi maradványait fedezték fel. A közöttük lévő időbeli távolság – amennyire a velük eltemetett tárgyak maradványaiból ezt meg lehetett állapítani – több ezer év volt. Időben messzebb voltak egymástól, mint mi ma a rómaiaktól, de a mellettük talált tárgyak sokkal jobban hasonlítottak egymásra, mint a mi mai használati tárgyaink a 30–40 évvel ezelőttiekre. A világ változása egészen ijesztő mértékben gyorsult fel. A technológia soha korábban nem tapasztalt mértékben határozza meg mindennapjainkat. A kontinensnyi távolság már nem csupán legyőzhető, de relatívva is tehető. A majd mindannyiunk által kép és hang egyidejű továbbítására használt készülékek olyan mértékben változtatták meg és egyszerűsítették le a kommunikációt, hogy az átformálta mindennapjainkat. Az értékek, amelyekben hiszünk, nem változtak. Az élet, amelyet élünk, mégis összehasonlíthatatlanul más lett. Milyen hatással van ma ez a kultúrára és a hitre?

Európát – és a szabad világot – a keresztyénség kultúrája tette otthonunkká úgy, hogy integrálta magába mindazt, amelyet a zsidóság és az antik hagyomány is létrehozott. A reformáció számtalan területen tett hozzá a keresztyén kultúrához. Nem csak a hitéletet és a teológiát vagy éppen az egyházi intézményrendszert újjátotta meg, utóbbit demokratizálta is, de új fejezetet nyitott a társadalmi berendezkedésben, illetve a mindennapi élet számtalan területén.

A keresztyénség kultúrája az igazság keresésének és kimondásának kultúrája. A reformáció mindennek új lendületet adott. Fontos szerepe volt abban, hogy újra megszülessen az egyensúly a hit és az értelem viszonyában: újra éles határvonal válassza el a hit és a tudomány kutatásának eszközeit, és hogy mindkét terület a maga igazságairól teljes hitelességgel nyilatkozhatson. A kultúra egyik legfontosabb tényezője napjainkban is az, hogy mit gondolunk a másik emberről. Miért és hogyan élünk együtt, miért, miként és miben segítjük egymást? A hit kultúrája napjainkban – egy minden szempontból elvilágiasodott időszakban is – messze túlmutat saját egyházainkon, messze túlmutat a keresztyénség határain.

Böckenförde szerint „a szabadelvű állam, a szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket önmaga nem tud garantálni. És miközben önmaga nem tudja garantálni, sőt, saját maga nem is tudja úgy megjeleníteni, mint az ő értékeit, mégis csak akkor maradhat fenn, hogyha a szabadságot, melyet polgárainak biztosít, belülről, az egyes emberek erkölcsi meggyőződése és a társadalmi közmegegyezés szabályozza és erősíti.” A szabadelvű állam rá van utalva arra, hogy a társadalmi csoportok, vallási közösségek támogassák, előfeltételeit újra és újra megteremtsék, megőrizték és megújítsák. Tehát, a szabadelvű állam sem mondhat le a benne élő közösségek morális erejéről. Ilyen értékörz, értékteremtő és értékújító közösség a keresztyén közösség, amely egyszerre világméretű és mégis frekventált és lokális.”

Robert Schumann katolikusként, az Európai Unió egyik alapítójaként fogalmazta meg mindazt, amelyet kontinensünk a keresztyénségnek köszönhet. Őt is idézem: „A demokrácia a keresztyénségnek köszönheti létét. Azon a napon született, amikor az ember küldetésévé vált, hogy mulandó élete során az egyéni szabadság, mindenki jogának tiszteletben tartása és a testvéri szeretet gyakorlása révén kivívja az emberi személyiség méltóságát. Soha Krisztus előtt nem fogalmazódtak meg hasonló gondolatok. Ilyen módon a demokrácia eszmeileg és időrendben szorosan kötődik a keresztyénséghez. Vele együtt formálódott korszakról korszakra sok-sok próbálkozason át, nem egyszer tévedések és a barbárságba való visszahullás árán.”

Az európai keresztyénség és az európai demokrácia sem él könnyű időkben. Nem fegyveres háborúk teszik ma próbára, hanem egy meg-megújuló kulturális és életmódbeli küzdelem, amely mögött azonban nagyon is létező és tudatos hatalmi tényezők állnak. E modernkori kultúrharc elsődleges jelszava a dekonstrukció, amely azt hirdeti: minden kultúra, amely eddig valaha az emberiség történetében felépült, elnyomás eredménye lehet – ezért legjobb lerombolni. Le kell rombolni az intézményeket, az államot, le lehet rombolni a közösségeket a családtól a nemzeten át az egyházig! Le kell rombolni, hogy a kultúra helyébe a kultúra tagadása, azaz a tagadás kultúrája, a hit helyébe az ideológia, az igazság helyébe a narratíva lépjen!

Hit-, közösség- és kultúraellenes támadásoknak vagyunk tanúi nap, mint nap. Látjuk, miként lehet Európa ősi államaiban is félretenni a társadalom rendjét évtizedeken át meghatározó törvényeket. A technológia fejlődése által már amúgy is alapvetően megváltozott életritmusunkat is kihasználva a keresztyén kultúrából eredő alapértékeinket is meg lehet kísérelni zárójelbe tenni.

Itt érdemes egy pillanatra nekünk is megállni. Akik – összhangban a magyar Alaptörvény preambulumaival – a keresztyénség nemzetmegtartó szerepét hirdetik és képviselik, szerintem jó úton járnak a közéletben. Ez azonban önmagában nem garancia a személyes tisztességre, hitre, sőt még a becsületre sem. Azt viszont biztosan állíthatjuk, hogy a lécezt levetni, illetve a lécezt levetni nem ugyanaz, ahogyan a mércének nem megfelelni és a mércét felszámolni is alapjaiban különböző. A közéleti keresztyéndemokrácia képviselőinek együtt kell élniük azzal, hogy akik nem fogadják el a mércét létezőnek, helyesnek vagy követendőnek, rajtuk azok is számon kérik ennek betartását!

Az emberek nem arra kíváncsiak, hogy a keresztyének mennyire tudnak hasonlítani a modern világhoz – mennyire tudják átvenni annak szavait, jelszavait, ideológiáit. Azt



kérdezik, tudunk-e a jelen divatjaival szemben olyan életformát kínálni, amely szerint jó élni és a boldogság itt a földön is lehetséges. Tudunk-e igazi tartalmat adni olyan fogalmaknak, mint közösség, hit, nemzet.

Hit és értelem együtt teremt kultúrát: értékes, a mindennapokban élhető közeget az ember számára, amelyben egyszerre vagyunk szabadok és tartozunk

valahová, egyszerre biztosított emberi méltóságunk és vállalunk eközben szolgálatot.

...egyvetéris legyen közöttetek Jézus Krisztus akarata szerint...” – figyelmeztet a Római levél az ideai reformációi hónap jelmondatában is. Mi mást mondhatnánk, minthogy: úgy legyen!

Gulyás Gergely

---

## KÖNYVSZEMLE

---

### Ökumenikus Könyvest – 2019

*Immáron másodízben hívta könyvbemutatóra a Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága az egyházi kiadók képviselőit, lehetőséget adva számukra, hogy legújabb, legjelentősebbnek ítélt kiadványaikat bemutassák. A tisztes érdeklődés mellett megtörtént könyvestre október 9-én került sor a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának székházában, ahol széles ökumenikus képviselőket mutatva a következő kiadók jelentek meg: Advent Kiadó, Kálvin Kiadó, Magyar Püünkösdi Egyház, Magyarországi Metodista Egyház, Magyarországi Unitárius Egyházkerület, Luther Kiadó, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. Az alábbiakban azt a három könyvet ismertetjük, amelyek recenzióját írásban a lapzártáig megkaptuk. (a főszerkesztő)*

SIMON TAMÁS LÁSZLÓ

#### Közelítések az Újszövetséghez

*Válogatott tanulmányok, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2018.*

A bencés szerzetes SIMON TAMÁS LÁSZLÓ könyve a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszéke sorozatának 17. kötete. A római Pontificio Ateneo Sant'Anselmo teológiai fakultásán Újszövetségről oktató kutató korábban megjelent írásaiból válogatott egy kötetre valót. A tíz tanulmány a kánoni sorrendhez igazodva segít közeledni az egyház első dokumentumaihoz.

A szerző „különös ismertetőjegye” az irodalmiságában találó címadás, mely elgondolkodtat, a tartalom megismerése után visszavár, hogy a frappáns feliratok mondanivalója személyesen megszólító üzenetté váljon. Nem jelen életünktől távoli világokba kalauzol bennünket, hanem komoly szakmaisága mellett hangvétele, hangsúlyai, finom párhuzamai és diszkrét humora által az ókori iratok eleven-ségét érzékelteti, s magával ragad. Jól példázzák ezt az első tanulmány (*Éghez és földhöz egyaránt közel*) kezdő sorai: „Akárcsak *Mona Lisa* arcán a mosoly, az öröm éppoly ki-fürkészhetsz, mint amennyire elvethetetlen: enigma és evidencia, alkalom és állapot. [...] azzal is rokonítható, amit a teológia a kegyelem fogalmával jelöl: a megajándékozottság érzése, törekeny és tünékeny életünk be- és kiteljesedése.” (11) SIMON a Jézus példabeszédei mögöl kivillanó, és Pál szenvedésre adott válaszként megélt örömeinek példái-val él. Eközben az elveszett fiak epizódját vázolvá rávilágít, hogy a nagyobbik fiúban miként viszi színre Jézus az ellene zúgóldó farizeusokat, a jogosan vádolt sáfár alakjában pe-

dig, aki fölött a vád a gazda dicséretének fényében érvényét veszti, a tanítványokat.

Az *Emlékezés a Jelenvalóra* című tanulmány, az evangéliumok „kritikus pontját”, nyitott befejezésüket veszi nagyító alá. A feltámadás néhány modern kori értelmezési kísérletének felvillantása után az evangéliumok zárlatának sajátos vonásait mutatja be. Márk (Mk 16,8) az üres sír jelenlétével közli, hogy „a befejezés lezáratlan, lezárhatatlan” (45). Az elbeszélő hallgatása a sírhoz látogató asszonyok hallgatásához társul, így az olvasót teszi felelőssé az evangéliumért: hogy értelmével befejezze, és megértve cselekedje a történetet. Máté Izrael történetét írja tovább, s a zárlat a Mózesnél nagyobb távlatokig, „a föld végső határáig” tekintő Jézust rajzolja meg. A tényeknek utánajáró Lukács bizonyosságra törekszik elvezetni olvasóit, melyre életüket alapozhatják. János evangéliuma kettős zárlata kapcsán a hagyomány sokszorozódásának okára és a 21. fejezet szerepére kérdez rá a szerző.

„Ő vette el erőtlenségünket és betegségeinket ő hordozta”. Mt 8,17 és az ott idézett deutero-izajási sor apropóján az Írások beteljesedésének mátéi formuláját és az evangélista szövegkezelését vizsgálja. Az Írások beteljesedése Jézusban jelzi az idők teljességét, ami Jézus halála és föltámadása által megtörtént valóság lett.

A *Rejtek és ragyogás* című írás négy kérdést jár körül: Hogyan értelmezi Máté evangéliuma a tanítványok küldetését? Hogyan látja az egyházi közösség belső dinamizmusát? Mi

a tanítvány életét meghatározó program alapszerkezete? Mi-lyen távlatot jelent a záradék ígérete (Mt 28,16–20)?

A *Szavad feltárulkozása fény* című tanulmány rávilá-gít arra, hogy a Lukács-evangélium himnuszai nem csak díszítőelemek (121): értelmező szerepük van. Simeon imája színhelye, a Templom által kapcsolódik a tanítványok Temp-lomban kapott kinyilatkoztatás által felismert hivatásához (ApCsel 22). Az imádság szavai az Apostolok cselekedetei egészét kísérik, s arra a keresésre ösztönöznek, mely maga is világosság: az ígéret megvalósulásának keresésére.

*Ahol a menny a földet éri.* A János 1,51 az evangélium egé-szét átható értelmének keresése a „nagyobb dolgok” szem-lélése, Jézus személye titkának mind mélyebb megismerése utáni vágyat ébreszti fel.

A kötet leghosszabb tanulmánya (*Könyvbe foglalt jelek*) a János-evangélium Írásokhoz való viszonyát vizsgálja. Az Írásokkal élve az evangélium a Tóráéhoz hasonló igényekkel lép fel: benne a jánosi közösség normatív szöveggé nyújtja át az Egyháznak a maga könyvét.

A kötet utolsó három tanulmányával belelapozunk Pál apostol leveleibe. A „*Ha valaki Krisztusban van...*” – Az „*új teremtés/teremtény*” kérdése *Szent Pál teológiájában* című írás, arra a kérdésre keresi a választ, hogy a 2Kor 5,17 *kainé ktiszisz* kifejezése kozmológiai vagy antropológiai vonatko-zású. A szerző összeveti a 2Kor 5,14–6,2 szakaszt a *ktiszisz* Róm 8,18–25-ben szereplő tartalmával, valamint Gal 5,13–6,10 résszel. Arra a megállapításra jut, hogy „nem a hívő lép be az »új teremtés« világába, hanem benne, mint »új teremt-mény«-ben kezdődik valami soha nem remélt *novum*.” (254)

*Az erőtlenség lendülete* című írás a „harmadik égig” elra-gadtatott Pál vallomásának (2Kor 12,1–12) retorikai erejét mutatja be. Pál apostol gyöngeségének állapotából bontako-zik ki a felismerés: „olyan küldetést teljesít, melyet nem a siker hitelesít, de a kudarc sem kérdőjelezhet meg” (272), és amely Pál „egész lényére igényt formált.” (273)

Az utolsó írás (*Senki sem születik kereszténynek*) a Róma-iakhoz írt levél egyik kulcsszövegének (Róm 3,21–26) elem-zésére vállalkozik. A szöveg felütése a levél előző fejezetei-ben is taglalt helyzet: zsidók és pogányok helyzete ugyanaz, nélkülözik Isten dicsőségét. Ezen az alapon emelkedik Isten igazságának és a Krisztusban való hit természetének bemu-tatása.

Az újraolvasott újszövetségi szakaszok által klassziku-sokat vonultat elének a szerző. Klasszikusok ugyanis ITALO CALVINO megfogalmazásában „azok a művek, amelyekről minél inkább azt hisszük, hogy ismerjük őket hallomásból, annál inkább újnak, váratlannak és ismeretlennek bizonyul-nak, amikor valóban olvassuk őket.”<sup>1</sup> Jó szívvel ajánlom Simon Tamás László könyvét mindazoknak, akik a bibliai klasszikusokat akár szakmai érdeklődéstől, akár személyes hittől vezetve olvassák, s azok váratlanságára és ismeretlen-ségére nyitottan igényes és élvezetes olvasmányt jelentő ka-lauzra vágnak.

Szatmári Györgyi

JEGYZET

<sup>1</sup> Idézet a könyv fűlszövegéből.

CSERBIK JÁNOS – TONHAIZER TIBOR

## Európa Bibliája

*Szentírás-fordítások és fordítók története kontinensünkön*

*Advent Kiadó*

A két szerző korábban napvilágot látott műve, *A Biblia évszázada* már foglalkozott az európai népek anyanyelvű bibliafordításainak sorsával. A tíz évvel ezelőtt megjelent kötet két kiadást megért sikeres munka volt. A jelen mű egy kibővített alkotás, terjedelmében és tartalmában az előzőnek mintegy háromszorosa, amely arra fókuszál, milyen kapcsolat van a Biblia kiterjesztett olvasása-kutatása és a reformáció között.

Hogyan is válhatott lehetségessé a Constitutio Apostolica 4. századtól fogva beteljesületlen felszólítása: „*Adjátok a Szentírás minden könyvét a gyermekek kezébe...*” a reformá-ció kirobbanását gyorsan követő évtizedek alatt? – Hiszen a latin nyelvbe zárva nemcsak, hogy a gyermekek, hanem a felnőttek sem jutottak hozzá az Ige naponkénti olvasásá-hoz. A kialakult európai birodalmak, országok istentiszteleti nyelve a 16. századig a latin, ám a népességnek csupán egy elenyésző százaléka értette a felolvasott szavakat, és joggal állíthatjuk, a templomjáró hallgatóság lelkisége nagyban füg-gött a pap lelkiségétől, azaz, mennyire volt ő elkötelezett és alázatos az isteni Szó iránt. A Szentírás azonban Isten szava az emberiséghez, a Szó, ami az idők végezetég vezérli a ke-resztyén útját.

Ha az „*Európa Bibliája*”-t kézbe vesszük és olvasni kezd-jük, sorról-sorra beavatottaknak érezzük magunkat a szerzők felfedezéseibe, sőt a felfedezéseik okozta örömebe is. Kibon-takozik ugyanis, hogy azokat az elkötelezett teológusokat, pa-pokat, tanárokat, akik nekifogtak, hogy saját népük nyelvére fordítsák a szent iratokat, szinte ugyanaz a hév fűtötte, mint egykor az ihletett Írás lejegyzőit. Nemcsak a szakmai kér-désekre vagy történelmi körülményekre kaphatunk választ ebből a kötetből, hanem egy-egy jellemrajzot is megismerhe-tünk a fordítókról. Sokukra jellemző, hogy úgy tekintettek a Szentírásra, ahogyan azt Dante megfogalmazta: „... *mennyi vérrel ázva hullt földre magva; s mily becse van annak, ki ma-gát hozzátartva megalázza.*” (Isteni színjáték, XXIX. ének) Az „*Európa Bibliája*” hiánypótló alkotás. Milyen régóta tartozott ezzel a világ – elsősorban a vén kontinens –, hogy tisztelegjen a bibliafordítók előtt! Általában a nagyobb nem-zetek bibliafordításait ismerjük, de kutató filológusok vagy teológusok kivételével széles körben nem ismerik a kelta, szláv, skandináv vagy éppen a spanyol bibliafordítások tör-ténetét. Ebben a könyvben megtalálhatjuk a legtöbbjét, és minden tiszteletünk a két szerzőnek: Cserbik János lelkész-teológusnak és Tonhaizer Tibor egyháztörténész professzor-

nak, hogy közzé tették kutatásaik eredményét. Az „*Európa Bibliája*” ugyanis a következő bibliafordítások és fordítók történetét tartalmazza: a korai és későbbi angol, a kelta, a szláv, a cseh, a lengyel, a német – azaz „Márton testvér Bibliája”, a németalföldi, a skandináv, a svájci, a francia, az itáliai, a spanyol és természetesen a magyar anyanyelvű Szentírás(ok) megjelenését. A bibliafordítások, mint egykét kivétellel azt láthatjuk, a nagy reformáció idejében készültek, és ennek nyilvánvaló a háttere: a bibliafordítók „hittek abban az Istenben, aki a Biblia lapjain személyesen szól az Őt kereső, megérteni akaró emberhez.” Ennek az erőfeszítésnek köszönhetően napjainkban „tíz emberből legalább kilenc az anyanyelvén tudja olvasni Isten beszédének legalább egyes részleteit” – ahogyan a szóban forgó könyv bevezetésében olvashatjuk. Mindeközben visszatekintenek a korai idők fordítóira is, mint Hieronimusra, akinek a Vulgátát köszönhetjük. Ugyanígy megemlékeznek Konstantin (Cirill) és Mihály (Metód) erőfeszítéseiről is, akik – noha maguk a keleti egyház misszionáriusaiként mentek szláv területre – kijárták Rómában a pápa jóváhagyását a szláv nyelvű istentisztelethez. Cirill briliáns nyelvész géniusként alkotta meg a *glagolita* betűrendszert, amelynek segítségével a görög bibliaiszövegeket óbolgárra fordította, amely egyben a szláv nyelv írásbeliségének első emléke. Cirill és Metód munkássága máig mély hatást gyakorolt a szláv népek kultúrájára, és az írásbeliség illetően megjelenése szerbeknek, bolgároknak, horvátoknak, ukránoknak, de még az oroszoknak is utat nyitott az európai tudományos élet és a művelődés felé. Ez is megláttatja velünk, hogy Isten – miközben a Biblia üzenetét el akarta juttatni földünk végső hátáráig – a hit-

élet mellett sokrétű jót is adott a népeknek. A szláv fordítások leírásához hasonlóan minden egyes más fordítás számos érdekességet tartalmaz. A Cserbik–Tonhaizer szerzőpáros komoly tudományos feltáró munkát végzett, azonban nagy gondot fordított arra is, hogy a kutatók, tudományos munkatársak mellett a csupán érdeklődő olvasók is egy élvezettel forgatható művet vehessenek kézbe, amelyről kijelenthetjük, hogy egyedülálló. Nincs tudomásunk arról, hogy ebben a témában megjelent volna hasonló gyűjtőmunka. A kiadvány színes nyomtatásban, minden oldalán illusztrációkkal díszítve került kiadásra. A fotók kilencven százaléka az egyes fordítások jeles helyszínein készült. Cserbik János bejárt minden helységet, a témában érintett múzeumot, levéltárat, épületeket, hogy hiteles tudósítóként minden olvasót beavasson. Túrákat vezetve többször bejárta a valdens-völgyeket az Alpokban is. Külön érdeme a könyvnek, hogy a fordítókról és a reformátorokról, illetve a róluk készül képzőművészeti ábrázolásokról is készített kiváló fotókat néhány segítőjével együttesen. Franciaország, Németország, Új-Zéland, Kanada, az USA és Nagy Britannia múzeumai, valamint az Országos Széchenyi Könyvtár, mint jogtulajdonosok járultak hozzá az illusztrációk közzétételéhez. Szíves együttműködését fejezte ki a Vizsolyi Református Egyházközség, a Musée Calvin (Noyon), a Museo Valdese (Torre Pellice), a Tyndale Museum (Vilvoorde), az oxfordi Hertford College és a wittenbergi Luther Museum. Mindezek előtt azonban tisztelet a két szerzőnek, akik hosszú, több mint másfél évtizedes munkájuk gyümölcsét osztják meg a Bibliát szerető olvasókkal.

E. Kökényes Zsuzsa

## Reformátori iratok új kiadásban

*Konkordiakönyv – A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 4.<sup>1</sup>*  
(*Schamalkaldeni cikkek, Értekezés a pápa hatalmáról és elsőbbségéről, Kis káté, Nagy káté*)  
Szerkesztette Reuss András. Luther Kiadó, Budapest, 2019. Ára 3700 forint.

Noha Luther Márton naponként szóról szóra elmondta a *Miatyánkot*, a *Tízparancsolatot* és a *Hitvallást* – vagy ahogyan szokásosan emlegetjük, az *Apostoli hitvallást* –, zsolnárokat, a saját bevallása szerint mégsem tudott úgy helytállni, ahogyan szeretett volna. Ezért szívesen vallott magát mindvégig a káté gyermekének és tanulójának. Megfedtte az elvakult szenteket, akik úgy vélték, hogy mindennek egyszeri elolvasása által minden doktor doktorává váltak, azt hiszik, hogy kinőttek a káték tanulmányozásából, mint a gyerekcipőből. Hiszen még ha valóban tökéletesen ismernék is a kátérészeket, akkor is nagyon hasznos és termékeny számunkra mindennapi olvasásuk – állítja a reformátor –, mert az ilyen olvasásnál a Szentlélek egyre több világosságot és áhítatot ad hozzá, így egyre jobban ízlik, sőt minden képzeletet meghaladó erővel segíti olvasóját a kísértésekkel szemben a róla való elmélkedés és beszéd.

Hitvallásainkra mint az evangélikus tanítás Szentírásához mért normájára te kinthetünk az ideológiák és világnézetek tengerén hánykolódó egyház hajójának tőkesúlyaként, amely megóvjá ezt a hajót a veszélyes kilengésektől. Jóllehet a hajó nemcsak külső körülmények miatt dőlhet meg kockázatos mértékben, de akkor is, ha a benne található

kincseket nem a megfelelő helyre „pakolva”, róla nem méltóképpen gondoskodva hordozza.

A Luther Kiadó által nemrégiben megjelentetett kiadvány, a *Konkordiakönyv – A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai* című sorozat negyedik kötete (is) azonban megfelelő alapossággal és igényes szöveggondozással kerül az olvasók kezébe. Egyszerűen szép a szöveg, amelyet jó olvasni. Elsősorban tartalmánál fogva ragadja meg a mai olvasót, de a kiegyensúlyozott és alaposan átgondolt fordításoknak köszönhetően is, amelyeket a kötet szerkesztője, Reuss András, az Evangélikus Hittudományi Egyetem professor emeritusa, illetve a lektor, Reussné Belák Erzsébet nagy körültekintéssel pontosított, és a mai magyar nyelv támasztotta követelményeknek feleltetett meg.

Az ötkötetesre tervezett magyar *Konkordiakönyv* negyedik kötetével immár teljessé vált – az 1957-ben csonkán maradt kiadás után – hitvallási irataink gyűjteményének a reformátori iratokat felölelő része. Pálffy Miklós (*Schamalkaldeni cikkek*), Groó Gyula (*Értekezés a pápa hatalmáról és elsőbbségéről*) és Pröhle Károly (*Nagy káté, Kis káté*) fordításait Reuss András egybevetette a 2014-ben megjelent német és latin nyelvű kriti



kiadás szövegével. E kiadás figyelembevételének okán is azt mondhatjuk: rendkívül alapos munkát tarthat kezében az olvasó. A *Konkordiakönyv 4.* figyelembe veszi a kritikai kiadás, illetve az ahhoz kapcsolódó két forráskötet jegyzeteinek jelentős részét. (A heidelbergi egyháztörténész-professzor, Gottfried Seebaß [1937–2008] jó néhány évvel ezelőtt kezdeményezte az új német kriti kiadás megjelentetését, amely ugyanazokat a szövegeket kínálja ugyanabban a sorrendben, mint a korábbi kiadások, de más alapelvek szerint. A kiadvány projektmenedzsere és szerkesztője Irene Dingel protestáns egyháztörténész, a mainzi székhelyű Leibniz-Institut für Europäische Geschichte vallástörténeti intézet igazgatója volt. A gondosan kidolgozott kötet 1712 oldalas, és kiegészül az említett két forráskötettel.)

A *Konkordiakönyv* negyedik kötet tartalmazza továbbá – Luther három hitvallása és Melanchthon értekezése címmel – Reuss András ugyancsak alapos, igényes tanulmányát, amely a három hitvallás teológiai és történeti értelmezését nyújtja. Ezt pedig a szintúgy tudományos igényű és nagyon hasznos függelék követi, benne a kötetben említett személyek életrajzi adataival, a közölt szövegek magyar fordításainak, illetve a forrás- és szövegkiadásoknak, valamint a felhasznált irodalomnak a jegyzékével.

A *Konkordiakönyv 4.* abban a sorrendben közli a hitvallási iratokat, amely az 1580-as első latin és német kiadástól kezdve hagyománynak tekinthető, a szerkesztő viszont tudatosan eltér a korábbi magyar fordításoktól abban, hogy következetesen végigvisz két újítást. Az egyik, hogy a *Hiszekegy* helyett az *Apostoli hitvallás* vagy *Hitvallás* megnevezés alkalmazását tartja helyesebbnek. A másik, hogy a kátékban felváltotta a köznyelvben ma már nem használt, régiesnek tűnő *atya* szót az *apa* szóval ott, ahol a földi szülőről van szó; minden más összefüggésben azonban megmaradt az *atya*.

A kiadvány szerkesztőjénél szebben én sem fejezhetem be a röviden ismertetett alpmű ajánlását: „Legyen ez a kötet is sokszor forgatott eszköz kézben, fejben és szívben, hogy az evangéliumot tisztán hirdethessük és tanítsuk, s mindannyian együtt növekedjünk az igaz hit ismeretében és megélésében.”

Orosz Gábor Viktor

JEGYZET

<sup>1</sup> E recenzió megjelent az Evangélikus Élet november 3–10-i számában

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

## A Szentlélek anyai arca

*Stella Maris Alapítvány, Budapest, 2019*

A kiváló monográfia a szerző több évtizede lankadatlanul folyó kutatásai önálló szakmunkákban történt megjelentetése után keletkezett, átdolgozott, összegző új változatát tárja az olvasó elé. Téziseivel, melyeknek középpontjában az „anyai vonás” mint a Szentlélek metaforikus értelemben vett sajátága áll, nóvumot képvisel mind a hazai, mind a nemzetközi szakirodalomban. Témakörét tekintve a hazai teológiában minden kétséget kizáróan egyedülálló. A mára már egyértelműen a trinitológia tárgykörét érintő koncepció (mely az Egyetemes Zsinatok értelmezésében vizsgálja a Szentlélek illetőleg a Szentháromságban élő Istenről kimunkált teológia ez irányú következményeit) ugyanis, mely fő vizsgálódási pontként az ószövetségi Hokhma/Szófia lényegéről alkotott elképzeléseink alakulását kíséri végig, a Szentlélek anyai aspektusát, alapjában véve annak az ún. logoszofíanus fordulat utáni lappangásának okait tárja fel. Miközben a szerző a Hokhmáról szóló tanítások lényegének feltárását, értelmezését tűzte ki céljául, jelen könyvében elsősorban a Ruah anyai, feminin arculatát kutatja.

Az előzményeiben számos idegen nyelvű (olasz, angol) kiadást megért kötet roppant gazdag írott és vizuális anyagra támaszkodik érvrendszerében, gondos válogatású mellékletében képi argumentációt kínál laikusok és a kérdés avatott tanulmányozói számára, nyelvészeti bizonyítékoktól kezdve egyképpen beemelve egyebek mellett mind a nyugati, mind a keleti egyházművészet ikonográfiájának vizuális tanúságait, hovatovább a mezopotámiai kultusszal kapcsolatba hozható magyar székelyföldi Boldogasszony-kultusz (205–215. o.) néphagyományban is átörökített vonatkozó

aspektusait (Babba-Mária), a szofiológia mariológiai vetületét, a nyugati teozófia Bölcsesség értelmezését (Pordage, Gottfried Arnold, Gichtel), kiemelten kezelve a külön ág gyanánt felfogható szofiomisztikus irányzat alapvetését (Jacob Böhme), illetőleg az orosz pravoszláv teológia és vallásbölcselet, jelesen a kellő részletességgel tárgyalt Vlagyimir Szolovjov, Pavel Florenszkij valamint Szerгий Bulgakov atya szofiológiáját is. (További kitekintést jelenthetne Karszavin illetőleg Bergyajev koncepciójának felvázolása, illetőleg értelmezése.) Le kell szögeznünk, hogy a Sophia-Sapientia kérdéskör tárgyalásának a keleti keresztény hagyományban kimondottan ennek szentelt, igen kiterjedt teológiai, szofiológiai szakirodalma van (nem beszélve a keleti liturgiában, ikonfestészetben kezdettől jelenlévő kultuszáról), mely magyarul szinte egyáltalában nem elérhető. Szófia és a Szentlélek mélyes összefüggéseit a hiteli alapokon álló Szolovjov és a 20. század századelős apokaliptikus (teológiai és vallásfilozófiai) próféciai is előtérbe helyezik. (Utóbbiak sajátosan érintkeznek az európai századforduló spirituális útkereséseivel, s adnak egyúttal forrást, éltető erőt a bergyajevi perszonalizmus kimunkálásához.)<sup>1</sup> NB. „világi” szemszögből tekintve a Cselényi István Gábor monográfiája által érintett kérdéskörökre, nem kisebb jelentőségű témáról van egyebek mellett szó, mint amely a filozófia orosz spirituális változatát, az eszkhatologikus paradigmára épülő orosz kultúra teológiai-bölcseleti alapját jelenti.<sup>2</sup> Ezt az orosz hagyományt kétségkívül Vlagyimir Szolovjov hozza a felszínre és lát értelmezéséhez a 19. század második felében.<sup>3</sup> Részben követői, az orosz szimbolisták révén is jut el a szolvjovi tanítás C. G.

Junghoz, aki mint a Sophia-elv pszichológus értelmezője az animus-anima vonatkozásában is kifejlesztett lélektanába is bekapcsolja, ahogyan ezt a monográfia szerzője a Jung-értelmezés kapcsán kifejti. (Helyénvaló itt jegyeznünk meg, hogy a középkori „filozófiai alkímia”, melyet Jung *expressis verbis* a keresztény teológia öntökéletesítési tanai mély értelmű átíratként értelmezett, Jungnak a Sapiaentia mibenléte magyarázatához szolgáltatott további forrást, egyebek közt a „filozófusok fája” konceptusának és ősképének tisztázása során. Ez önálló kötetben látott napvilágot.) A Szófia fogalmát Jung az Ószövetségen kívül az ógörög bölcseletben, az indiai hatásokban valamint a gnosztikus tanokban is kutatja, ahogyan a szerző rámutat, s ezen jelenségek, különféle Sophia-értelmezések között dinamikus kölcsönhatást tételezhetünk fel.

A szerző a könyv elé illesztett előszavában felmutatja a kutatás iránti személyes elkötelezettségének mozgatórugóit is. I. János Pál szózatát továbbá II. János Pál *Mulieris dignitatem* című apostoli levelét idézve (8. o.) a katolikus egyházban érlelődő gondolatok manifesztálódásaként, a férfiközpontú teológiában Szent Jeromos kijelentése fényében is üdvösnek tekinti a fordulatot, ennek előzményeit a Szentírás képeiben kutatja, aprólékosan külön szakaszokban tárgyalva és kimutatva Isten mint szülőasszony, szoptató anya, bába, háziasszony, péknő, anyasas, tyúkanyó képekben történő megjelenítését, hangsúlyozva, hogy az Istenről domináns módon a férfi nyelv és férfi képek formájában beszél a Biblia, jóllehet fentiek értelmében „joggal” hasonlítható nőhöz is. Ezt az érvt erősíti továbbá, hogy Ózeás próféta evangéliumában a fordítás kézenfekvő módon igazolja Varga Gyöngyi professzor kutatásai nyomán, hogy a „túlzottan »feminin« jelleget” a fordítók egyre inkább (mintegy tudatosan?) tompítani igyekeztek az évszázadok folyamán.<sup>4</sup>

Az anyai vonatkozások, aspektusok megmutatkozásának, mélyen rejlő jelenlétének módozatait célzó kérdést fejtegetve, a mono- illetve politeizmus kontextusába helyezve azt, a szerző rámutat az izraeli hit gyökeres monoteista irányultságára. Mindazonáltal, éppen a „tudat belső képeinek” archetipikus objektívalódásai képekké, entitásokká formálódásának folytán azok hüposztázálódásához vezetett, miközben a szigorú egyistenhit változatlanul fennmaradt. Ebben keresendő elsődlegesen is annak az oka, hogy a Hokhma–Szófia–Bölcsesség női jellegű fogalmát, eszméjét Izrael hogyan volt képes hitrendjébe illeszteni. A szerző az ún. logoszofíánus fordulat szövegfordítási következményeire irányítja rá a figyelmet, hangsúlyozva az Ószövetség eredeti héber nyelvűségét, illetőleg, hogy az Újszövetség már ógörögül íródott. Az életet védő, teremtő, megtartó princípiumként, Ruah (lélek) avagy a Hokhma (Bölcsesség) ószövetségi héber nyelvi alakok ugyanis a Szentlélekről alkotott ősi elképzelés szerinti nőnemű jelleget látszanak egyértelműen igazolni, a szóalakok nyelvtanilag nőneműnek minősülnek a mellettük álló igealakok értelmében. Ugyanezt támasztja alá az anyai arcú Hokhma–Szófiáról szóló tanítás is.

Az anyai arcú Hokhma–Szófia az öt bölcsességi könyvben lelhető fel, maga a bölcsesség fogalma is idővel jelentésmozzanatai tekintetében differenciálódik (34. o.), fundamentális voltát par excellence éppen az jelzi, hogy közvetlenül és végképpen a kozmogóniába és kozmológiába nyúlik, tehát azokhoz kötődik, valamiképp „társteremtő” minőségében kerül említésre. A Bölcsesség könyve szerint

már közvetítő szó Jahve, a világ és az ember között, egyetemes rendező és irányító, „tanácsadó”, a „legmagasabb kozmikus szellemi lény”, az „újjászületés, élet, gyógyulás és kiteljesedés forrása” (35–37. o.), női, ill. anyai jellege egyértelmű, a Szentlélek egyik fontos előképét hordozza. Továbbélése Nyugaton markánsan az egyházművészetben, Bingeni Hildegardnál, Böhmenél, annak követőinél mutatható ki. Szófia előképe az Egyháznak vagyis Krisztus jegyesének is (39. o.). Anyai jellege átkötést jelent mariológiai dimenzójához (40. o.), s hozzátehetnénk a sokrétű középkori Madonna-kultuszhoz is. (Ezt a témakört Szolovjov is részletesen taglalja szofiológiájában, rámutatva a nyugati Szűzanya-kultusz és a keleti Istenszülő tisztelete, továbbá Szófia illetőleg a Madonna kultusz analógiáira. A Szófia mint Anya párhuzamot Szolovjov az orosz költészetnek szentelt dolgozataiban is fejtegeti.) Itt jelentkezik azonban Mária „divinizációjának” problémája (149. o.). A Szentírás értelmében Isten és Szófia völegény-menyasszony viszonyban áll. A szerző által kiemelt Bölcsesség Lelke szókapcsolat (először egyrészt Szófia és Ruah ősi összefüggését mutatja) mindkét fogalom esetében az egyértelműen nő”, anyai jelleg hangsúlyozásának további tanúsága (44. o.), a kettő többnyire azonos, „Isten erejének leheleteként (=Ruah)” (Bölcs 7, 25) mintegy a Teremtést határozza meg.

Az istenképiség – ahol a férfi és női elv együttesen van jelen – magyarázatához közelebb juthatunk Michelangelo Ádám teremtése című nevezetes freskójának elemzése révén, ahol éppen Szófia, „a női lételv hordozója” kerül megjelenítésre, ezt támasztja alá a nemzetközileg igen elismert Th. Schipflinger szakmunkájára történt hivatkozás, miszerint az első kép női alakjában a keresztény neoplatonista tanok által is befolyásolt festő Szófiát ábrázolta (45–46. o.). Az ószövetségi istennek (Él, Eloah, Elohim) grammatikai-szemantikai vizsgálatából megvonható azon következtetés, miszerint Isten a női jelleget is magában foglalja. Alexandriai Philón terminológiájában a Szófia (a Logosszal azonosítva) női elvként jelentkezik, így teszi lehetővé a hierosz gamosz megvalósulását; ő a világ archéja. Teológiai bölcseletébe Philón feltehetően az egyiptomi Izisz-kultuszról, másfelől a gnosztikus tanításokról szerzett ismereteit is beépíti. Az ószövetségi Bölcsesség-elv továbbélése a Kabbalában válik láthatóvá, a talmudi Sekira-hagyományának megfelelően, mely metafizikává tágul benne, itt Sekira–Szófia a Tórában testet öltött világ úrnője, az Ósalap, mindennek „előábrázata” (56–57. o.).

Ruah alapeszményének változását a logoszofíánus és krisztoszofíánus fordulat következményeképpen az „elférfiasodás” irányaként summázza a szerző. Ez a folyamat nem utolsó sorban a biblia textusok fordításainak, azokban is a nyelvtani nem határozott eltolódásának – az ógörög pneuma semleges, miközben a latin spiritus hímnemű – tudható be. A Szófia itt még azonban mindig a nyilatkozatás szócsové, hozzátehetjük: mintegy instrumentuma, „hangszere”, majd apokaliptikus hordozója, edénye és záloga, ha úgy tetszik. Ennek a fordulatnak sokrétű okait a szerző a társadalmi felfogás megváltozásában, tragikus történelmi eseményekben, illetőleg a patriarchális eszme abszolút térnyerésében, az ún. „oidipuszi fordulat” tényében jelöli meg. Másfelől ismertetésre kerül továbbá a Barber elméletében tisztázott „ek tou Theou”/ „ex Deo” megfogalmazások értelmezése (a Szentlélekből mint anyából születő Jézus),

amennyiben is ezen következtetések az Istenszülőben megfogalmazott női aspektushoz közelítik a Szentlelket. Végső távlatát, eszkatológikus rendeltetését „a napba öltözött asszony” apokaliptikus alakjában, a Lélek végső kinyilatkoztatását hordozó, s mintegy „kihordó” Egyház, a „vajúdó” Asszony Jelenések könyvében szereplő képében pillanthatjuk meg (vö. 65–70. o.). Az egyetemes zsinatok vonatkozó megállapításaiból a szerző értelmezése fényében egy „jelképes értelemben »férfi-princípium«” fordulattal leírható Isten-kép olvasható ki, ezt a kornak a pogány vallásoktól való éles elhatárolódása indukálja, s a gnosztikus tanítások iránti félelem, az aszkézis felé történő elmozdulás vezérli, minekutána a Szentlélek anyai arcát az ősegyház „élte tovább”. Ugyanezt a hagyományt folytatja tehát a zsidókereszténység Órigenész, Epihanus, a Pseudo Clementinák, Theophilus és Irenaeus, valamint a Hermász Pásztor, végül Szardiszi Melito szövegeiben. Ismét másrészt ugyanez a hagyomány a *szíriul beszélő egyházban*, annak irataiban, Biblia-fordításaiban, himnusz-költészetében, az ún. Fülöp-evangéliumban, a Tamás-aktában, a Tamás-evangéliumban mindmáig megőrződött. Itt a Szentlélek nőnemű princípium, így ezen dokumentumok is összességében egy „Atya, Anya és Fiú” Szentháromság-elképzelést sugallnak, ahogyan a monográfia szerzője megállapítja. Az ortodox szír atyák, Szent Aphrahat és Szent Ephrém anyaként, illetőleg utóbbi nőnemű lényként említi a Szentlelket, akinek keblén nyugvó Fiút tejjel táplálja. Ezzel cseng egybe kortársunk, a neves pneumatológus, Hilberath felvetése, melynek értelmében a Szentlélek a hívők édesanyjaként, az egyház anyjaként fogható fel (88–93. o.).

A patrisztika irodalmából kiemelkedő helyet kap Theodorétosz hármasszófia-definíciójának részletes tárgyalása, mint a „fordulat” utáni, tehát női jellegétől megfosztott bölcsesség, ugyanúgy, ahogyan az ágostoni komplex Sapientia-kép (kozmosz voltából fakadóan végső soron a Világlélek<sup>5</sup>), melyet már az aszkézis tüze táplál, a családi közösség illetőleg a férfi–női kapcsolat Istenre történő analóg átvitelének kiiktatása.

Nyugat és Kelet útjainak elágazására az egyetemes zsinatok tételei következményeképp tekintve, a szerző azt a Szentháromság-tan és a Szófia-értelmezés vonatkozásában jelöli meg, eszerint az egytelenség hangsúlyozásával szemben, Fiú és Szentlélek az Atyától ered Palamasz Szent Gergely felfogása nyomán. A nyugati hagyomány konkrét teológiai értelmében vett Szófia/Sapientia eszméje jöllehet zömmel a középkor és újkor egyházművészetének ábrázolásaiban él tovább (Codex Syriacus, a monográfia fedőlapján is látható ún. urschallingi tricephalos. Hildesheimi Missale, Bingeni Hildegard látomása, Grünewald oltárképe, Michelangelónál, az ingolstadti Mária-templom Sapientia-képe, a genti főoltár preegzisztens Szófia-képe) (100–112. o.), a szerző ugyanakkor elengedhetetlennek tartja, hogy kitérjen a skolasztika hagyományára, ahol Aquinói Szent Tamás a Sapientia-erényre emeli, az „okkereső emberi erőfeszítés eredményének” minősítve, fogalmazza meg azon dilemmát, lehetséges-e vajon a nőt a Szentlélek jelképeként tekinteni.

Összességében minden kétségen felül áll, hogy mind hívők, mind érdeklődők, nem kevésbé a teológia és filozófia művelői számára jelentős, alapos kötetet köszönhetünk a szerzőnek, mely remélhetőleg sokakhoz eljut. Nem utolsó sorban számos kultúratörténeti különlegességet is tartogat a

könyv. A tájékozódást nagyban segíthetné név- és fogalommutató beiktatása. Különálló bibliográfia – figyelemmel a lábjegyzetekben megadott forrásokra – csupán a további tájékozódáshoz jelenthetne hasznos kalauzt, érvényes ez jöllehet, ha a szerfelett szerteágazó problémakörre gondolunk. A kötet által felvázolt trinitológia (az „új modell”, melyben a kérdőjel az ősiséget jelzi minden bizonytalansággal), ideértve a szofiológiát is magyar nyelven igencsak gyéren érintett, hozzáférhetetlen anyagot ad közre jóval száz évvel azután, hogy az orosz szofiológia nyomán ez a nyugati (angol, német, francia) szakirodalomban némi felíveléshez, fordulathoz vezetett, egyáltalában kifejeződésére mód nyílhatott. Így a szerző egy némiképpen manapság aktuálisnak is tekinthető, s egy kevésbé ismert problémakört von be egyháziak és laikusok figyelmének körébe, ezzel élesíthet, módosíthat a kereszténységről illetőleg annak történeti alakulásáról rögzült szemléletünkön, annak egyes részletein.

Józsa György Zoltán

#### JEGYZETEK

- 1 Részben az adott témakörben tett közkinccsé Török Endre professzor szerkesztésében válogatásokat a rendszerváltás idején a Vigilia orosz vallásbölcselet írásából, a szofiológiai tárgyú írásokat a kiadvány II. kötetébe helyezve. Ld. *Az orosz vallásbölcselet virágkora. Tolsztojtól Bergyajevig. I–II.* (ford. Baán Ferenc). Budapest, 1988, Vigilia.
- 2 A jeles orosz kutató, N. Bonyeckaja a már Vlagyimir Szolovjov által is különös figyelemmel kezelt tényt, miszerint Oroszországban absztrakt, fogalmi rendszeren nyugvó filozófia nem létezett, úgy kommentálja, miszerint épp ennek hiányát töltötte be a spirituális szofiológia. A filozófiával szemben a szofiológia egyetlen pillanatra sem vesztette el *sine qua non*-ját vagyis spirituális gyökerét, teológiai kiindulási pontját. Ld. H. Бонецкая Русская софиология и антропософия. Вопросы философии, 1995 / 7. sz., pp. 79–97. A kiváló, a Sztálin-korszakban meghurcolt filozófus Loszev az első modern, filozófiai olvasatot adta Szolovjov Isteni Bölcsesség-tanáról, melyben annak spirituális, teológiai aspektusai természetesen alapos vizsgálódás tárgyát képezik: A. C. Лосев Вл. Соловьев Москва, 1983, Мысль; Уб. Страсть к диалектике Москва, 1990, Советский писатель.
- 3 Szolovjov bölcseletével eddig Magyarországon részletesen Dukkon Ágnes, Szilárd Léna, Hajnád Zoltán és Farkas Zoltán foglalkozott, továbbá e recenzió szerzője. Ld. Hajnád Zoltán *Sophia és Logosz* (Akadémiai doktori értekezés), Debrecen, 2002, Kossuth Egyetemi Kiadó kultúrológiai és irodalomtudományi munkáját, Dukkon Á. *Vlagyimir Szolovjov a „szent harmónia” filozófusa*. Vigilia, 2003 / 6. sz., pp. 436–444, Uő. A „mindenegység” *filozófusai: érintkezési pontok Juraj Krizanic (1618–1683) és Vlagyimir Szolovjov eszmerendszerében*. In: Szabó Tünde, Szili Sándor (szerk.) *Történelmi és irodalmi arcképek: Hagomány és megújulás a szláv népek történelmében és kultúrájában VIII.* Szombathely, 2018, Szláv Történeti és Filológiai Társaság, pp. 138–151; Farkas Zoltán *Vlagyimir Szolovjov. Az első rendszeralkotó orosz bölcselet*. Máriabesnyő, 2012, Attraktor. Szolovjovtól ld. még: Vlagyimir Szolovjov *Előadások az Istenemberségről*. Máriabesnyő, 2014, Attraktor.
- 4 Varga Gyöngyi *Az elfátyolozott női arc. Hóseás 11 istenképe*. In: A nő szakralitása. Budapest, 2018, Stella Maris Alapítvány, pp. 41–54.
- 5 Szófia ezen tradicionális aspektusát, elsősorban a 18. századi német filozófia tükrében, annak Böhmére, illetőleg Giordano Brunóra is visszanyúló előzményeire is tekintettel vizsgálja a magyar kutatók közül Vassányi Miklós tekintélyes monográfiájában: Vassányi M. *Anima mundi. The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*. Dordrecht, 2011, Springer Verlag.



# TARTALOM

## A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:  
A gendersről még egyszer ..... 194

## SZÓLJ, URAM!

FABINY TAMÁS:  
Kívuil tágasabb ..... 195

## TANÍTS MINKET, URUNK!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD:  
Régészet és Biblia: az első száz év ..... 196

CSABAI ÁGNES:  
Jezábel halála  
Hnum contra Jahve – az egyiptomi-zsidó  
konfliktus Elephantiné szigetén ..... 204

REPELIK GÁBOR:  
Arám a Népek táblájában (1Móz 10) ..... 218

KODÁCSY TAMÁS – INHOFF MONA:  
Halogatott reménységben ..... 224

KISS JENŐ:  
A csomópont-létezés és velejárói ..... 229

CSEPREGI ANDRÁS:  
Hatalom, erőszak és megváltás  
Walter Wink teológiájában ..... 235

## KITEKINTÉS

*Eucharisztikus tudományos konferencia*

FEKETE KÁROLY:  
Az úrvacsora értéke és jelentősége  
a református teológiában ..... 239

SZEBIK IMRE:  
Az úrvacsoráról szóló teológiai felfogás  
és az úrvacsora gyakorlata  
az evangélikus egyházban ..... 245

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

GULYÁS GERGELY:  
Hit és értelem együtt teremt kultúrát ..... 247

## KÖNYVSZEMLE

*Ökumenikus Könyvest – 2009*

SZATMÁRI GYÖRGYI:  
Simon Tamás László:  
Közéltések az Újszövetséghez ..... 249

E. KÖKÉNYES ZSUZSA:  
Cserbik János – Tonhaizer Tibor:  
Európa Bibliája ..... 250

OROSZ GÁBOR VIKTOR:  
Reformátori iratok új kiadásban ..... 251

JÓZSA GYÖRGY ZOLTÁN:  
Cselényi István Gábor:  
A Szentlélek anyai arca ..... 252

---

*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: 2019. 11. 01.**

---

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásaikat 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](mailto:theolszemle@meot.hu). Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzlése 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.

## A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

### BIBLIÁK

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

#### REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

A/5 • 1520 oldal • nagyméretű, konkordanciával,  
vászonkötés, kék ..... 6900 Ft  
B/6 • 1360 oldal • közepméretű, vászonkötés, kék ..... 4100 Ft

#### ANGOL–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

Good News Translation (TEV 1992) – Revideált új fordítás (RÚF 2014)  
Fr/5 • 736 oldal • műbörkötés ..... 3500 Ft

#### KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908)  
a mai magyar helyesíráshoz igazítva  
126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbör kötés 2800 Ft

### ÚJDONSÁGAINK!

NÉMETH TAMÁS

#### A SZENTHÁROMSÁG-TAN KÁLVIN TEOLÓGIÁJÁBAN

(Kálvin – MRE Doktorok Kollégiuma)  
Kálvin azt a páli elvet követte, hogy „mindent vizsgáljatok meg: a jót tart-  
sátok meg” (1Thessz 5,21). Csak azért pedig, mert az egyház tekintélye  
mögötte áll, nem bizonyos egy tan igazsága, de amikor kiderül, hogy az  
egész Szentírás áll mögötte, akkor igen. Kálvin számára így lett lépésről  
lépésre a Szentháromság-tan, a maga helyén, a reformált keresztyén  
egyház központi tanítása.

B/5 • 276 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

SZÜCS FERENC

#### HITVALLÁSISMERET

(KRE HTK – Kálvin)  
A/5 • 168 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

CRAIG C. HILL

#### KÖZÖTTETEK NE ÍGY LEGYEN!

**Státusz és ambíció Jézus követésében**  
Őszintén szembenézni az elismerésre, elfogadásra, sikerességre való  
törekvéssel keresztyén emberként, vezetőként, lelkészként. Megtalálni a  
helyes utat Isten országának evangéliuma és a közösségi élethez szüksé-  
ges rend, a tisztaság és a szolgálatok, az emberi természetünkből fakadó  
ambíció és a mindenki szolgájává lett Krisztus ismeretében. A szerző  
úgy veszi sorra az Újszövetség mondanivalóját e témákkal kapcsolatban,  
hogy közben végig Jézus követésének gyakorlatát és a mai hétköznapok  
kihívásait tartja szem előtt.

A/5 • 232 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA – PÁNGYÁNSZKY ÁGNES (SZERK.)

**EGYÜTT A HIT ÚTJÁN – Gyülekezetpedagógiai kézikönyv (2. kiadás)**  
B/5 • 400 oldal • kartonált ..... 3300 Ft

KOPPÁNDI BOTOND PÉTER

#### AZ ÚJ HOMILETIKA ÉS AZ AMERIKAI

**PROTESTÁNS PRÉDIKÁLÁS MEGÚJÍTÁSA**  
Az új homiletika azt vallja, hogy az igehirdető lelkész részese a prédikálás  
eseményének, a saját istentapasztalatából fakadó élményeit osztja meg a  
hallgatóságával. A hallgatóság több, mint a prédikáció címzettje: a prédi-  
kálás eseményének főszereplőjévé válik, be kell fejeznie a prédikációt oly  
módon, hogy a saját életére vonatkozó következtetéseket önmaga vonja le.  
B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 3200 Ft

MICHAEL W. GOHEEN

#### KERESZTYÉN MISSZIÓ MA – Bevezetés

B/5 • 432 oldal • keményítáblás ..... 4500 Ft

TIMOTHY KELLER

#### GYÜLEKEZET A KÖZPONTBAN

**Evangéliumi szolgálat a városban**  
(Harmat – Kálvin – Luther)  
B/5 • 528 oldal • kartonált ..... 4900 Ft

### VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK!

JAMES D. G. DUNN

#### KEZDETBEN VOLT AZ EVANGÉLIUM

**Jézus, Pál és az evangéliumok**  
B/5 méret • 240 oldal • kartonált ..... 3400 Ft

PETER STUHLMACHER

#### AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I.

**Alapvetés. Jézustól Pálig**  
B/5 • 408 oldal • keményítáblás ..... 4400 Ft

TOM WRIGHT

#### AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

**Mit mondott Pál apostol valójában?**  
A/5 • 216 oldal • kartonált ..... 2200 Ft

HANULA GERGELY

#### CHRYSOSTOMOS SZENTÍRÁS-MAGYARÁZATA

**A Szentírás értelmezése**  
**a János evangéliumáról elmondott homíliákban**  
B/5 • 236 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

KÁLVIN JÁNOS

**A GALATA, AZ EFEZUSI, A KOLOSSÉ**  
**ÉS A THESSZALONIKAI LEVELEK MAGYARÁZATA I–II.**  
**Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 10/1–2.**

B/5 • 280+288 oldal • műbörkötés ..... 3800 Ft

MARILYNNE ROBINSON

#### A GONDOLKODÁS SZABADSÁGA

**Kálvinista tünődések**  
A/5 • 304 oldal • keményítáblás, védőborítóval ..... 3490 Ft

ALISTER E. McGRATH

#### MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

**A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről**  
Fr/5 • 220 oldal • kartonált ..... 1900 Ft

CZEGLÉDY SÁNDOR

#### JÉZUS, SEGÍTS!

**Válogatott igehirdetések**  
Szerkesztette: Fekete Károly  
**Magyar református igehirdetők 2. kötet**  
A/5 • 196 oldal • kartonált ..... 1600 Ft

HOLGER FINZE-MICHAELSEN

#### SZERETET NÉLKÜL SEMMI VAGYOK

**A szeretet himnusza**  
Gyakorlati biblíamagyarázat  
Fr/5 • 160 oldal • kartonált ..... 1400 Ft

MICHNA KRISZTINA

#### SZOLGÁLAT AZ EGYHÁZ PEREMÉN

**A Magyarországi Református Egyház lelkipáter-kórházlelkési**  
**tevékenységének rendszerszemléletű vizsgálata**  
Az év könyve díj nyertese  
a Magyarországi Református Egyházban 2018-ban  
B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 2900 Ft

L. MOLNÁR ISTVÁN – BALOGHNÉ MAGYAR ERZSÉBET (SZERK.)

#### NÉZZ FEL AZ ÉGRE MÉG EGYSZER!

**Történetek a rácsok mögül**  
A Református Börtönmisszió kiadványa  
168×188 mm • 140 oldal • kartonált ..... 900 Ft

#### COLLEGIUM DOCTORUM

**2019/1. és 2019/2. (15. évfolyam)**  
**Magyar református teológia**  
A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának  
periódikája  
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 lelkészi 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](http://www.kalvinkiado.hu)