

SÁROSPATAKI FÜZETEK

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS:

| | |
|-------------------|---|
| Barnóczki Anita | Tiszáninneni Református Egyházkerület, Sárospatak |
| Bartha Ákos | Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen |
| Busch, Eberhard | Georg-August-Universität Göttingen, Németország |
| Csohány János | Debrecen |
| Enghy Sándor | Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak |
| Győri L. János | Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen |
| Püsök Sarolta | Babes-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár |
| Rácsok Gabriella | Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak |
| Rogerson, John W. | University of Sheffield, Egyesült Királyság |

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Kádár Ferenc

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)

Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)

Petróczi Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)

Enghy Sándor (Sárospatak)

Frank Sawyer (Sárospatak)

Kádár Ferenc (Sárospatak)

Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füstí-Molnár Szilveszter (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDELTE: Füstí-Molnár Szilveszter

BORÍTÓTERV: Rácsok András

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában, Debrecen

ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ: Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel/Fax: +36 47 312 947;

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEM!

| | | |
|--------------------------|--|-----|
| <i>Barnóczki Anita</i> | „Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég, az első és az utolsó.” Meditation on Revelation 22,13 | 7 |
| TANULMÁNYOK | | |
| <i>Busch, Eberhard</i> | Gibt es reale Gründe glücklich zu sein? Van-e valódi okok a boldogságra? | 11 |
| <i>Busch, Eberhard</i> | Die Sendung der ganzen christlichen Gemeinde – Die Erneuerung der christlichen Kirche und das Ende des christlichen Abendlandes A teljes keresztyén közösség kiküldése - A keresztyén egy- házak megújulása a „keresztyén Nyugat alkonyán | 19 |
| <i>Püskök Sarolta</i> | Gyapodni Isten és emberek előtti kedvességben – Hatékony kapcsolatteremtés és ápolás a lelkipásztori és tanári szolgálatban <i>Wachsen im Gefallen bei Gott und den Menschen – Wirksame Bildung und Entwicklung der Beziehungen in der Arbeit der Pfarrer und Religionslehrer</i> | 31 |
| <i>Csobány János</i> | A magyarországi protestáns pátensharc záró szakasza The Final Phase of the Protestant Patent Controversy in Hungary | 45 |
| <i>Győri L. János</i> | Reformátusság és magyar irodalom – különös tekin- tettel Móricz Zsigmond irodalmi munkásságára Calvinism and Hungarian Literature, with Special Attention to the Literary Work of Zsigmond Móricz | 53 |
| <i>Bartha Ákos</i> | Magyarország első Nemzeti Munkatábora – a sárospataki diákok utépítése The first labour camp in Hungary: the road construction by the students from Sárospatak | 59 |
| <i>Engby Sándor</i> | Zofóniás apokalipszisének elemzése és értelmezése Die Analyse und Deutung der Apokalypse von Zefanja | 81 |
| <i>Rogerson, John W.</i> | Sajátos ószövetségi teológia – Kulturális emlékezet, kommunikáció és embernek lenni | 101 |
| REZENZIÓ | | |
| <i>Rácsok Gabriella</i> | Reframing Theology and Film: New Focus for an Emerging Discipline | 113 |

OKTASS,
HOGY ÉLJEK!



BARNÓCZKI ANITA

„ ÉN VAGYOK AZ ALFA ÉS AZ ÓMEGA, A KEZDET ÉS
A VÉG, AZ ELSŐ ÉS UTOLSÓ.”
(JEL 22,13)

Ha azt halljuk: „élj a mának”, egy régi és keresztyének számára nem túl kedves életmód jut eszünkbe. Olyan embert látunk magunk előtt, aki megragad minden alkalmat arra, hogy neki jobb legyen, élvezzi az életet, már-már hedonista. Ez azonban nem ilyen egyszerű, hiszen más síkon is érvényesül ez az elv, mely nehezebben észrevehető, de nincs kevésbé távol az igei „normális-tól”. Egyszerűen a ma fogságába zár világunk. Múltunk egy-egy részlete érdekes: fényképek, felvételek, emlékek, arcok, események, illatok – de csak ha van rá időnk. Egy-egy pillanat, inkább csak a „bezzegeg” szintjén. A visszavágyás szintjén. Vagy közösségivé tágítva a nemzeti büszkeséghez vagy búsongáshoz kapcsoltan, mintegy kibúvási kísérletként a ma bilincsei közül. Másik oldalról azért is a mában élünk, mert a jövő bizonytalan, szorongással tölt el. A távoli jövő a tönkretett Földdel, kimerülő energiaforrásokkal, a közelebbi jövő a gyermekeink és unokáink sorsával, akiknek nem lesz könnyebb, a jövő hét a maga rettentő feladataival, vagy akár a holnap a kenyér gondjával. Jelen-zárvány lett életünk.

Az isteni jelen mást kínál. Ha Ő a kezdet és a vég, mely létteli jelené teszi létünket, akkor múltunk támasz lehet, örömeivel és bukásaival, hiszen megerősítően emlékeztet arra, hogy mindeddig megsegített, idáig elhozott: nem hagyott magunkra Istenünk. Mindennek értelme volt, még az akkori jelenben tragikus eseményeknek, legrosszabb döntéseinknek is. Előre segítő tapasztalat lesz a múlt, mely ilyenformán építő része jelenünknek. A jövő is része lesz a jelennek, mely elől nem menekülnünk kell. Nem is menekülhetnénk, hisz hová futhatnánk Őelőle? Márpedig Ő jön el újra – az általunk nem ismert jövőben, de mégoly biztosan. A holnap pedig nem aggodalom, hisz Ő mondta, az örök Jelen, hogy ne aggodalmaskodjatok a holnap felől, mert gondoskodik rólatok, Aki veletek van minden napon a világ végezetéig.

Ő előbb volt mindennél, minden Őáltala áll fenn. Kezdet tehát. Mint ahogy emberkénti eredeti bukásunk után Ő az, aki legyőzve a halált első zsengeje lett a feltámadásnak is. Ő a teremtett létünk kezdete, és megváltott létünk kezdete. Keresztyén létünk jócselekedeteinek kezdete, amikor alkalmat készít, és munkálja bennünk az akarást és a cselekvést. És olykor megadatik, hogy Ő legyen a vége, a célja gondolatunknak, mozdulatunknak, szavunknak, tettünknek, tervezésünknek, hogy bűvösen én-központú jelen-zárvány létünk az örök jelen adott földi időben megélt része lehessen. Ő az, aki elkezdte bennünk a jót, és végig is vezet, egész a célig, ahol a számunkra elkészített helyen színről-színre látva éljük majd a boldog, örök jelent.

Kezdet és vég együtt Őbenne a mostban. Erre emlékeztethet bennünket a decemberi idő. Földi időnk egy rövid hónapja. A várakozás, a készülődés, mely kultúránkból fakadóan egy plusz üzenetet is hordoz. Vége egy évnek, mely nekünk fontos, mert lehetőséget ad az átgondolásra, értékelésre, miközben kezdetet, születést ünneplünk. Annak születését, Aki miértünk üresítette meg magát, és testet öltve jött közel, időbe, idők közé, „szakaszba” zárva, hogy elhozza Isten országának örök jelenét nekünk. Kezdet ünneplése, év vége ünneplése. Új év, és új kezdet ünneplése. Számunkra felfoghatatlan, ahogyan Ő kezdet, és ahogyan Ő vég. De megfoghatóvá teszi képpé merevített pillanatokban megélt életünkben, hogy e kettő összetartozik. Egyszerre kezdet és egyszerre vég. Jelen. Jézus Krisztus.

TANULMÁNYOK



GIBT ES REALE GRÜNDE GLÜCKLICH ZU SEIN?¹

Dieses Thema ist mir vorgegeben worden. Ich kenne nicht den Hintergrund, auf dem mir die Frage des Themas gestellt worden ist. Das Einzige, was ich weiß, ist, dass Frank Sawyer mir den Satz Augustins schrieb: „Es gibt keinen anderen Grund, ein Philosoph zu sein, als der, um glücklich zu sein oder zu werden.“ Es ist natürlich klar, dass die Frage verschieden gestellt werden kann – etwa von jemandem, der in Afrika oder in Europa wohnte, oder von einem, dem es gut geht, oder einem, der schwer zu leiden hat. Und auch das ist klar, dass die Frage verschiedenen beantwortet werden kann – etwa von jemandem, der ein erfolgreicher Kaufmann, oder von einem, der arbeitslos ist, oder von einem, der einer anderen geistigen oder religiösen Lebensauffassung anhängt. Aber ich gehe nun davon aus, dass mir diese Frage als einem christlichen Theologen und Glied der christlichen Kirche gestellt ist und dass ich als ein solcher darauf zu antworten habe. Als ein Christ kann ich gleich antworten: Glücklich zu sein im Sinne der griechischen *eudaimonia*, das heißt “Glück zu haben”, ist ein der Bibel fremdes Wort und kommt in ihr nicht vor. Und das hat einen tiefen Grund. In der Wirklichkeit gibt es reale Gründe, glücklich zu sein. Diese Gründe sind stärker als alle Gegenargumente. Diese Gründe sind so gut und stark, dass dadurch zugleich auch klargestellt werden, was ohne Weiteres so klar gar nicht ist – nämlich was es denn überhaupt bedeutet, glücklich zu sein. Es bedeutet, fröhlich zu sein. Wenn ich das als christlicher Theologe zeigen will, so heißt das: ich kann das nur, indem ich auf Gott hinweise, auf den Gott, der sich in Jesus Christus mit uns verbündet hat und der uns sein Wort und seine Gnade aufschließt durch den Heiligen Geist. Ich kann das nur, indem ich mit Ihnen nachdenklich höre auf das, was uns in der Heiligen Schrift gesagt wird. Und so will ich nun versuchen, auf die Frage einzugehen: „Gibt es reale Gründe glücklich zu sein?“

1. Der eine reale Grund

Jawohl, und wenn es sonst keine reale Gründe gäbe, aber das ist auf alle Fälle und unter allen Umständen der eine reale Grund, glücklich zu sein. So wie es in einem deutschen Kirchenlied heißt: „Und wenn alles bricht, Gott verlässt uns nicht.“ Und wenn alles bricht, auch die sonstigen Gründe, glücklich zu sein, sogar wenn mein Glaube an Gott schwankt und schrumpft, Gott verlässt uns nicht. Und wenn

¹ Vortrag in Sárospatak, am 4. Oktober 2010

sich uns scheinbar unbewegliche, unüberwindliche Felsklötze in den Weg legen, so dass es kein Weiterkommen mehr zu geben scheint, Gott verlässt uns nicht. Wenn uns das einmal aufgeht, dann verstehen wir, dass das Wort Gottes Evangelium ist, d.h. *Frohbotschaft*. Dann begreifen wir, dass wir dadurch dazu eingeladen sind, wie es Paulus sagt in Römer 15,10: „*Freut euch* ihr Heiden mit seinem Volk!“ Oder wie es in Psalm 96,11f geradezu überschwänglich heißt: „Der Himmel freue sich, und die Erde sei fröhlich; das Meer brause und was darinnen ist, das Feld sei fröhlich und alles was darauf ist; und lasset rühmen alle Bäume im Walde vor dem Herrn.“ Warum diese Freude? Was ist das Eine, das verlässlich und beständig Freude begründet? Sie ist begründet in dem, was Gott an seinen Menschen tut, darin, dass er sich ihnen zuwendet, dass er ihnen Halt und Hilfe ist. In Psalm 73,28 heißt es: „Das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte.“ Aber das ist so zu verstehen, wie es dort zuvor gesagt wird: Ich halte mich an Gott, weil *Er mich* hält (V. 23). Also, ich darf mich freuen, weil er mich erfreut. Damit wird aufgedeckt: Der Grund dafür, fröhlich zu sein, liegt nicht in mir. Der Genfer Reformator Johannes Calvin schreibt einmal (Inst. IV 16,32): „Gott übernimmt uns gegenüber die Rolle eines ganz fürsorglichen Hausvaters, ... müssen wir da nicht nach Davids Beispiel von ganzem Herzen frohlocken?“ Die Freude hat ihr Fundament nicht in mir. Sie hängt nicht ab von unserer Stimmung und unserer sogenannten guten Laune, um dann zu verschwinden, wenn wir schlecht gelaunt sind. Gott, der uns freundlich zugewandte Gott, *macht* uns Freude. Und das macht uns fröhlich.

Wir können von hier aus auf eine Linie von biblischen Aussagen blicken, die anscheinend anders reden. Sie reden von Kindern Gottes, denen es gar nicht erfreulich geht – Menschen, die gar nicht glücklich dran sind, sondern die traurig, bekümmert, sorgenvoll ihre Tage zubringen, Menschen, die zu klagen haben, die seufzen, die weinen, Menschen, die nicht sagen können, dass Gott ihnen das Schwere abnimmt, sondern mit Psalm 68,20. sagen: „Gott legt uns eine Last auf...“ Die Fortsetzung heißt wohl: „aber er hilft uns auch“. Doch die Last besteht wohl nicht zuletzt darin, dass diese Hilfe lange auf sich warten lässt. In Lukas 6,21 steht der wunderliche Satz: „Selig seid ihr, die ihr weint.“ Sage das einmal jemand einer Frau oder einem Mann, die herzzerbrechend Tränen vergießen. Aber Jesus sagt das. Und Jesus *kann* das sagen. Denn er sagt zwar: „Ihr werdet lachen“, aber er vertröstet damit nicht auf einen St. Nimmerleinstag. Er sagt auch nicht, dass Tränen und Traurigkeit eine Glückseligkeit sind. Sondern das sagt er: Sie können von Glück sagen, weil sie selbst noch im Dunkel und auf ihrem schweren Weg nicht allein, nicht gottverlassen sind, weil er vielmehr mit ihnen ist und mit ihnen unterwegs. Es „wandert mit uns allen der Stern der Gotteshuld“, wie es der in den Tod gedrängte Dichter Jochen Klepper gesagt hat. Gottes Kinder können wohl in Trübsal fallen. Aber sie können nicht aus Gottes Hand fallen. Darum „seid ihr selig“, auch wenn ihr weint. Darum werdet ihr eines Tages auch noch sehen, was ihr jetzt nur glauben könnt: dass ihr auf alle Fälle in besten Händen seid. Und ihr werdet es so sehen, dass ihr, die ihr jetzt weint, vor Freude lachen werdet. In der Hoffnung darauf und in der Vorfreude darauf könnt ihr jetzt den Schmerz aushalten und ertragen. Und das im Unterschied zu denen, die ohne ihn und abgesehen von ihm ihren Weg wollten, die sich selbst genug waren und vergnügt haben auf

Kosten seiner Botschaft und seiner Verbundenheit mit den Elenden. Wir beginnen jetzt wohl zu verstehen, was überhaupt glücklich heißt. Es ist die Freude daran, dass wir in der Gemeinschaft und Gegenwart des erhöhten Herrn und Heilands der Welt leben dürfen.

Wir haben in diesem Licht das aufzugreifen und zu beherzigen, wozu uns Paulus ermuntert in Philipper 4,4: „Freut euch in dem Herrn allezeit. Und noch einmal sage ich: Freut euch!“ Ich unterstreiche das Wort „*allezeit*“. Ist das denn wirklich möglich? Auch nur im täglichen Arbeitsstress mit seinen Spannungen, ein Leben, das normalerweise alle unsere Sinn absorbiert. Und ist das erst recht möglich in den dunklen Stunden und Tagen und Jahren des Lebens: Freut euch allezeit und also auch dann? Dieser Aufruf ist nur dann kein nonsense, wenn wir uns von Calvin belehren lassen: „Es wird von uns keine Freudigkeit gefordert, die jedes Empfinden der Bitterkeit und des Schmerzens aufhebt ... Wäre die Armut nicht hart, die Krankheit nicht schmerzvoll, die Schmach nicht peinigend, der Tod nicht schrecklich – was wäre es dann für eine Tapferkeit und Geduld, wenn uns das alles nichts ausmachen würde. (Nein,) alle diese Nöte quälen natürlich unser aller Herz mit der ihnen innewohnenden Bitterkeit.“ Jedoch, „seine (des Christenmenschen) Freudigkeit leuchtet daraus hervor, dass er, wenn ihn Traurigkeit und Kummer verwundet, doch in geistlichem Trost Ruhe findet.“ (Inst. III 8,8). Und wie findet er solchen Trost, so dass es mit Recht heißen kann: freut euch *allezeit*? Der Schlüssel dazu liegt in den drei Worten: *In dem Herrn!* Freut euch in ihm allezeit! Diese Freude hängt ganz und gar an ihm, von dem es im folgenden Bibelvers heißt: „Der Herr ist *nahe!*“ Er ist nicht weit weg, er steht vor der Tür, keine Handbreit von uns entfernt. Wir wären verloren, wenn er uns verlassen hätte. Er hat es nicht; so sind wir gerettet. Die allerletzten Worte, die der Basler Theologe Karl Barth in seinem Leben gesprochen hat, sind die Sätze, die er noch am späten Abend vor seinem Tod am Telefon seinem alten Freund Eduard Thurneysen zusprach: „Lass nur ja nie die Ohren hängen. Denn ‚es wird regiert‘“!

2. Eine merkwürdige Situation

Blicken wir von dem jetzt Ausgeführten her nun auf unsere heutige Zeit und Welt! Ich beschreibe das aus der Sicht meiner deutschen Erfahrung, aber vermute, dass dies hierzulande ähnlich zugeht. Da herrscht weithin ein merkwürdiges Missverhältnis. Auf der einen Seite wird man in den täglichen Nachrichten, namentlich im Fernsehen, förmlich überflutet von Schreckensmeldungen. Da hört man von Mord noch und noch, vom Raub eines Kindes. Da wird man konfrontiert mit Bericht über schlimme Autounfälle und Flugzeugabstürze. Man wird Augenzeuge von wilden Stürmen im Fernen Osten. Und man vernimmt: dort herrscht eine katastrophale Dürre, weil es lange nicht geregnet und Menschen nun verdursten, und dort herrscht eine katastrophale Wasserflut vom Ausmaß der biblischen Sintflut, und dort wütet eine alles verzehrende Feuersbrunst, und dort fließen Unmengen von Öl ins Meer und töten Unmengen von Meerestieren. Und wer von all diesen Nachrichten immer noch nicht genug hat, der kann gleich anschließend noch einen Kriminalfilm sehen. Verschiedene Sender haben dazu Gruseliges die Fülle im Programm. Aber wo das Leben einigermäßen gut und unfallfrei verläuft, da schaut die

Kamera nicht hin. Warum blickt sie vor allem dorthin, wo die Sparte „Unfälle und Verbrechen“ zu füllen ist? Haben die Zuschauer – und Millionen sind da nichts als Gaffer – haben die denn eine Lust dazu? Vielleicht! Aber es versetzt doch auch so Viele dann in Angst und Schrecken. Und sie meinen zuletzt, all das Üble sei das Normale. Dann fühlen sie sich nicht mehr sicher in ihren vier Wänden und sperren sich hinter immer raffinierteren Sicherheitsschlössern ein. Wie verhält sich denn dazu das, was wir über Glücklichkeit gehört haben?

Aber nun gibt es daneben auch noch eine andere Welt, und man kann wohl darüber rätseln, wie sich diese andere zu der ersten Welt verhält. Es ist die Welt der Reklame, die einem in erstaunlichen Mengen ins Haus gebracht wird, auch wenn man an den Briefkasten schreibt: Bitte verschont uns! Auf diesen Reklamepapieren sieht man eine Fülle von flotten, fröhlichen Damen, die alle glücklich zu sein scheinen, weil sie irgendetwas gekauft haben. Und hierher gehört noch mehr die Welt der Illustrierten, die einem in unheimlich riesiger Auswahl z.B. in den Lebensmittel-Läden angeboten und anscheinend auch gekauft werden, oder die im Wartezimmer der Ärzte liegen, um die Wartezeit der Patienten zu verkürzen. In aller Regel sind auf dem Cover hübsche Frauengesichter zu sehen, die man sich aber nicht einprägen kann, weil alle Gesichter ungefähr gleich aussehen. Alle tüchtig geschminkt und mehr oder weniger leicht bekleidet. Und alle lächeln einen an. Und besonders die, die zu einer Fürstenfamilie gehören. Aber warum lächeln sie? Ist das die happiness, nach der in dem mir vorgelegten Thema gefragt wird? Haben sie reale Gründe glücklich zu sein? Und wen von den Käufern solcher Illustrierten stiften sie eigentlich an, auch zu lächeln? Man gehört ja nicht dazu zu dieser Glamour-Welt! Wenn man einmal näher darüber nachdenkt, muss man wohl zugeben, dass in diesen Bildern des Lächelns eine Scheinwelt gezeigt wird, eine Pseudo-Realität, die mit unserer sonstigen Welt der Arbeit und der Sorgen nichts zu tun; sie übertüncht sie nur und lenkt nur ein wenig davon ab. Wie verhält sich diese Welt des schönen Scheins also denn zu der anderen Welt der Schreckensnachrichten in den Medien?

Doch ist nun diesen Fragen noch ein weiterer Gedanke hinzuzufügen. Die Frage ist, ob es *reale* Gründe gibt, happy zu sein. Die Welt des schönen Scheins gaukelt einem ja nur vor, es gebe solche Gründe für echte, haltbare happiness. Selbst wenn die Gestalten in jener glamour-Welt wirklich glücklich wären – was wir einmal dahingestellt sein lassen –, aber damit ist ja den Zahllosen, die nicht happy sind, nur eine Droge verabreicht, die ein bisschen die Traurigkeit vergessen lässt, die sie jedoch nicht überwindet. Man darf wohl sagen, dass Vergessenkönnen auch eine heilsames Geschenk sein kann. Aber es ist immerhin ein tiefer Unterschied zwischen Vergessenkönnen und Verdrängen. Beim Vergessenkönnen hört ein Arges auf, einen zu belästigen. Beim Verdrängen wird es nur im Unterbewusstsein deponiert; und das ist dann doch noch da in einem und wirkt heimlich-unheimlich auf ihn und seine Gedanken und Absichten. Vergessenkönnen lebt vom Geheimnis der Vergebung, Verdrängung ist überschattet von unvergebener Sünde. Und wie ist das mit den Schreckensnachrichten? Es steckt doch auch in ihnen zumindest die Gefahr, dass sie ablenken von viel größeren Unheilsgeschehnissen. Unsere Sinne und Gefühle sind etwa konzentriert auf einen

Autounfall, aber es kommen uns nicht die Tausende in den Sinn, die täglich in Afrika an Hunger oder Aids sterben. Oder wir sind betrübt von einer Untat 800 Kilometer von uns entfernt, wovon das TV berichtet, aber wir wissen nicht einmal etwas vom Herzeleid unserer Nachbarin. Oder wir sehen groß die Fehler Anderer, aber die eigenen sehen wir nicht. Die Schweizer – ich komme von diesem Land – haben nach dem 2. Weltkrieg groß die Sünden ihrer deutschen Nachbarn angeklagt, aber sie haben dabei davon abgesehen, wie sehr sie selber das Naziregime unterstützt haben. Oder die Ungarn haben 1944 große Angst vor den Russen gehabt, aber der Vernichtung von eine Million Juden meist nur zugesehen usw. Und ich frage: Muss der Mensch nicht in eine nur scheinbare happiness flüchten, solange er nicht wahrnimmt, dass es für so viele real reasons gibt to be unhappy? Und muss er nicht solange blind sein für the real happiness?

3. Boten der wirklichen Fröhlichkeit

Ich sagte in der ersten Gedankenreihe, dass es in jedem Fall *einen* festen Grund zur Fröhlichkeit gibt, und das ist die Verbindung Gottes mit uns. Das macht uns auf alle Fälle fröhlich, selbst wenn es sonst nichts zu lachen gibt, ja, selbst wenn wir das nur unter Tränen erkennen könnten, selbst wenn wir Buße zu tun haben für unsere Verkehrtheit. Und wer auch nur etwas davon gemerkt hat, der ist dann bereit, ein Bote der real happiness zu sein mitten unter seinen traurigen oder falsch belustigten oder blinden Mitmenschen. Ein solcher Bote zu sein heisst zuert selber ein fröhlicher Mensch zu sein. Ein solcher Mensch lässt sich nicht schnell aus der Ruhe bringen. Oder wie schon gesagt, er lässt nicht die Ohren hängen, weil er sich daran hält „es wird regiert“. Wenn Andere den Mut und die Hoffnung verlieren, so weiß er oder sie, dass wir vielmehr guten Grund haben, trotzdem zu hoffen und beherzt zu sein. Wenn Andere die Nerven verlieren, so kann er gleichwohl ein fröhliches Gesicht haben. Wenn Andere über ihr Nebenmenschen den Stab brechen, so sucht er doch „ihn zu entschuldigen, Gutes von ihm zu reden und alles zum Besten zu kehren“, wie Martin Luther zum Gebot sagt, die Wahrheit zu sagen. Er oder sie lernt dabei von der schönen Jesugeschichte, die aus alter Zeit überliefert ist, aber nicht in der Bibel steht: Jesus begegnete einem alten Hund. Jesu Jünger schimpften: „welch ein schreckliches Tier“, aber er sagte: „Welch schöne Augen hat der Hund!“ Eine alte Frau in der Schweiz, die einst im Haus Karl Barths als Haushaltshilfe arbeitete, erzählte mir: Als er einmal in großer Bedrängnis war, sagte er lachend: „Wir sind alle wie in einem Schiff, das schwankt und wackelt, aber es geht es geht vorwärts!“ Er war so voller Vertrauen. Alle Christen dürfen in solchem Vertrauen fröhlich and glücklich sein.

Boten der Freude sind nun weiter Menschen, die offene Augen und Ohren und offene Herzen haben, mit denen sie wieder und wieder entdecken, wie ihnen auch auf Erden unvermutet Freude *gemacht* und *geschenkt* wird. Vielleicht sind es kleine Freuden. Aber wer die kleinen Freuden nicht ehrt, ist der großen nicht wert. Karl Barth schreibt dazu einmal: „Man kann an der *Natur* und man kann im Verkehr mit dem *Menschen* Freuden erleben, und es stimmt etwas nicht, wenn Jemand entweder für beide oder, sei es für die Natur, sei es für die Menschen blind und taub ist, oder wenn er sich auf der Suche nach Freude vielleicht abwechselnd auf

der Flucht vor der Natur in die Gesellschaft der Menschen oder umgekehrt auf der Flucht vor den bösen Leuten zu der angeblich reinen Natur befindet. Wie denn überhaupt alle auf solcher Flucht gesuchten und vermeintlich erhaschten Freuden etwas tief Verdächtiges haben und zu wirklichen Freuden schwerlich werden dürfen.“ (KD III 74,435). Soweit Karl Barth. Und ich unterstreiche noch einmal: Solche wirklichen Freuden kann man eigentlich nicht machen, sondern kann nur offen dafür sein, dass sie einem gemacht *werden*. Und ich denke überdies, dass wir unsrerseits nicht Freude machen können, wenn wir solche Offenheit nicht haben für Freuden, die uns gemacht werden. Was uns da geschenkt wird, ist jedes Mal aufs Neue eine wunderbare Überraschung. Es ist eine Überraschung, wenn uns inmitten von sonstigem Dunkel oder Grau, inmitten von Gleichgültigkeit oder auch Widerstand auf einmal ein schönes, erfreuliches Licht leuchtet. Ich meine ein solches Licht, in dem es sich ganz von selbst verbietet, ein unfroher Mensch zu sein.

Boten der Freude, so ist nun schließlich zu sagen, sind Menschen, die auch ihrerseits Freude machen. Dass ich das zuletzt erwähne, bedeutet keinesfalls, dass das fehlen kann oder auch nur weniger wichtig ist. Vielmehr ist es so: Wenn es tatsächlich einen guten Grund gibt, happy zu sein, so ist die Probe auf die Richtigkeit dieser Aussage die Bereitschaft von Menschen, jetzt ihrerseits Anderen Freude zu machen. Glück für sich macht nicht glücklich. Freude haben wir selbst nur, wenn wir Anderen Freude machen – Anderen nämlich zuerst solchen, die in einem freudlosen Schicksal leiden. Und zwar Anderen Freude, indem wir ihnen das tun, was *sie* freut, und nicht das, was uns freut, indem wir uns sozusagen von den Anderen her fragen, was ihnen gefällt. Manchmal können ja sogar kleine Freuden Andere groß beglücken, während teure Geschenke sie leer lassen. So oder so dürfen wir beim Freudemachen kein Mühe scheuen. Und so oder so, in der rechten Freude wird es so gehen, wie es im Gleichnis vom Verlorenen Sohn erzählt wird. Als er wieder heimkehrt, ruft der Vater zu seinen Freunden und Nachbarn: Freut euch *mit mir!* (Lk 15,6) Rechte Freude kann also gar nicht Schadenfreude sein. Sie kann überhaupt nicht Freude auf Kosten und zu Lasten von Mitmenschen sein. Rechte Freude besteht nicht darin, über Andere zu lachen, sie auszulachen. Sie besteht darin, ansteckend zu lachen, so dass auch sie fröhlich werden. Um noch einmal Karl Barth zu zitieren: „Es gibt einen ganzen Ozean von angebotlicher Lust, die uns nur schon darum unmöglich wirklich lustig sein kann, weil man dabei allerlei Anderen zu viel Unlust bereitet und also selber zu unmenschlich denkt ... und handelt, als dass man eine ... ernstliche Erholung auch nur seines eigenen Lebensgefühls davon erwarten könnte.“ (436) Soweit das Zitat. Rechte Freude kann und darf nicht Andere ausschließen, geschweige verletzen und kränken. Rechte Freude soll auch zu deren Gunsten und ihrem Vergnügen fröhlich sein.

Kurz, um zum Schluss zu kommen: In dem nun umschriebenen Sinn sage ich Ja zu der mir vorgelegten Frage „Are there real reasons to be happy?“!

VAN-E VALÓDI OKUNK A BOLDOGSÁGRA?²

A kérdést sokféleképpen fel lehet tenni, nem mindegy, hogy egy afrikai vagy egy európai, egy egészséges vagy egy beteg ember teszi fel. Ugyanígy a kérdésre többféle választ is lehet adni. Más választ adna egy sikeres üzletember, mint egy munkanélküli, mint ahogyan az is számít, hogy milyen intellektuális vagy vallási életszemlélettel rendelkezik a választ adó férfi vagy éppen nő. A kérdésre a szerző keresztyén teológusként és keresztyén egyháztagnaként keresi a választ. Éppen ezért számára a boldogság nem egyezhet meg a görög *eudaimonia* fogalmával.

Bármilyen történések és körülmények között léteznie kell *egy valódi oknak* a boldogságra, még akkor is, ha attól az egy októl eltekintve nem beszélhetünk *valós* okokról. Nekünk is szól a meghívás, ahogyan azt Pál a Róm 15,10-ben mondja: „Örüljete, népek, az ő népével együtt!” Vagy ahogyan a 96. zsoltár 11. és következő versei szinte áradozva mondják: „Örüljön az ég, örvendezzen a föld, zúgjon a tenger a benne levőkkel! Ujjongjon a mező, és minden, ami rajta van! Ujjongnak majd az erdő fái mind az ÚR előtt...” Miért ez az öröm? Mi az az egyetlen ok, ami megbízhatóan és tartósan megveti az öröm és a boldogság alapjait? Ez az alap abban található, amit Isten tesz az emberért. Azt olvassuk a Zsoltárok 73,28-ban: „De nekem olyan jó Isten közelsége! Uramat, az Urat tartom oltalmamnak.” Ezt úgy kell értenünk, ahogyan az néhány verssel korábban található: boldog vagyok, „mert te fogod jobb kezemet.” (23.v.) Ez azt jelenti, hogy boldog vagyok, mert Isten tesz boldoggá, örömöm van, mert Isten örvendeztet meg. A boldogság alapja és hivatkozási pontja tehát nem az emberben van.

A Lukács 6,21-ben ezt a furcsa mondatot olvassuk: „Boldogok vagytok, akik most sírtok.” Vajon szívesen mondanánk ezt egy szívbemarkolóan zokogó aszszonynak vagy férfinak? Jézus meri ezt mondani. Jézus *képes* ezt mondani. Így folytatja a mondatot: „...mert nevetni fogtok”. Itt nem sohanapján reménységgel álltatja ezeket az embereket. Nem is dialektikus filozófus módjára magyarázza meg azt, hogy a könnyek és a szomorúság valójában egyfajta boldogság. „Isten jóakarátának csillaga együtt jön mindannyiunkkal” – írta Jochen Klepper Berlinben, akit a náci később halálba küldtek. Isten gyermekei kerülhetnek bajba és szorongatott helyzetbe, de nem eshetnek ki Isten kezéből. Ebben az értelemben igaz az, hogy „boldogok vagytok” még akkor is, ha sírtok. Egy napon majd *meglátjuk* azt, amit most csak *hinni* tudunk – azt az igazságot, hogy Ő a legjobbat akarja nekünk. Ennek fényében kell elsajátítanunk azt, amire Pál biztat bennünket a Filippi 4,4-ben: „Örüljete az Úrban mindenkor. Ismét mondom: örüljete!” Húzzuk alá a „*mindenkor*” szót! Valóban lehetséges ez? Csak akkor nem tűnik képtelenségnek ez a kérés, ha megfogadjuk Kálvin tanítását: „De nem oly jó kedvet kívánnak tőlünk, mely a keserűségnek és fájdalomnak minden érzését megszünteti. [...] Ha nem volna a szegénységben semmi nehézség, a betegségben semmi gyötrellem, a megaláztatásban semmi fájdalom, és a halálban semmi borzalom, akkor ugyan miféle bátorság, vagy önmegettartóztatás kellene ahhoz, hogy ezekkel semmit sem törőd-

² A Sárospataki Református Teológiai Akadémián 2010. október 4-én rendezett lelkésztovábbképző napon elhangzott előadás rövid összefoglalása.

jünk? [Semmilyen.] [...] a főntebbieknek bármelyike is veleszületett keserűségével mindannyiunknak lelkét természetszerűleg mardossa. [...] abból tűnik ki [a keresztyén ember] vidámsága [és boldogsága], ha a szomorúság és fájdalom által megsebesítve, megnyugszik az Istentől eredő lelki vigasztalásban.” (*Institutio* III.8.viii.)

Hogyan talál a keresztyén ember ilyen vigasztalást, hogy aztán elmondhassa magáról, *mindenkor* örül? A titok nyitja a következő két szóban van: „az Úrban”. Az öröm és a boldogság teljes mértékben Őbenne van, akiről a Szentírás azt mondja: „az Úr közel”. Ő közelebb van hozzánk, mint gondolnánk. Karl Barth halála előtti utolsó éjszaka ezekkel a szavakkal hívta fel barátját, Eduard Thurneysent: „Fel a fejjel! Ne aggódj! Ő uralkodik!”

Jelen *helyzetünket furcsa aránytalanság* jellemzi. A média egyrészt tragédiák, szerencsétlenségek, katasztrófák, kegyetlenségek borzalmas híreivel áraszt el, másrészt reklámjaival egy teljesen másik világot tár elénk: a csillogás és ragyogás álomvilágát, mely inkább álvalóság, semmi köze sincs a hétköznapi világ megélt valóságához. Mi köze a két világnak egymáshoz? A csillogás álomvilága azzal álltat, hogy megadhatja a boldogság valódi és szilárd alapjait. Azonban csak ideig-óráig képes velünk elfeledtetni a szomorúságot, valójában képtelen azt legyőzni. A felejtés időnként lehet üdvös ajándék. Nagy különbség van azonban a felejtés és az elfojtás között. A felejtési tudás képessége a megbocsátásban rejlik. Az elfojtást mindig beárnyékolja a meg nem bocsátott bűnök ténye.

Az az ember, aki csak egy kicsit is felismeri, hogy a boldogság egyetlen valódi oka Isten velünk való kegyelmes kapcsolatában található, az válhat ennek a boldogságnak a *hírnökévé*. Az ilyen ember tartja magát ahhoz az igazsághoz, hogy „Ő uralkodik!” Az ilyen ember tud reménykedni és bízni akkor is, amikor mások reménytelenek és kétségbeesettek. Az ilyen ember képes arra, hogy a sokak által elítélendő felebarátot inkább mentse, jót mondjon róla, és mindent javára fordítson (Luther). A boldogság hírnökei nyitott szemmel, nyitott füllel és nyitott szívvel járnak-kelnek, hogy felismerjék, ebben a földi életben is találhatnak örömet és boldogságot. Ez többnyire váratlanul éri az embert. Megengedett, hogy örömet találjunk a *természetben* és az emberi *kapcsolatokban*. Baj van ott, ha valaki vak ezeknek a meglátására és süket ezeknek a meghallására (Barth, KD III/4). A boldogság hírnökei képesek másokat is boldoggá tenni. A magunknak megtartott boldogság nem boldogság. Csak akkor lehetünk boldogok, ha felebarátunk boldogságát is akarjuk. Úgy tehetjük a másikat boldoggá, ha azt tesszük, ami *őt* teszi boldoggá, nem pedig *nekünk* esik jól. Ebben nem lehetünk kényelmesek. A helyes öröm azt a képességet jelenti, hogy nevetésünkkel – jó értelemben – másokat is meg tudunk fertőzni, azaz ők is boldoggá válnak. Az igazi boldogság nem zárhatja ki a másik embert, nem bánthatja és nem botránkoztathatja meg őt. Az igazi boldogságnak keresnie és akarnia kell a másik ember boldogságát és örömét.

DIE SENDUNG DER GANZEN CHRISTLICHEN GEMEINDE – DIE ERNEUERUNG DER CHRISTLICHEN KIRCHE UND DAS ENDE DES CHRISTLICHEN ABENDLANDES

Im Jahr 1914 veröffentlichte der jüdische Theologe Franz Rosenzweig einen aufregenden Vortrag unter dem Titel: „Atheistische Theologie“. Darin erklärte er, die religionistische Theologie sei in Wahrheit atheistisch. Die Kritik wandte sich gegen die damalige protestantische *und* jüdische Theologie. *Dort* werde der Christus zu einem bloßen Menschen gemacht, unter Absehung von dem Dogma „wahrer Gott wahrer Mensch“, mit dessen Preisgabe das Christentum sich selbst auflöse, und *hier* werde Israel zu einem völkischen Wesen abstrahiert, unter Absehung von seinem Gott und dessen Erwählung. Beide Mal werde das bloß Menschliche vergottet. „Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint beseitigt; der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht.“ Der „Kampf zwischen übermenschlicher Offenbarung und menschlicher Unbereitschaft [ist hier] ins Innermenschliche übersetzt“, in eine immanente "Gegensätzlichkeit im Menschlichen selbst." Und Rosenzweig schließt: Die „Theologie mag wissenschaftlich sein, wie sie will und kann: um den Gedanken der Offenbarung kommt sie nicht herum.“(172, 176f.) Darin sieht er Judentum und Christentum beisammen. Ihr Unterschied sei, dass das Judentum über die heidenkritische Erkenntnis von der Differenz zwischen Gott und Mensch zu wachen habe. Hingegen hat die Christenheit die Aufgabe der Mission unter den Heidenvölkern, um ihnen den ihnen unbekanntem wahren Gott gegenüber ihrem religionistischen Atheismus zu verkündigen.

1920 kam Barth in eine gewisse Verbindung mit Rosenzweig, und es lässt sich denken, dass ihm dabei jene Einsichten Rosenzweigs bekannt wurden. Zumindest das ist die grundlegende These, die er dann in KD IV/3 so formuliert hat: „Die Gemeinde Jesu Christi ist für die Welt da, will sagen: für alle, für jeden Menschen. Sie existiert ekstatisch, exzentrisch, ganz und gar auf ihre Umgebung bezogen. Sie errettet und erhält ihr eigenes Leben, indem sie es für die übrige menschliche Kreatur einsetzt und hingibt.“ (872) Und in KD IV/4, 219f.: „Als Missionskirche ist sie

Kirche Jesu Christi oder ist sie es gar nicht.“ Der Titel meines Vortrag enthält drei Aspekte, die ich jetzt nacheinander entfalten will.

1. Die *Sendung der ganzen christlichen Gemeinde*

In verblüffender Nähe zu dem, was Barth hierzu sagt, stehen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils. Auch im Konzil wird gesagt, woran es Barth liegt: Jeder getaufte Christ nimmt teil am dreifachen Amt Christi: an seinem prophetischen, königlichen und priesterlichen Amt. Und gut sagt der Text, was wir auch bei Barth hören: Die Laien, d.h. die Glieder des Volkes Gottes sind geeigneter als die Pastoren, in diesen drei Funktionen im weltlichen Alltagsleben zu handeln. Was Barth und was auch das römisch-katholische Konzil sagt, unterscheidet sich merklich von dem, was neulich die deutschen evangelischen Kirchen in einem Zukunftspapier erklärten – nämlich die Laien seien ungeeignet zum christlichen Dienst in der profanen Welt. Sondern das verrichten die Pastoren, und zwar durch Spendung der lebensbegleitenden Riten: Babytaufe, Weihehandlung im Pubertätsalter, Hochzeit und Beerdigung. Nach Barth sagt Mt 28,19 ein Anderes. Die Taufe steht hier im Zusammenhang des Missionsbefehls, und der zielt darauf, Menschen nicht bloß zu predigen, sondern darauf, sie zu Jüngern zu machen. So ist die Taufe selbst auch ein Akt der *Sendung* von Menschen – und das schließt ihr Verständnis als Babytaufe aus (104, 110). Barth schließt daraus eine wichtige Folgerung: Die Taufe ist als solche für jeden „die ‚Ordination‘ zur Teilnahme an der der ganzen Kirche anvertrauten Sendung“. Neben dieser einen „erübrigt, ja verbietet“ sich eine allfällige weitere Ordination zu kirchlichen Ämtern. Gibt es kirchliche Ämter, so stehen deren Inhaber also nicht über den Laien, sondern mit den anderen zusammen Glieder des Volkes Gottes. Dabei ist die Aufgabe in solcher Sendung aller Gemeindeglieder gewiss nicht zu verstehen als eine imperialistische Tätigkeit gegenüber anderen Menschen und nicht als das Ausleben eines egoistischen Ausdehnungsdrangs. In dieser Aufgabe können Christen nur in Schwachheit leben, nur als die Zeugen und Diener ihres Herrn, von dem Barth schreibt: er selbst ist „der Herr als der Knecht“. (IV/1,171ff.) Und seine Nachfolger können die Anderen erst recht darum nicht beherrschen, weil die Welt dieser Anderen schon diesem Herrn gehört, auch wenn sie es nicht wissen. Mitten in dieser Welt *hört* die Christenheit hoffentlich auf diesen Herrn. Aber ihm *gehört* gewiss nicht bloß sie, sondern, wie Barth sagt: „Auch die scheinbar und wirklich so andere Welt da draußen gehört ihm“ (IV/3, 785).

Dass die Welt außerhalb der Christengemeinde nur noch nicht gehört hat, dass sie Christus gehört, das nimmt den Christen die Angst vor den Menschen in dieser Welt, aber nimmt ihnen auch eine Lust zum Nötigen, wenn sie sich als Missionare ihnen zuwenden. Doch das kann und darf sie auch nicht gleichgültig machen für ihren missionarischen Auftrag in ihrer weltlichen Umgebung. Damit sie diesen Auftrag recht ausführen, muss sich die Gemeinde klarmachen, dass sie wieder und wieder in einer doppelten Bewegung existieren muss. Barth formuliert: „*Herausgerufen* aus der Welt wird und ist die Gemeinde erst recht in sie *hinausgerufen*.“ (IV/3,874) In KD IV/1 und 2 redet Barth von der Sammlung und Auferbauung der christlichen Gemeinde. Das ist in KD IV/3 nicht vergessen. Aber jetzt tritt

hervor, dass ihre Sendung der Sinn und Zweck ihrer Sammlung und Auferbauung ist. Die Sammlung und Auferbauung setzt die Glieder der Gemeinde zu ihrer Sendung in stand. In der Nachfolge Jesu Christi sind sie dazu in seinen Dienst in Anspruch genommen. Denn zuerst in ihm, Jesus Christus, ist Gott für die Welt da; und dem haben die an ihn Glaubenden nachzufolgen. Für Barth ist hier das Wort Jesu leitend (873): „Ihr seid das Salz der Erde“. Das Wort bindet ja zwei Seiten zusammen. Einerseits wird das Salz zwecklos, wenn es seine Salzkraft verliert. Andererseits ist es sinnlos, wenn es für sich selbst da ist. Ohne Bild: die Gemeinde bedarf immer wieder der Sammlung, damit sie gestärkt wird durch die Kraft des Evangeliums und seiner Weisung, und so gestärkt im Glauben, in der Liebe und Hoffnung. Darum ist der Gottesdienst für eine christliche Gemeinde überlebenswichtig. Aber schon in ihrem Gottesdienst ist die Welt unverkennbar präsent: besonders in der Fürbitte und in der Kollekte. Und so dürfte der Segensspruch am Ende des Gottesdienstes keine „*Entlassung*“ der Gemeinde in die nächsten Tage sein, wie es in Deutschland heißt, sondern er müsste ein Wort der *Sendung* der ganzen Gemeinde als Boten Christi in ihre tägliche Umwelt sein. Damit es so sei, wie es Barth sagt: „Gerade ihr Innerstes drängt unwiderstehlich nach außen ... Sie ist, indem sie dem einen Jesus Christus verpflichtet ist, und also von ihrem Grund her ohne Vorbehalt der Welt verpflichtet.“ (IV/3,903) Kurz, darauf zielt die Sammlung und Stärkung der Gemeinde: auf ihre Sendung unter ihre Mitmenschen, in ihr Umgebung und Umwelt. Barth beschreibt jene zwei, aber untrennbar zusammengehörigen Seiten der Existenz einer christlichen Gemeinde so: Sie existiert exzentrisch, und zwar dies in einer präzisen Weise: Das Zentrum, um das sie sich bewegt, ist nicht einfach die Welt als solche, „wohl aber die Welt, für die Gott ist“. Sie lebt, „weil für *Gott*, darum für die *Welt*, für die *Menschen*“. (872f.) Und wohlgemerkt: Diese Vorordnung des Gottes in Jesus Christus vor der Welt, bestimmt dann die Art des Daseins der christlichen Gemeinde für die Welt. Es ist die Art der *Solidarität*, nicht einer Herrschaft, aber auch nicht einer Anpassung und Gleichschaltung (884). Und sie wirkt sich darin aus, dass die Christen dabei immer zuerst nach denen sehen, die zuunterst in der Gesellschaft stehen – gemäß dem Titel des Buchs von Cesbron: „Les saints vont en enfer“. (886) Der Ruf „Heraus aus der Welt“ widerspricht einer Säkularisierung der Kirche und der Ruf „Hinaus in die Welt“ steht gegen ihrer Sakralisierung. (IV/2,756)

Und nun die Frage, wozu all die verschiedenen Christen gebraucht werden, wenn sie vom Sonntagsgottesdienst unter dem Segen des Herrn als Missionare ausgesandt werden? Mit dieser Frage befasste sich auch das 2. Vatikanische Konzil, und es gab zur Antwort, dass es hier zwei Kategorien von Ämtern gebe. Zum einen die Glieder der kirchlichen Hierarchie und zum anderen die, denen eines der mancherlei Charismen nach Paulus zuteil wurde. Diese Lehre hat Barth abgelehnt. Denn nach 1. Kor. 12 und 14 gibt es in der Gemeinde ausschließlich nur verschiedene *Charismen*. Also auch die kirchlichen Ämter in unseren Kirchen sind verschiedene Funktionen in dem einen Leib Christi. Nach Barth gibt es wohl besondere Ämter *in* der Gemeinde, aber keines, das *über* ihr steht. Und nun gibt es in ihr eine Reihe verschiedener Aufgabe, nicht nur eine, und sie sind auch nicht von einem allein zu verrichten und laut Paulus nicht einmal von einem allein zu regieren. Son-

dern es ist so, dass sie entweder nur miteinander anzufassen sind oder von Einzelnen teils innerhalb des Gemeindelebens und teils bei der Tätigkeit eben im Kontakt mit Menschen außerhalb der Gemeinde. Barth ist dabei so kühn, dass er die reformatorische Lehre von den Kennzeichen der Kirche stark erweitert. Die Kirche sei also nicht bloß daran zu erkennen, wo das Evangelium verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Die christliche Kirche ist auch daran erkennbar, dass weitere Aufgaben verrichtet werden. In KD IV/3 stellt er eine Reihe von zwölf „Diensten der Gemeinde“ zusammen. Er teilt sie ein in ein Sprechen, in dem gehandelt wird, und in ein Handeln, das als solches auch redet (991). Dazu gehört an erster Stelle das Gotteslob der Gemeinde, das gemeinsam gesungen wird in den Gottesdiensten. Ferner die Predigt, in der die Gemeinde sich an das ihr aufgetragene Zeugnis erinnert und sich aufs Neue zum Dienst in der Welt aufrufen lässt. Es ist bezeichnend für Barths Theologie, dass er unter den Tätigkeiten der Gemeinde vor allem Anderen das Gebet nennt als das Grundelement des ganzen Tuns der ganzen Gemeinde (1012). Aber hier nennt er dann auch die Diakonie im Sinn eines umfassenden leiblich-seelischen sozialen Helfens für Notleidende. Er nennt hier auch die drängende Aufgabe der Sorge für Gemeinschaft, namentlich im Blick auf die Rassenfrage. Interessant ist, dass bei diesen Aufgaben unterscheidet er zwischen Evangelisation und Mission. Die Mission richtet sich an Nichtchristen und die Evangelisation richtet sich an Mitglieder der Kirche, die aber Passivglieder sind, gleichsam schlafende, die besonders anzusprechen sind, weil sie doch Christen zu sein meinen. Jetzt das andere Element im Titel des Vortrags:

2. Das Ende des christlichen Abendlandes

Was hier zu sagen ist, beruht wohl zu gewissen Teilen auf historischen Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten. Und sie sind speziell auf Mitteleuropa bezogen. Es wird dabei Manches festgestellt, was in den USA seit langem eingetreten ist. Eben im Blick auf Mitteleuropa sei bemerkt: Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche hört in Teilen Europas auf, eine Selbstverständlichkeit zu sein. Die Zahl der Mitglieder in christlichen Kirchen nimmt in den letzten Jahren drastisch ab, in den Städten ohnehin, aber auch auf dem Land. Theologische Fakultäten stellen sich darauf ein, dass ihre Aufgabe in reduziertem Maße die Ausbildung von künftigen Pfarrern ist. Nach der Publikation eines kleineren oder größeren Skandals in einer der Konfessionen schwillt die Welle zu Austritten auch aus Kirchen anderer Konfessionen an. Obwohl in den deutschen Evangelischen Kirchen die Mitgliederzahl stark gesunken ist und sie selbst mit einem Rückgang der Mitgliederzahl in absehbarer Zukunft rechnen, obwohl in Teilen der früheren DDR noch rund 5% sich zu einer Kirche rechnen, sind die Kirchenleitungen intakt; und deren Vertreter reden davon, Leiter einer *Volkskirche* zu sein, ein Wort, das den Eindruck erweckt, dass eben das ganze Volk zu ihrer Institution gehört. Der Vorgang erinnert an Samuel Becketts Schauspiel „Happy Days“, in dem eine Dame zunehmend im Boden versinkt und gleichwohl den Zuschauern mitteilt: Ist heute nicht ein happy day? Karl Barth hat dieses Phänomen schon erstaunlich klar vor Augen gehabt, gemäß seiner Devise: Lasst uns in der Kirche geistlich und also real denken! (IV/3) In seinem Vortrag „Das Evangelium in der Gegenwart“ kurz nach seinem Vertrei-

bung aus Deutschland im Juni 1935 hat er das spitz erklärt: Gleich ob man die traditionelle Verknüpfung der Christenheit mit den Mächten des alten Äon als eine beiderseits gefährliche Fiktion oder als göttliches Segenszeichen verstehe, aber so oder so, diese Zeit ist im Ablaufen begriffen. Und es sei höchste Zeit, dass sich die Christenheit der übrigen Welt gegenüber auf die eigenen Füße stelle, zwar nicht gleichgültig gegenüber den Problemen dieser Welt, aber ihr auch nicht hörig. Das würde allerdings bedeuten, dass sie sich von einem Reichtum an Privilegien und Besitztümern trennen müsste, um dafür wieder in der Welt ein Licht zu werden.

Wohin aber würde sich eine von den Kirchentümern emanzipierende Gesellschaft bewegen? Es war die Vermutung Dietrich Bonhoeffers in seinen späten Gefängnisbriefen: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“ Hat er sich in dieser Hinsicht etwa getäuscht? Es ist wohl wahr, dass die Menschheit in ihren tagtäglichen Verrichtungen sich unter Absehung von religiösen Vorschriften verhält. Aber andererseits sieht es heute zugleich vielmehr so aus: Es ist über die Menschheit, auch in unseren Breiten, aufs neue eine religiöse Welle gekommen. Wir begegnen da einem vielseitigem religiösen Interesse, das sich christlicher Worte bedienen kann, aber mühelos auch ganz ohne christliche Erkenntnisse auskommt. Ist man nicht christlich, so ist man doch religiös, wir haben es ja vor Augen: eine Religion vielleicht in fernöstlicher Vertiefung des Menschen in sich selbst oder in westlichen Billigausgaben von Vergötterung. Barth war der Überzeugung, dass der „natürliche“ Mensch religiös und dass er auch als moderner Mensch nicht in der Lage ist, sich selbst von der Religion zu befreien. Auch das bestehende Christentum ist nicht davon befreit. In einem Vortrag vor Studenten vorwiegend aus Entwicklungsländern sagte er 1963: Schlimm sei aber, wenn gesagt wird, dass Menschen gar nicht davon befreit werden müssen und können. „Der schlimmste Sündenfall der (christlichen) Theologie geschah ...als sie begann, sich selbst als ‚Religionswissenschaft‘ zu verstehen.“ Dass der Mensch davon befreit werden *muss* und befreit werden *kann*, das sieht er allerdings erst ein, wenn er daraus befreit *wird*.“ Das geschieht damit, dass Gott sich seinerseits den Menschen zuwendet. Damit stellt er klar, dass wir es nicht mit Gott zu tun haben, wo immer der Mensch sich von sich aus zum Himmel erhebt, sondern allein da, wo Gott zum Menschen kommt. Und das bezeugt die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments: Es geht „im Unterschied, ja Gegensatz zu allen Religionen nicht um einen Aufbruch des Menschen zu Gott, sondern um einen Aufbruch Gottes zum Menschen hin.“

Und wohin wird sich die Kirche bewegen – angesichts des Schwundes der Kirchenmitglied-Zahlen? Diese Frage beschäftigt in der Tat Kirchenleitungen in meiner deutschen Umgebung. Dazu höre ich erstaunliche Vorschläge. Es wird für die Einzelgemeinden vorgeschrieben, dass sie mindestens 1700 Mitglieder umfassen müssen; sonst werden sie mit soviel anderen Gemeinden zusammengeschlossen bis sie dieses Limit erreichen. Pfarrhäuser und Kirchen-Gebäude von zu kleinen Gemeinden werden verkauft. Beim Zusammenschluss von Kirchengemeinden zu einer Landeskirche sollten mindestens eine Million Mitglieder registriert werden; sonst werden sie mit anderen Landeskirchen zu einer solchen Zahl verbunden. So

täuscht man sich vor, doch noch eine stattliche Kirche, eine „Volkskirche“ zu sein. Vor allem ist nun die Devise verbreitet: eine Kirche muss wachsen wollen. Und Mission heißt dabei: Man sollte den Leuten geben, was sie wünschen; man werde schließlich von ihnen bezahlt. Man hört unter Theologen die These: Die Kirche solle in Konkurrenz zu ähnlich großen Unternehmen die Gestalt eines reichen Kaufhauses annehmen, in dem die Menschen all das bekommen, was das Herz begehrt. So bekämen sie wieder Zulauf von den Leuten. Es ist freilich anzunehmen, dass diese Rechnung nicht aufgehen wird. Und das darum, weil die Kirche da eine Rechnung ohne den Wirt macht. Als es nach Joh. 6 heißt, dass viele Jünger sich von Jesus abgewendet haben, was sagt Jesus da zu dem übrig gebliebenen Häuflein der Zwölf? Nicht das, was wohl ein Kirchenfürst sagen würde: Bleibt wenigstens ihr noch da! Sondern der Heiland der Menschen fragt: Wollt ihr nicht auch gehen? Unerhört ist diese Freiheit Jesu, seine Freiheit von Zahlen. Und darauf sagt Petrus das, was laut Barth „alles Andere als selbstverständlich“ ist (IV/3,96): „Du hast Worte des ewigen Lebens.“ In seiner letzten Vorlesung sprach Barth davon, dass für Christen das Sein in der Minderheit, in der kleinen Zahl vor allem darum schwererträglich ist, weil Gott in Christus doch die *Welt* mit sich selbst versöhnte. Aber nun lebe ein Christ geradezu in dem „Risiko des dem Abschuss durch den Ersten Besten beständig ausgesetzten ‚einsamen Vogels auf dem Dache‘“ (Einführung 132) – mit Ps 102,8 zu reden. Barth hatte sogar die Sorge, dass unter Umständen die christliche Gemeinde außerhalb „der getauften und konfirmierten Menschheit“ leben könnte. (TEH 25,35) Die Gemeinde wie auch die Arbeit der Theologie dürfe sich jedoch „der Einsamkeit, in der (sie) sich ... gerade in Ausrichtung ihres missionarischen Auftrags befindet, nicht schämen.“ Sie dürfe ihr weder durch ein Haschen nach Popularität entweichen wollen noch dadurch, dass sie verzagt oder bitter oder streitsüchtig wird. (Einf. 132) Sie hat ihre Einsamkeit, so Barth, „in Würde und Heiterkeit auszuhalten (und) zu ertragen.“ (128)

Soweit zum Punkt „Ende des christlichen Abendlands“.

3. Die Erneuerung der christlichen Kirche

Das mögliche Ende des „christlichen Abendlandes“ wird nicht das Ende der christlichen Kirche sein. Sie wird dann anders da sein, aber sie wird dann nicht verschwunden sein. Das ist kein Satz der historischen Wahrscheinlichkeit, auch kein Satz, der aus den kulturellen oder geistigen Leistungen der Kirche folgt, als könnte sie selbst für ihren Erhalt sorgen. Das ist ein Satz, der rechtmäßig gesprochen wird im Glauben an den, der den Seinen verheißen hat: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ (Mt. 28,20) Das leitet die Kirche nicht zu einer Faulheit an. Vielmehr hat sie etwas zu tun, und was sie zu tun hat, ist an erster Stelle dies, dass sie auf ihren Herrn immer neu zu hören hat. Das ist das, was das 2. Vatikanische Konzil das *aggiornamento* nannte. Jedenfalls verstand Barth dieses von Papst Johannes XXIII. geprägte Wort nicht zuerst im Sinn einer je neuen Anpassung an eine neue Zeit, sondern als ein immer wieder neues Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift. In der gleichen Weise verstand er auch die alte Formel von der *ecclesia semper reformanda*, d.h. die Kirche hat sich immer neu zu reformieren. Die Christenheit hat von Fall zu Fall zu lernen, immer zuerst neu auf die Hei-

lige Schrift zu hören. Sie wird dann von Fall zu Fall neu lernen, dass es vielmehr zuerst der lebendige *Gott* selbst ist – nicht Vertreter der Kirche, sondern zuerst Gott –, der die Gemeinde durch seinen Geist erneuert. Wie kann und werde denn Gott das tun? In seiner Tauflehre KD IV/4 zeigt Barth, offenbar für ihn selbst überraschend, wie es der in der Christenheit geglaubte Gott ist, der, der in Christus verheißen hat: „Ich bin bei euch alle Tage“, wie der eine, dreieine Gott über seine Gemeinde hinaus selbst zur Mission drängt, ja, wie er selbst missioniert. Barth schreibt dort (106): „Die Nennung von Vater, Sohn und Heiliger Geist ist ... die Aufzählung der *Dimensionen* des einen Namens Gottes, d.h. seines einen Werkes und Wortes, seiner einen Heils- und Offenbarungstat, auf die hin wie geglaubt, geliebt, gehorcht, gedient werden darf, so auch die Heiden ‚zu Jüngern gemacht‘ zur Umkehr und damit zur Taufe gerufen, zum Betreten und Begehen des Weges Jesu Christi angeleitet werden sollen. Die Worte ‚Vater‘, ‚Sohn‘, ‚Heiliger Geist‘ bezeichnen miteinander ... die Expansion des einen Namens, Werkes und Wortes Gottes. Darum treten sie gerade hier auf: gerade im Zusammenhang des Missionsbefehls. Mission ist das Ziel: *Expansion* der Wirklichkeit und Wahrheit Jesu Christi.“ Soweit Barth. Kurz: Was die Christenheit erneuert zur Erkenntnis und zur Tat ihrer Sendung, das zeigt sich im Blick auf das Handeln Gottes, auf seinen je neu hervortretenden Aufbruch zur Welt hin, hin zu all den verschiedenen Menschen, denen doch das gemeinsam ist, dass sie das Evangelium noch nicht oder nicht recht gehört haben.

Dabei ist ein Weiteres zu beachten: Im Verkehr mit den Menschen in der Mission müssen die Christen je und je neu lernen, mit den Anderen in ihrer Sprache verständlich zu reden. Das hat Barth schon früh begriffen, als er mit den sehr kirchenfernen Arbeitern und Sozialisten in seiner Gemeinde solidarisch war und sie schulte. Das Wort Solidarität ist übrigens nach Friedrich Wilhelm Marquardt von Barth aus der sozialistischen Bewegung in theologischen Gebrauch übernommen worden. Gewiss, ich kann in der Bezeugung des Evangeliums nicht Andere dazu nötigen, dass sie es hören müssen – das darf ich schon in der Erkenntnis der Problematik meines eigenen Redens und Handelns nicht meinen. Aber ich habe in der Bezeugung des Evangeliums mich von Fall zu Fall derart auf die Anderen einzustellen, dass sie es verstehen können. Eben das kann ich nur in der Solidarität mit ihnen. Zu einem Offenbarungspositivismus kann es da keine Versuchung geben, wie Dietrich Bonhoeffer bei Barth befürchtet hat. Es ist das Evangelium zu übersetzen in die Sprache und Lebenswelt Anderer. So sagt es Barth in seiner Dogmatikvorlesung 1947 in den Trümmern der Universität Bonn – und ich will ihn hier etwas länger zitieren: Die christliche Botschaft „muss grundsätzlich übersetzbar sein in die Sprache derer, die nicht gewohnt sind, in der Schrift zu lesen und aus dem Gesangbuch zu singen, sondern die eine ganz andere Terminologie haben und ganz andere Interessengebiete. Das christliche Bekenntnis wird immer dem Missverständnis ausgesetzt sein, dass der Christ das Credo als Gewissens- und Herzenssache ansieht, dass aber hier in der Welt andere Wahrheiten gelten. Die Welt lebt in diesem Missverständnis; sie hält das ganze Christentum für einen freundlichen ‘Zauber’, dem ‘religiösen Bereich’ zugehörig, den man respektiert und der unangetastet bleiben soll und damit ist man die Sache los! Aber dieses Missver-

ständnis könnte auch von innen kommen, es könnte ein Christ sehr wohl diesen Bereich für sich haben wollen und den Glauben hüten als Blümchen Rühr-mich-nicht-an!“ Vom Wesen der Kirche her hat sie aber vielmehr die Aufgabe, ihr Bekenntnis im Bereich der Welt zu sprechen. „Nun nicht wiederholt in der Sprache Kanaans, sondern in der ganz unerbaulichen Sprache, die da ‘draußen’ geredet wird. Wer das nicht kann, der sehe zu, ob er wirklich erbaulich auch in der Kirche zu sprechen weiß“ (Dogmatik.in Grundriss. Zürich 1947, 36f.).

Für den Umgang mit dem Gegenüber hat Karl Barth unterwiesen, dass in der Mission wieder und wieder zwei Gefahren zu vermeiden sind. Und man muss zusehen, dass man nicht in die andere Gefahr gerät, während man die eine zu vermeiden sucht. Positiv ist dabei immer neu zu lernen, dass einerseits davon auszugehen ist: die Anderen sind doch schon in Gottes Hand, auch wenn sie und auch wenn wir selbst das nicht wissen und merken. Andererseits sind wir mit dem Glauben daran, dass Gott sie schon liebt, nicht aus unserer Verantwortung dafür entlassen, ihnen ein Zeugnis von Gottes Liebe zu geben. Diese beiden Seiten sind freilich genau zu unterscheiden. Die zweite von unserem Zeugnisgeben bedeutet nicht nur, dass die Christen nicht das tun können, was Gott allein vollbringt. Sie können nur davon Zeugnis geben. Aber vor allem haben sie selbst das zu tun, und zwar zuerst zu tun, was auch den Nicht-Christen geboten ist: Sie haben je und je neu selbst umzukehren zu dem, dem auch die Anderen sich zuzuwenden haben. Sie haben es wie sie und mit ihnen zu tun. Barth stimmt auch hier mit dem anfangs genannten Rosenzweig zusammen, der sagte: Die Christenheit hat die Aufgabe der Mission der Ungläubigen, so dass sie umkehren, aber sie hat immer wieder zuerst selber umzukehren. Und so haben nach Barth die Christen jene doppelte Gefahr zu vermeiden. Es ist einerseits die Gefahr, die Mitmenschen zu *vernachlässigen*. Diese Gefahr besteht nicht bloß darin, dass man dies und das vergisst, sondern die, dass man es vergisst, dass für einen Christenmenschen *wesentlich* ist, für den anderen Menschen da zu sein und mit zu existieren – in Koexistenz. Eine Christenheit, sagt Barth, ist ohne die Mitwelt in Lebensgefahr (IV/3, 947). Er fasst seine Erkenntnis hier in drei Sätzen zusammen (946): 1. Die Welt ist ohne Christus verloren, 2. die Welt ist nicht verloren, auch wenn keine Kirche wäre, 3. die Kirche ist verloren, wenn nicht die Welt ihr Gegenüber ist. Andererseits und ebenso wichtig ist zu betonen: Die Christen haben nicht ihre Mitmenschen zu *bevormunden*. Das geschieht da, wo die Anderen zum Material der eigenen Kunst werden, wo man ihnen besserwisserisch nahe kommt und mit einem Bild, das man sich von ihnen gemacht hat, ja, wo man ihnen auf diese Weise zu nahe tritt (948). Wörtlich: „Bevormundung heißt: menschliche Machtausübung von Menschen gegenüber Menschen als ihrem Objekt“ (956). Schon in KD I/2, 488 sagt Barth das nach ihm Wichtige in einer radikalen Zuspitzung: „Ein Zeuge wird seinem Nächsten gerade nicht zu nahe treten ... Zeugnis gibt es nur vor der Freiheit der göttlichen Gnade und darum auch vor dem Anderen, der von mir gar nichts, sondern Alles von Gott zu erwarten hat“ (488).

A TELJES KERESZTYÉN KÖZÖSSÉG KIKÜLDÉSE - A KERESZTYÉN EGYHÁZAK MEGÚJULÁSA A „KERESZTYÉN NYUGAT ALKONYÁN”¹

1914-ben Franz Rosenzweig zsidó teológus „Ateista teológia” címmel jelentetett meg egy tanulmányt, melyben azt fejtette ki, hogy az a teológia, amely az emberi valláson alapul, valójában ateista. Kritikájával korának protestáns és zsidó teológiáját kívánta illetni. A protestáns teológiában Krisztus nem több mint ember – valóságos isteni természete elhalványul. A zsidó teológiában Izráel népe absztrakt fogalommá válik – többé nem meghatározó Istentől való kiválasztottsága. Mindkét esetben az emberi természet válik bálványá: „A különbség Isten és ember között – ez a borzalmas támadás mind a régi, mind az új pogányság ellen – megszűnik. A kijelentés fájdalmas eszméje – miszerint egy magasabb tartalom tör be a méltatlanba – feledésbe merül. Az emberfeletti kijelentés és az emberi készség hiányának küzdelme [a vallásban] a belső emberi szférába, egy immanens ellenálló emberi természetbe helyeződik át. [...] A teológia olyan tudományos lehet, amilyen tudományos csak lenni akar és lenni tud, mindazonáltal nem kerülheti meg a kijelentést.” Ebben a vonatkozásban együtt látjuk a zsidóságot és a keresztyénséget. A különbség az közöttük, hogy a zsidóságnak az Isten és az ember közötti különbség fölött kell őrködnie. A keresztyénségnek viszont a misszió feladata adatott, hogy a pogányok között hirdesse a számukra ismeretlen igaz Istent. Barth hasonlót fogalmaz meg: „Jézus Krisztus gyülekezete a világért létezik, azaz minden emberért. Léte eksztatikus vagy excentrikus, teljes mértékben környezetével kapcsolatban álló. Megmenti és megőrzi saját életét, miközben a másik emberi teremtményért tartja fenn és kínálja fel azt” (KD IV/3, 872). Egy másik helyen így ír: „Jézus Krisztus egyháza missziós egyház, máskülönben nem egyház” (KD IV/4, 219.sk.).

A Máté 28,19 kapcsán Barth kifejti, hogy Jézus a keresztséget a misszió parancsával köti össze, mely parancs nem csak az ígehirdetés feladatát jelenti, hanem a tanítvánnyá tételét is. Éppen ezért a keresztség a misszionáriusként való kiküldés aktusa, mely Barth számára kizárja annak gyermekkeresztségeként való értelmezését. Fontos következtetést von le ebből: a keresztség mindenki számára „felszentelés” a misszióban való részvételre, mely az egész egyház feladata. Emellett a felszentelés mellett minden egyéb felszentelés – különösen valamilyen magasabb egyházi feladatra – szükségtelen. Ha az egyházban vannak különleges szolgálatok, akkor azok tisztviselői nem állnak magasabban, mint a laikusok, hanem a többiekkel együtt ők is Isten népének tagjai. A tagok munkáját nem értelmezhetjük a másik emberrel szembeni imperialista cselekedetként, vagy az élet öncélú élvezéseként. Nem uralkodhatnak másokon, mert a mások világa már az Úré, még ha ők nem is tudnak róla. Nem csak a keresztyének az Övéi, hanem ahogyan Barth fogalmaz: „ott kint az a világ, amely kétségtelenül és valóban teljesen más, az a világ az Övé” (KD IV/3, 785).

Ahhoz, hogy feladatukat teljesítsék, az egyház tagjainak tudatosítaniuk kell magukban, hogy kettős mozgásban élnek. Barth ezt így fogalmazza meg: „A *világból*

¹ A Sárospataki Református Teológiai Akadémián 2010. október 5-én elhangzott előadás rövid összefoglalása.

való kihívással az egyház a *világba* kap elhívást” (KD IV/3, 874). A keresztyén közösség összegyülekezésének értelme és célja a misszió. Az istentisztelet végén elhangzó áldás nem a gyülekezet „elbocsátása” a hétköznapokba, hanem annak bátorító szóként kell elhangzania minden résztvevő számára, akik így Krisztus hírnökeivé válhatnak mindennapi életükben. Barth szerint ez a következőképpen megy végbe: „Legbensőbb részük ellenállhatatlanul a felszínre tör. Miközben a gyülekezet az egy Jézus Krisztusnak van elkötelezve, éppen ezért teljes mértékben és fenntartás nélkül el van kötelezve a világnak is” (KD IV/3, 903). A keresztyén közösség egy középpont körül mozog, akörül a világ körül, amelyért Isten felelősséget vállal. A keresztyén közösség azért él, mert Istenért él, éppen ezért a világért és az embertársért él. Ez a *közösségvállalás* útja, nem az elsőbbség és az erőltetett konformitás útja. Ez azt is jelenti, hogy a keresztyéneknek először mindig azokra kell tekinteniük, akik a társadalom legalján vannak. A „világból” való kihívás szemben áll az egyház szekularizációjával, a „világba” való elhívás szemben áll az egyház szakralizációjával (KD IV/2, 756).

Amíg Bonhoeffer egyfajta vallástalan keresztyénséget vetített előre, Barth meggyőződése az volt, hogy a „természetes” emberi állapot a *vallásos állapot*, és még a modern ember sem szabadítható meg vallásosságától, amelytől a keresztyénség jelen formája sem mentes. Egy 1963-ban tartott előadásában Barth rosszállását fejezte ki az olyan megfogalmazásokkal szemben, amelyek az embernek a vallás problémája alól való felszabadulásának szükségességét és lehetőségét hirdették: „A (keresztyén) teológia legsúlyosabb bűnbeesése akkor történt meg, amikor saját magát a vallásos kegyesség tudományaként és kutatásaként kezdte el értelmezni. [...] minden vallástól eltérően, illetve minden vallással szemben a kijelentés nem azt jelenti, hogy az emberi szférára marad az, hogy vallásos élményt találjon, ellenkezőleg: erre a rejtett mennyei szférára marad az, hogy megtaláljon bennünket, embereket.” Milyen irányban mozdulnak el az egyházak az egyre csökkenő taglétszámokkal szembeesülve? Népszerű az a szlogen, hogy az egyház növekedni és a bővülni akar. Ebben az összefüggésben azonban a misszió gyakran azt jelenti, hogy az egyház (annak lelkipásztorai) adják meg az embereknek (az egyház többi tagjának) azt, amire vágnak, ami tetszik nekik, hiszen ezért kapják a lelkipásztorok a fizetésüket. Az egyház egy hatalmas hipermarket módjára kínálja árucikkeit, amelyek között mindenki megtalálhatja a neki tetszőt. Ez ismét keresetté tenné az egyházat. Ha így szemléljük a dolgokat, akkor nagyon rosszul kalkulálunk. Amikor a tanítványok közül többen elhagyták Jézust (Jn 6), mit kérdezett azoktól, akik vele maradtak? Nem azt mondta, amire egy mai gyülekezeti vezetőtől számíthatnánk: kérlek, legalább ti maradjatok velem! A világ Megváltója mindössze ennyit kérdezett: „Ti is el akartok menni?” Mennyire példa nélküli Jézusnak ez a számoktól való szabadsága!

A keresztyén Nyugat alkonya még *nem jelenti a keresztyén egyház végét*. Az egyház másképpen fog létezni, de nem fog eltűnni. Ez nem történelmi eshetőség, nem is az egyház kulturális vagy spirituális tevékenységéből fakadó reménykeltő előrejelzés. Ez a kijelentés az Óbenne vetett hiten alapszik, aki azt ígérte Óvéinek: „...én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,20). Ez azonban nem az egyház ellustulását jelenti. Az az Isten, aki Krisztusban állandó jelenlétét ígéri, az a

Szentháromság Isten, aki elsőként végez missziói munkát az emberek között. Így ír erről Barth: „Azzal, hogy Istent Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevezi, Isten egyetlen nevének *dimenzióit* sorolja fel, melyek az Ő egy művének és Igéjének, a megváltás és a kijelentés egy tényének dimenziói. Mi pedig lehetőséget kapunk arra, hogy ezt higgyük, szeressük, annak engedelmessé váljunk és szolgáljunk, ugyanakkor ez tesz késszé arra, hogy a népeket tanítványokká tegyünk, amikor is arra kapnak meghívást, hogy megtérjenek és megkeresztelkedjenek, és akiket majd vezetni kell a továbblépésben és a Jézus Krisztus útján való járásban. Az Atya, Fiú és Szentlélek szavak együtt írják le Isten egy nevének, művének és Igéjének kiterjesztését. Ezért jelenik meg ez a három szó csak itt együtt: a missziói elhívással összefüggésben. A misszió objektíven Jézus Krisztus valóságának és igazságának kiterjesztése” (THE 106).

Itt egy további szempontra kell felfigyelnünk. Az emberekkel való érintkezés során a misszióban a keresztyéneknek újból és újból meg kell tanulniuk érthetően, *a másik nyelvén beszélni*. A keresztyén üzenetnek „alapvetően lefordíthatónak kell lennie azoknak a nyelvére, akik nincsenek hozzászokva a Szentírás olvasásához vagy a dicséretnek énekléséhez, hanem teljesen más a szókinccsük és az érdeklődési körük. A keresztyén hitvallás mindig ki lesz téve annak a félreértésnek, hogy azt csak a lelkiismeret vagy a szív kérdésének tekintjük, miközben a hétköznapi életben egyéni igazságok is érvényben vannak. A világ ebből a félreértésből él meg. Úgy gondolja, hogy az egész keresztyénség egyfajta kellemes „varázslat”, ami a „vallási szférára” tartozik, amelyet tiszteletben kell tartani, nem szabad hozzányúlni – és ezzel az ügyes fogással a kérdés meg is szűnt létezni. Ugyanez a félreértés azonban belülről is fakadhat. Talán maga a keresztyén ember szeretne magának ilyen belső kört kialakítani, és szeretné, ha saját hitét „nebáncsvirággként” kezelnék.” (Éppen ellenkezőleg, az egyháznak alapvető feladata, hogy a nem-keresztyén világban mondja el hitvallását.) „Ez nem az üzenet kánaáni nyelven való megismétlését jelenti, hanem egy olyan kifejezetten nem vallásos [kegyes] nyelvezet használatát, amelyen odakint beszélnek. Azoknak, akik erre képtelenek, szembesülniük kell azzal, hogy az egyházban sem képesek a valódi vallásos [kegyes] beszédre.”

A missziói munkában *két veszélyt kell elkerülnünk*. Egyrészt annak veszélye fenyeget, hogy *figyelmen kívül hagyjuk* embertársainkat. Válságban van az a keresztyénség, amely nélkülözi azt a társadalmat, amelyben él. A világ Krisztus nélkül elveszett. A világ nincs elveszve az egyház nélkül. Az egyház elveszett, ha a világ nem vele szemben helyezkedik el (KD IV/3, 946). Másrészt ugyanilyen fontos azt hangsúlyozni, hogy a keresztyének nem fordulhatnak *lekezelően* embertársaik felé. Ez akkor történik meg, amikor a mindentudás göggyével és a másiról alkotott merev képpel közelítünk hozzá: „A másik ember lekezelése az emberi hatalom gyakorlását jelenti a másik ember mint tulajdon fölött” (KD IV/3, 948). Vagy ahogyan arról már korábban is így írt Barth: „A tanúságtévő közel jön a felebaráthoz... Csak az isteni kegyelem szabadsága iránti legnagyobb tisztelettel tehetünk bizonyosságot, és éppen ezért a legnagyobb tisztelettel a felebarát iránt is, akinek mindent Istentől, és nem tőlem kell várnia” (KD I/2, 488).

GYARAPODNI ISTEN ÉS EMBEREK ELŐTTI KEDVESSÉGBEN – HATÉKONY KAPCSOLATTEREMTÉS ÉS ÁPOLÁS A LELKI- PÁSZTORI ÉS TANÁRI SZOLGÁLATBAN¹

I. Bajt jeleznek az emberközi kapcsolatokat vizsgálók

A szociológusok egyre többet beszélnek a nyugati társadalmak széthullásáról, a pszichológusok az egyéni taragédiák fokozódásáról, a teológusok az Istentől eltávolodott ember sorozatos bukásairól. A költő lélekbe hasítóan fogalmazza meg a mindezek mögött rejlő magány fájdalmát.

*„Ó csillag, mit sírsz! Messzebb te se vagy, / Mint egymástól itt a földi szívek!
A Szűriusz van tőlem távolabb / Vagy egy-egy társam, jaj, ki mondja meg?*

*Ó, jaj, barátság, és jaj, szerelem! / Ó, jaj az út lélektől lélekig!
Küldözzük a szem csüggedt sugarát, / S köztünk a roppant, jeges úr lakik!*

(TÓTH ÁRPÁD: *Lélektől lélekig*)

Tóth Árpád szinte egy évszázaddal ezelőtt írta a fenti sorokat, azóta az ember a holdat is megjárta, naponta újabb és újabb csodaherkentyűt küldenek a csillagokra, de aligha merné valaki is azt állítani, hogy az emberi kapcsolatok terén csodás előrelépésekkel dicsekedhetünk. Minden nemzedéknek meg kell vívnia a maga harcát az egymástól elidegenedett, és bizalmatlan embertársak meggyőzése érdekében. Az ősember doronggal a kezében fürkészett ki barlangjából, hogy a felé közeledők szándékát megértse, de korunk világvárosának polgára sincs könnyebb helyzetben, amikor embertársaival érintkezik. A Paradicsomból történő kirekesztést követően az ember úzótt vadként jár a világban, és tévedés ne essék, nem a sértett fél, nem Isten üldözi, hanem önmagát kergeti bajba, mert a bűnös ember egymás számára ellenséggé vált, *homo homini lupus*². A magányosan bolyongó ember legnagyobb nyomorúsága, hogy elfeledkezett Teremtőjéről, és arról, hogy Krisztuson keresztül létezik visszaút a Örökkévalóhoz. Amennyiben visszatér, megtér (שוב / *síb*) Istenhez, azt is megérti, hogy az Úr egymásnak teremtette az embert, és fokozatosan annak az útját, módját is eltanulja, hogy miként közelítsen a másik emberhez. Isten

¹ Elhangzott Sárospatakon, a Református Teológiai Akadémián 2010. április 20-án az Erasmus-program vendégelőadásaként.

² *Ember embernek farkasa*. A kijelentés a római vígjátékírótól, T.M.Plautustól származik, később az angol filozófus, a modern államelmélet atyja, T. Hobbes *De Cive* című művének ajánló soráiban idézi, és teszi szállóigévé.

nélkül eleve kudarcra ítélt a legszebb emberi közeledés is. Martin Buber, aki külön könyvet szentel az igaz emberi viszonyulásnak, a következőket írja erre vonatkozóan: „...az igazi közösség nem azáltal jön létre, hogy emberek érzelmekkel viseltetnek egymás iránt (habár persze enélkül sem jöhet létre), hanem a következő két dolog által: mindannyian eleven kölcsönviszonyban állnak egy eleven középponttal, és mindannyian eleven kölcsönviszonyban állnak egymással. A második az elsőből adódik, de pusztán általa még nem adott. Az eleven kölcsönviszony érzéseket foglal magában, de nem az érzésekből származik. A közösség eleven kölcsönviszonyokból épül fel, de építőmestere az elevenen ható középpont.”³ A építőmester el is akarja végezni a munkáját, de furcsa módon sok magát keresztyénnek valló ember képtelen az épülésre, ellenszegül Istennek. Az ellenszegülés esetenként azzal is magyarázható, hogy Isten építő munkáját valami irracionális, varázspálca módján történő beavatkozásnak képzeli el, holott Istennek hatalmában áll a leghétköznapibb eszközöket felhasználni. A tanulás ilyen hétköznapi lehetőség, amely bizony az emberközi kapcsolatokra vonatkozó tudás, ismeretek, készségek elsajátítására is érvényes.

Az utóbbi évtizedekben a magukat lelki embernek vallók körében mintha elsatnyult volna az emberi kapcsolatteremtés és ápolás tanulásának és tanításának gyakorlása. Az ún. világi közegben, például az üzleti világban egyre több mesteriskola, és szakirodalom foglalkozik a kérdéssel. A mesés vagyonú John D. Rockefellernek tulajdonítják azt a megállapítást, hogy: „Az emberekkel való megfelelő bánásmód képessége éppen annyira megvásárolható árucikk, mint a cukor vagy a kávé, és én ezért a képességért bárminél többet hajlandó vagyok kifizetni.”⁴ Mára az egyetemeken a *humán erőforrás* kezelésének mikéntje egyik fontos kutatási terület. A gazdasági és politikai szakirányú képzéseknek, a menedzser-képzésnek elengedhetetlen szempontja az emberközi kapcsolatok építése, ápolása. A magukat valamelyest is fontosnak tartó cégek rendszeresen szerveznek alkalmazottaiknak ezirányú képzést, és lehetőséghez mérten szupervízorokat, mediátorokat alkalmaznak a cégen belüli kapcsolatok „karbantartására”. *Siker, sikerkalauz, személyiségfejlesztés, önmegvalósítás...* mind olyan címszavak, amelyek a könyvesboltok legkeresettebb termékeinek a címdoldalait ékítik. A jólnevelt magyar református ember, különösen ha egyházi körökben ténykedik, mintha viszolyogna a fent leírt tanulási módoktól. Vajon mi az oka ennek a visszafogottságnak, elzárkózásnak. Többféle ok közül az alábbiakban hármat említek csupán:

Először: Pusztá előítéletek, az amerikanizmus oltárán az érték könnyen elég az értéktelennel. A fenti próbálkozások tárgyilagos vizsgálata azt mutatja, hogy nem minden törekvés ördögi istentelenség. Erdemes lenne felmérést végezni a fent említett sikerkönyvek szerzőiről, de annyi bizonyos, hogy nagyon sok közismert név mögött vallásánár, egyházi munkás, vagy éppen valamelyik keresztyén felekezet népszerű lelkésze áll. A sarlatánságok, az isten nélküli próbálkozások mögött érdemes meglátni az Isten áldásából fakadó kezdeményezéseket is. Nem szabad minden szép és nagyszerű próbálkozást *Bábel-tornyának* tekinteni.

³ BUBER, Martin: *Én és te*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999, 54-55.

⁴ HAGEE, John: *Bibliai sikerkalauz*, Új Spirit Könyvek, Budapest, 2009, 74.

Másodszer: A magyar református keresztyént a **neveltetése** is akadályozza a fentiek elfogadásában. Tisztességes református családban a gyermeket idejében alázatra, engedelmességre és elégedettségre nevelik. Isten adja az áldást, ezért nincs helye a sikerhajhászásnak. Aki a holland reformátusok által összeállított Kálvinteszt⁵ elvégzésekor legalább 50%-os eredményt ér el, az élet dolgainak elfogadásában valószínűleg kemény kálvinistaként viselkedik, és restelné, ha valaki olyan fortélyokra próbálná megtanítani, amelyekkel elháríthatja az akadályokat. Az ilyen ember azonban könnyen áldozatává válhat a nem gyakorló keresztyének cselvetésének. Gyökössy Endre ír egyik példázatában arról a mélyen hívő munkáslányról, akit az összeomlás szélére sodort az a felismerés, hogy miközben mindenki helyett bevállalt minden kényelmetlen feladatot, a háta mögött a „kis hülye keresztyének” nevezték. Bátorság kell ahhoz, hogy valaki kimondja „keresztyén vagyok, de hülye nem!”. A kisgyerekek a dackorszakban mindenre nemet mondanak, de a felnőtt ember hamar tapasztalja, hogy még akkor is nehéz nemet mondani, amikor a saját lelki, testi épsége, vagy maga az emberközi kapcsolat a tét. Az ilyesmit tanulni kell.

Harmadszer: A *társadalmi nyomás* is ludas az ellenérzések terén. A *siker* ajándék-ként mindenkinek jól esik, de ha valaki keresi, akkor a képzettársítás gyakorta a törekvést, a csörtetést kapcsolja hozzá. A tisztességes ifjú nyomban mentegetőzni kezd: „Nem vagyok karrierista...”, holott a Biblia sehol nem dicséri a pipogya frátert, a lusta ténfergőt, hanem a szorgos, határozott és fejlődőképes embert tekinti követendő példának.

II. Az Isten és emberek előtti kedvesség bibliai alapjai

A keresztyén embernek a tanulást mindig érdemes a Szentírás tanulmányozásával kezdenie. A kutakodás ebben a témakörben is eredményes. Lukács evangélista a gyermek Jézus fejlődésével kapcsolatosan a következőket mondja: „És Jézus gyarapodott bölcsességben és korban, és Isten és emberek előtt való kedvességben” (Lukács 2,52.)⁶ Négyes irányú fejlődésről szól a tömör mondat, egyrészt szól a szellemi, azaz értelmi, másrészt a testi, azaz fizikai gyarapodásról, végül a lelki növekedésről. A utóbbi az Isten és emberek irányába történő nyitás, kapcsolatteremtés alapfeltétele, az egészséges közösséggé (koinónia) épülés fontos „köztényegát” az érzelmi és spirituális természet alkotja. A közelmúltban a pszichológia is kezdte felfedezni a bibliai emberszemlélet igazságát, és a sokáig agyonhangsúlyozott *értelmi intelligencia* mellett újabban az *érzelmi és spirituális intelligencia* fontosságáról is beszélnek. Az ószövetségi szentíró egy több mint háromezer éves történetben szinte ugyanazokkal a szavakkal mutatja be Sámuel próféta fejlődését, mint a Jézusra vonatkozó idézet. „...a gyermek Sámuel folyton nőtt és kedvesebb lett, mind az Úrnál, mind az emberek-nél” (1Sám 2,26.) Jogos a további kérdés, hogy közlebről mit takar ez a *kedvesség*. A Római levél a kedvességet a Mennyeek országával hozza összefüggésbe, az ideális létállapotra történő törekvéssel azonosítja. „Mert az Istennek országa nem evés, nem ivás,

⁵ Holland szakemberek 2009-ben állítottak össze egy tesztet, az ún. „C-Factor” kérdései azt vizsgálják, hogy a válaszadó milyen mértékben kálvinista, azaz hogyan halad a genfi reformátor nyomdokain. Részletesebb ismertetést lásd a következő világhálós oldalon: <http://www.ekd.de/calvin/unterhaltung/c-faktor.html>

⁶ A bibliai szakaszokat a Kecskeméthy fordítás szerint idézzük.

hanem igazság, békeesség és Szent Lélek által való öröm. Mert aki ezekben szolgál a Krisztusnak, kedves Istennek, és az emberek előtt megpróbált. *Azért tehát törekedjünk azokra, amik a békeességre és az egymás épülésére valók.*” (Róma 14, 17-18-19)⁷ Az az ember, aki igyekszik a földi körülmények között is megizlelni, és másoknak is megmutatni a mennyország előízét, kedvessé válik mind embertársai, mind Isten szemében. Az ilyenfajta kedvesség része az egészséges ember fejlődésének, kibontakozásának. Ősidők óta célja a pedagógiánk ilyené nevelni az embert, a Példabeszédek buzdításai között is szerepel: „...és találj kegyet és jó megértést Isten és ember szemében” (Péld 3,1-4-10) Az alábbiakban a Római levél által ideálisnak tekintett célok: *igazság, békeesség és öröm* mentén csoportosítjuk a kedvességre törekvés ismérveit.

III. Igazságra törekvés

„*Ne kritizáld, ne ítéld és ne panaszkodj!*” – tanácsolja az emberközi kapcsolatok XX. századi szakértőinek vezéregyénisége, Dale Carnegie.⁸ Az amerikai szerző ezzel a mondattal a kedvesség egyik kulcsát fogalmazta meg, benne az igazságra törekvő magatartás körvonalazódik. A fenti mondat részletesebb kifejtése előtt érdemes rákérdeznünk bölcs tanácsainak forrására. A sikeres szakember életrajzából kiderül, hogy a főiskolán vallás tanári képesítést szerzett, és előadói pályafutását a Y.M.C.A felnőttképző tanfolyamain kezdte. Kutatási módszeréhez tartozott, hogy számos sikeres személyiség életrajzát, problémamegoldási módszerét vizsgálta. Bátran állíthatjuk, hogy nem véltenszerű tényező, hogy mind Carnegie saját, mind az általa vizsgált személyiségeknek az élete vallásos közegben gyökerezik, pályájuk komoly tartópillérei az iskoláikból és családjukból magukkal vitt keresztyén értékrend és az alapos bibliaismeret. Bizonytal nem véltenszerű, hogy tanácsai oly gyakran összeesengenek a Szentírás üzenetével.⁹ A elvilágiasodott közeget célzó könyvkiadók valószínűleg nem a fenti adatokkal ajánlják a szerző könyveit olvasóiknak, de keresztyén körökben érdemes tudatosítani ezeket.

III.1. Ne ítéld

Az ítékezés felettébb veszélyes vállalkozás, a Biblia óva int az elhamarkodott ítéletalkotástól: *Ne ítéld, hogy ne ítéltess* (Mt. 7,1), „...*nincs mentséged te ítélező ember, mert amikor más felett ítélsz, magadat ítéled el, hiszen magad is ugyanazt cselekszed, te ítélező*” (Róm 2,1). A figyelmeztetések rámutatnak arra, hogy az emberi ítéelő korlátok között mozog, a gyarló embernek nincs teljes rálátása az igazságra, amit lát, azt is a maga helyzetén szűri át, torzítja el, képtelen igaz bírónak lenni. A bibliai intelmek szálloígeként élnek tovább a nép ajkán: *ki mint él, úgy íté... mindenki magából indul ki...*

⁷ Kiemelés tőlem.

⁸ In. CARNEGIE, Dale: *Sikerkalauz*, Budapest, Minerva, 1990 (Eredeti mű: *How to Win Friends and Influence People*, New York, 1938)

⁹ Más kérdés, hogy a emberi kapcsolatok kiépítésére és ápolására vonatkozó, alapvetően jó tanácsokat ki milyen cél érdekében használja fel, szerencsés esetben biblikus módon a cél maga a közösség, a találkozás öröme, vagy torzult módon eszköznek is használhatják tanácsait kétes értékű célok elérésére. (Ennek a gondolatnak a továbbvitele új tanulmányt, gazdasági és politikai etikai kérdések fejtegetését igényelné.)

A bibliai példázatok pedig ki is ábrázolják az emberi ítéletalkotás torzóit. Az ember hajlamos a másik embernek más mércével mérni: a *szálka és gerenda* (Mt 7,3-5) valamint a *gonosz szolgálta* (Mt. 18, 23-35) példázata arra figyelmeztetnek, hogy előbb mindenkinek a maga házatáján kellene rendet teremteni.

További veszély, hogy kevés az esély arra, hogy az ítélezéssel valóban jobb belátásra sikerül téríteni az illetőt. Tolsztoj a *Felámadásban* azt láttatja, hogy nemcsak az ártatlanul bebörtönzöttek, de a vétkesek többsége is ártatlannak vallja magát. Dale Carnegie, a téma első szakértőinek egyike pontos felmérésekre hivatkozva állítja, hogy a bűnözők többsége meggyőződéssel vallja magát ártatlannak. „Vegyük tudomásul, hogy a bírálóat olyan, mint a postagalamb. Mindig visszatér a feladójához. Vegyük tudomásul, hogy az az ember, akit megbélyegzünk és elítélünk, minden bizonnyal igazolni akarja magát, és minket ítél el”.¹⁰ A Példabeszédek többször is szól az ítélezés kockázatáról, amely mindig haszontalan vesződés, ha ostobát céloz: „*Ne fedd meg a csúfolót, mert meggyűlöl téged, fedd meg a bölcsét, és megszeret téged.*” (Péld 9,8)

A *búza és a konkoly* (Mt 13,24-30) példázata az abszolút igazságszolgáltatás földöntúli dimenziójára utal, és türelemre int. Az ember nem látja át a cselekedetek miértjeit. „Ahelyett, hogy elítéljük az embereket, próbáljuk megérteni őket. Próbáljuk kideríteni, hogy miért teszik azt, amit tesznek.”¹¹ Dosztojevskij írásaiban oly lélekrehatóan ábrázolja a bűn, ítélet és bűnhődés témakörét, hogy máig felülmúlhatatlan az az erő, amellyel megmozgatja olvasói lelkét. Raszkolnyikovot szinte felmenti azáltal, hogy az őt bűnbe taszító környezetet és körülményeket ócsárolja. A bűnös főhős vezekel, és szenved bűnéért, de az olvasó sem tud szenttelen szemlélő maradni, mert elgondolkodik azon, hogy ártalmatlannak látszó tettekkel és szavakkal mily könnyű másokat bűnbe taszítani. Az Igét komolyan vevő ember tudja, hogy a látványos tettek csupán a jéghegy csúcsát jelentik, mert a mélyben okozozati összefüggések egész szövevénye húzódik.

Az ítélezés témakörének egyik bibliai gyöngyszeme a *bűnös asszony* története (Jn 8,1-11.), amelyben Krisztus az embert szembesítette saját esendőségével. A felszólításra, hogy *az vesse rá az első követ, aki közületek nem bűnös*, az asszony összes vádlója eloldalog. A példázat olyan figyelmeztetés, amelynek komolyan vétele által minden ember kezéből kihullanak a vád kövei. A költő sem követ tart kezében, hanem imára kulcsolja, amikor az ítélelésről ír:

„Istenem, add, hogy ne ítéljek-/Mit tudom én, bonnan ered,
Micsoda mélységből a vétek,/Az enyém és a másoké,
Az egyeseké, a népeké./Istenem add, hogy ne ítéljek.

...

Mi olyan együgyűen ítélünk/S a dolgok olyan bonyolultak.
(REMÉNYIK Sádor: *Ne ítéljek.*)

¹⁰ CARNEGIE, 44.

¹¹ CARNEGIE, 52.

III.2. Önmagunk hibáinak beismerése

A saját hibáikat takargató emberek falat emelnek önmaguk köré. Cselekedetük belső mozgatórugója a félelem és bizalmatlanság, rettegnek attól, hogy mások észreveszik gyengéiket, sebezhető pontjaikat, és netalán visszaélnék vele. Szerencsés esetben a külső szemlélő jó emberismerő, erős, egészséges személyiség, és képes segíteni ezeknek a képzeletbeli falaknak a lebontásában. Ellenkező esetben – ha a másik embert is leköti saját kilétének riadalma – a falat valós akadállyá, bevehetetlen erődnek véli, mert mögötte olyan erényeket sejt, amelyek mellett eltörpülne kopott életével, ezért inkább továbbmegy. Századunk egyik legnagyobb kihívása, hogy az elmagányosodott embernek legyen bátorsága abbahagyni a bujócskát önmaga és mások előtt. Széles kapukat tár az egymásra találás útján, aki meri felvállalni és megmutatni önmagát. Az ilyen ember környezetében sorra veszik le a többiek is álarcaikat, és végre egymás szemébe nézve, egymás kezét fogva kezdhetik el a bajok hatékony kezelését, a közös megoldáskeresést. Gyökössy Endre a hibák, tévedések beismerésének egy másik vetületére utal, amikor frappánsan így fogalmaz: „*Boldogok, akik nevetni tudnak önmagukon, mert nem lesz vége szórakozásuknak.*”¹² Micsoda felszabadító ereje van az őszinteség ezen formájának, amikor az ember önmagával mer szembenézni. A többi ember felé történő nyitásnak valójában ez a tükörbenézés az első lépése.

IV. Békeségre igyekezés

IV. 1. Panaszmentes élet

Az emberek nem szeretik az örökösen panaszkodó társaikat, szívesen elkerülik őket. A panaszmentes élet azonban nehéz feladat, olyan különös képességet, viszonyulási módot igényel, amely által az ember függetleníteni tudja magát az életkörülményektől és történésektől. Az emberek fizikai és lelki fájdalomküszöbe változó, vannak akik a legkisebb horzsolástól is ájuldoznak, mások zokszó nélkül tűrik a mély fájdalmat is, de az igazi művészet az, ha ezt nem érzéketlenségből teszik, hanem a belső nyugalom kiáradásának következtében. Valamilyen szinten az ember életében jelenlevő panasz mértéke az Istenbe vetett bizalom fokmérője. Aki belül képes lerendezni Istenével a történéseket, kifele sem fog folyamatosan tüzes panaszokat okádni. A magyar irodalomban az egyik legszebb ábrázolása ennek az Isten akaratóban nyugvó életformának a Móricz *Boldog ember*. A riportregény főhőse, Joó György azzal a kívánsággal megy fel Pestre, író nagybátyjához, hogy írja meg élete történetét. A realista író le is jegyzi hiánytalanul a középkorú parasztember megpróbáltatásokkal teli életét. A kálvária elbeszélése egy megdöbbenő kijelentés által átminősül, panaszlajstromból vigasztaló, példaértékű bizakodássá válik azáltal, hogy a főhős ragaszkodik ahhoz, hogy mindent hiánytalanul írjon meg, de azt mindenképp, hogy ő mégis egy boldog ember volt. Utolsó mondatainak egyike: „Hálát adhatok az Istennek, hogy ebbe a szerencsébe részeltetett, hogy lelki boldogságot adott...”¹³

¹² GYÖKÖSSY Endre: *A boldogmondások margójára – Máté ev.5 rész 1-12.* In: *Ünnep-naptár*, szerk. Szathmáry Sándor, Kecskemét, 2002., augusztus 2.

¹³ MÓRICZ Zsigmond: *Boldog ember*, Budapest, Szépirodalmi kiadó, 1976, 234.

A mindenkori lelkipásztor és vallástanár reménység szerint szintén lelki boldogságot hordozó ember, azaz hiteles személy. A magánember felvállalhatja a panaszkodó szerepének a kockázatát, de az előbbi tisztségviselők már csak azért sem, mert hozzájuk a gyógyulás, a segítség reményével fordulnak az emberek, tehát másoknak is sokat árthatnak kóros magatartásukkal. Számukra a tiltott szavak listáján kell szerepelnie a: „rémes, förtelmes, borzasztó, rettenetes stb...” kifejezéseknek. Ellenkező esetben könnyen megtörténhet, hogy pórul járnak a feléjük bizalommal közeledők.¹⁴

Az ószövetségi bölcsességirodalom sok ezer év távlatából mentette át azt a ma is helytálló megfigyelést, amelyet minden emberi kapcsolatra vonatkozóan érdemes megfontolni: „*Jobb a háztető ormán lakni, mint zsembes asszonnyal és közös házban*” (Péld 21,9), „*Jobb sivatag földön lakni, mint zsembes és bosszús asszonnyal.*” (Péld 21,19). A bölcselő máshol folyton csepegő tetőhöz hasonlítja az örökösen zsembelő, zsörtölődő asszonyt. A folytonos elégedetlenség olyan idegállapotot eredményez, hogy a szenvedő alanyok inkább a lakatlan, kietlen helyet választják, a magányba menekülnek. A nyelvre tett lakat, a panaszos indulatok elé állított fék csodákat művelhet, a mindenkit elriasztó emberből ismét vonzó embertárs válhat.

IV.2. Dicsérj

A felületes bibliaolvasó is tudja, hogy a Szentírás többször beszél Isten Igéjének hatalmáról, teremtő erejéről. A Biblia azonban az ember ajkáról elhangzó mindenféle beszédnek félelmetes jelentőséget tulajdonít. „*Lépes méz a kedves beszéd, édes a léleknek és orvosság a csontoknak.*” (Péld 16,24) A szép, a pozitív üzenetet közvetítő szavak gyógyírként hatnak.

Az éles kritika visszatetszést kelt, a panasz unalmas és zavaró, ellenben édes a fülnek és a szívnek a hízélgésmentes, őszinte dicséret. „Próbáljuk meg kideríteni a másik ember jó tulajdonságait. Azután feledjük el a hízélgést, tanuljuk meg a becsületes, őszinte méltánylást.»Ha valami tetszik, készségesen ismerd el, és nyilvánosan dicsérd meg«, és az emberek dédelgetni fogják, kincsként őrzik majd, egész életükön át ismételtetik a szavaidat évtizedekkel azután is, amikor te magad már régen elfeledted őket.”¹⁵ A fenti tanács megvalósításában *egyrészt* akadály az ember önnön hiúsága. Sokan azt gondolják, hogy felnőttként, vagy az ő hatalmi pozíciójukban szégyen a kisebbektől tanulni, és akkor is sunyítva hallgatják el a dicséretet, amikor valami számukra is ismeretlen tapasztalnak, hogy a látszatát is elkerüljék saját tudatlanságuknak. Sokan kényelmetlennek érzik, ha egy őszinte bók kapcsán elárulják, hogy valami még az ő szemükben is érték. Jaj annak a papnak, aki elfelejti, hogy a *jó pap holtig tanul*. Az igazán bölcs ember még a legkisebbtől is képes tanulni, és senkitől sem veszi el az adás örömét. Mindenki szereti, ha méltányolják azért, amit nyújtani tud. A gögös elutasítás helyett érdemesebb az elfogadó szeretete-

¹⁴ A gyülekezeti tagokat és a tanítványait folytonos panasszal agyoncsapó lelkész és tanár a közismert, és tanulságos történetre emlékeztet. Egy városban nagy hangon reklámozzák, hogy megérkezett a híres gyógyító. A púpos dicsekszik is a sántának, hogy őt meggyógyította. A sánta is odabiceg kéron, mire a gyógyító megkérdi: – Sánta, van púpod? – Nincs –felelte sietve.– Akkor nesze, legyen neked is.

¹⁵ CARNEGIE, 65.

tet gyakorolni, mert az elismerés nyomán boldogság jár. Akadályt jelenthet *másrészt* a túlzott puritánság, amikor a kedves szavakat is felesleges hiúságokként száműzik. Feddhetetlen, Isten törvényeihez igazodó keresztyén családokban gyakran tapasztalható egyfajta sivárság, komorság. A Biblia kijelentéseit könnyű félreértelmezni, az egyoldalú megközelítés, a részletek kiragadása bizonyos parancsok abszolutizálásához vezethet. A Lk 17, 10-ben olvasható tanácsot nem szabadna egyedüli életelvévé tenni: „...mondjátok, hogy: *Haszontalan szolgálók vagyunk, mert amit kötelesek voltunk cselekedni, azt cselekedtük.*” Krisztus ebben az igeversben és az előzőekben óva int attól, hogy valaki is üdvszerzőnek tekintse a cselekedeteket. A jó cselekedet, az Istennek tetsző életforma természetesen azonnal értékét veszti, ha pusztá érdemszerzés szándékával történik. A jó cselekedetek a megváltott ember hálijának, örömeinek a kifejezői kellene, hogy legyenek, ezért is veszélyes, ha ehelyett egy nyomasztó kötelességtudat veszi át az irányítást. A fenti mondat eloszlatja a hiú elvárásokat, de a teljes kép kedvéért érdemes odafigyelni Krisztus más megnyilvánulásaira is, például arra, amikor a táltumokkal jól gazdálkodó szolgát azonnal megdicséri, és elismerésként kiteljesíti a megbízatást: „*Jól vagyon jó és hű szolgám, kevesen voltak hű, sokra bízlak ezután...*” (Mt 25,21.)

Mások dicsérete, munkájuk méltányolása nélkül nehéz kapcsolatot teremteni egymással. A dicséret az egymásra figyelés egyik jele, általa érzékelteti az ember, hogy észrevette azt, ami az embertársa számára fontos. Világunk tele van párhuzamos élettel, találkozások, metszéspontok csak akkor jöhetnek létre, ha az embereknek sikerül közeledniük egymáshoz. A kapcsolatfelvétel nagy mesterének, Kierkegaardnak tudatosan használt „munkamódszere”, hogy beszélgető társainak elébe siet, odalép hozzájuk, és előbb arról a kérdéstről beszélget velük, amely azokat leginkább foglalkoztatja, ezért nem áttolja megdicsérni a kofa salátáit, vagy a pék cipőit.

IV. 3. Mások gondolatainak, vágyainak tiszteletben tartása

Részben már az előző témakör is érintette, hogy a jó kapcsolatra vágyónak el kell ismernie *a másik ember fontosságát*. Keresztyénség, konfucionizmus, buddhizmus tanítása összecseng abban az alaptételben, hogy: „*Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal.*” (Mt 7,12)

Az elvakult ember azonban hajlamos nem észrevenni a másik ember érdekét, ezért állította Gyökössi, hogy: „*Boldogok akik tudják, hogy másoknak is lehet igaza, mert békeség lesz körülöttük.*”¹⁶

A magyar pasztorálpszichológus a mások igazának elismerése nyomán járó haszonként *a békeséget* emeli ki. Carnegie a másik ember szemszögéből történő látás képességének hasznaként a *sikert* nevezi meg, Henry Fordot idézi ezzel kapcsolatosan: „Ha a sikernek egyáltalán van titka, ez abban a képességben áll, hogy észrevegyük a másik ember szempontját, és a dolgokat egyszerre nézzük az ő oldaláról meg a magunkéről is.”¹⁷

M. Buber filozofikus szövege néhol nehézkes, de az alábbi megfogalmazásból kristálytisztán csendül fel a másik ember fontossága, a találkozás jelentősége: „A Te

¹⁶ GYÖKÖSSY, i.m. Ünneptár, augusztus 2

¹⁷ CARNEGIE, 71.

kegyelem által találkozik velem – hiába keresném, hogy megtaláljam... Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja ki az ember. Önmagam egész lényé koncentrációja és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet: találkozás”¹⁸ A kegyelemnek ezt a megnyilvánulási módját is könnyű eljátszani, még akkor is, amikor látszatra, formailag minden előírászerűen történik. „A Te-hangot hangképző szerveinkkel létrehozni még egyáltalán nem jelenti az otthonosságból kilendítő alapszó kimondását, s még a szerelemmel eluttogott Te is veszélytelen, amíg komolyan nem jelent mást, mint: tapasztalást és használat.”¹⁹ Valóban nagyon gyakori hiba, hogy az ember csak formailag mondja ki a „te” szót, csak üres formulákat szajkóz, de mögötte teljes érdektelenség lappang. A felületes kommunikációra jó példa az alábbi történet. Egyik tanárunk²⁰ elmesélte, hogy gyülekezeti lelkész korában igyekezett a közösség hétköznapi teendőiben is osztozni, így szorgalmasan kapálgatott a szováti parókia kertjében. Az arrajárók sorra köszöntek, ő böcsülettel fogadta, és mindenki megkérdezte, hogy mit csinál, de a válasza szemmel láthatólag már nem is figyeltek. A következő atyafinak nem azt válaszolta, hogy „kapálgatok”, hanem „épp most készülgetek felakasztani magamat”. A döbbenetes eredmény nem maradt el, merthogy az érdektelen „kíváncsiszkodó” automatikusan válaszolta, hogy „kell is azt, kell is azt Tiszteletes Úr”, és továbbment, mint aki jól végezte dolgát. Ismert egy válaszlehetőséget, és más már nem is érdekelt. A két malomban őrlő kommunikációról a nép ajkán is fennmaradt a következő jellegzetes párbeszédminta: „– Jó napot néni! – Kapálok. – Hány óra? – Ezt a sort egészen, a másikat félig.” A példamondatok banálisak, szemléletesek, de a művelt rétegek legkörmönfontabb mondatai is elsüvölhetnek így egymás mellett, ha a beszélgetőtársak csak magukra figyelnek.

IV.4. Kerülni a vélemények viadalszerű ütköztetését

A fenti jó tanács hasznos mind a tanár, mind a lelkipásztor számára. Gyerekes viselkedésre vall, amikor valaki mindenáron diadalmaskodni akar, és valami mélyről jövő állati ösztönre hallgatva környezetét folyton le akarja dorongolni. Az osztályteremben előbb-utóbb fagyos lesz a légkör, ha a tanár folyton megszegényíti a diákjait, ha visszaél többletismeretével, és folyton ütközteti a diákok véleményét a sajátjával. A tanárnak egyik feladata, hogy szóra bírja a tanítványait, véleményformálásra készítse őket. Tanítási cél az is, hogy a diákok megtanuljanak érvelni, képessé váljanak alátámasztani gondolataikat. A kísértés abban rejlik, hogy a diákból előcsalt gondolatok a tapasztalt tanítónak könnyű prédát kínálnak, márpedig ezzel a kiszolgáltatott állapottal nem szabad visszaélni, hanem kíméletesen kell a beszélgetőtársat a helyes irányba terelni. A lelkipásztor hivatalánál, képzettségénél fogva jártasabb hitkérdésekben, mint a legtöbb gyülekezeti tag, ezt el is várják tőle, de az végzetes hiba, ha visszaél tudásával, és kioktató, megszegényítő stílusban közli véleményét. A vezetői szerepkör önmagában véve is hordozza az ilyenfajta tévedé-

¹⁸ BUBER, 15.

¹⁹ BUBER, 43.

²⁰ KOZMA Zsolt használta szemléltetésként poimenika órán.

sek lehetőségét. Jó példa a veszélyforrásra a presbiteri gyűlés, ahol a lelkipásztor elnököl. Szerencsés esetben ügyes moderátor, és vigyázó szeretettel irányítja a beszélgetést, de pokollá változtathatja a tárgyalást, ha kielezi a véleménykülönbségeket, sőt maga is hiúan ragaszkodik a saját igazához.

Einsteinnek tulajdonítják azt a gondolatot, hogy: *Az ostoba belegabalyodik, az értelmes próbálja megoldani a konfliktusokat, a zseni elkerüli azokat.* Az ószövetségi hiten felnövekedett tudós bölcs mondásának gyökerét megtaláljuk a Péld 17,14-ben: *„Tisztelesség az embernek elmaradni a versengéstől, valaki pedig bolond, patvarkodik.”* Nagy Sándorról feljegyezték egy történetet, mi szerint közölték vele, hogy a jóslat értelmében a világ ura lesz, aki megoldja a gordiusi csomót. Az ifjú hadvezér nem sokat habozott, fogta a kardját, és kettészelte a csomót. Cselekedete sokmindent szimbolizál, egy kis merészséggel úgy is értelmezhető, hogy nem szabad túl sok időt és energiát pazarolni értelmetlen cselekvésekre.

Balgák persze mindig voltak, a buta, üreslelkű emberek folyton veszekednek, keresik az ütközési felületeket. A bölcsesség tanítója az ellenkezőjére buzdít: *„Ne perelj senkivel ok nélkül, ha nem követett el rosszat ellened.”* (Péld 3,30.) A békességre igyekvés az egyik legfontosabb keresztyén erény.

IV.5. A szelíd viszonyulás csodákra képes

Előljáróban lássuk Esopusnak, a Kr.e. VI. században élt tudós rabszolgának a szelidség erejéről szóló tanmeséjét, *Az napról és az északi szélről* című fabulát:

Vetekednek vala egymással a nap és az északi szél, mellik volna másiknál erősb. És úgy végezzék a dolgot, hogy az úton menő emberen kísértenék meg erejeket, és az lenne a nyertes, ki köntesét vele le vetethetné. Az északi szél, kinek Boreas neve, kezde keményen és hidegen fúni az úton járó emberre, de amaz azért útát el nem hagyá, hanem öltözetit meg kettőzteté. A nap is annak utána elő járula, és lassan lassan a ködös homált mind el tisztítá, és féneit teljességgel ki bocsátá. Kezde az ember hevülni és verítezni. És mikoron mene, talála egy árnekos fát, ott köntesét le veté és meg nyugovék. És ezenképpen a nap nyéré az pályát.

Értelme: Ne siess hirtelenkedni, és mindennel vetekedni, Mert eszesnek leg előszer azon kell elmélnedni, Ha meg lehet tőle, min akar incselkedni.²¹

Mindenkinek szíve joga kiválasztani, hogy a fabula melyik szereplőjével azonosul, tomboló északi szélként küzdi végig az életet, vagy szelíd napsugárként halad az útján. A vallás tanár, különösen kamaszok között, aligha ér célt erőszakos, tekintélyelvű, parancsoló magatartással. Tanítását, véleményét nem szabadna ráerőltetnie senkire, mert vagy azonnal ellenállásba ütközik, vagy az első óvatlan pillanatban szétszédnek a tanítványok. A szelídlelkű tanár ehelyett arra használja energiáját, hogy mondandója iránt felkeltse hallgatósága érdeklődését, és felmutassa számukra a követés lehetőségét. Az ilyen tanár köré előbb-utóbb kitartó csapat formálódik. A

²¹ ESOPUS *fabulái*: melyeket mastan újonnan magyar nyelvre fordított Pesti Gábor, Budapest, Magvető, 1980, 42.

lekipásztor munkája is hatékonyabb, ha szavai szelíd napsugárként áradnak a gyülekezet felé. Az ilyen szavak világitanak, azaz utat mutatnak, melegítenek, azaz vigasztalnak, de még égetni is tudnak, ha a fájó sebeket, a bűnöket érintik. A dörgelemes prédikációk azonban inkább ellenkezést szülnek, a folyton ostorozó szavak hallatán az emberek védekezni kezdenek, vagy begubóznak, vagy visszafeleselnek. A Biblia ezzel kapcsolatosan is csodálatos útmutatást nyújt: „*Gyengéd felelet elbárítja a felgerjedést, bántó beszéd pedig haragot idéz fel. A bölcsék nyelve tudományt szépít, a dőrék szája bolondságot bagyog.*” (Péld 15,1-2.)

A mindenkori nevelő hajlamos az újabb nemzedékek életét szembeállítani a saját egykori valójával. A békesség érdekében száműzni kellene a olyan mondatkezdést, hogy: „bezzeg az én időmben”, mert az önérzetében sértett kamasz számára felér egy csatakiáltással, párbajra hívással az ilyenszerű hasonlítgatás. A kihívó felvezetés után már akármily szépen szólhat a beszélő, a felbőszült hallgatója úgysem fogja hallani.

A tilalmak listáján szerepel az általánosítás és a különféle bélyegek rásütése a diákokra. Tanulságos egy tízéves találkozón elhangzott visszaemlékezés, amelyen az egykori diákok elmondták, hogy miként lett egyre ellenszenvesebb a népszerűként induló idős tanár. Előadásában egyszer az Isteni színjátékra utalt, de gyorsan hozzátette, hogy: „Ja, maguknak hiába mondom, nem olvasták Dantét”. Az általánosítás tipikus hibája, akik valóban nem olvasták a zseniális firenzeit esetleg közönnnyel hallgatták a lesújtó véleményt, de akiket igaztalanul érintett a vád, csalódtak benne. Az alábbi kijelentésével pedig elérte, hogy minden hölgy hallgatója bosszúsan fordult el tőle: „a történelem érthetetlen a földrajz nélkül, ezért ajánlom a térkép tanulmányozását, de ehhez sajnos a gyengébb nemnek nincs érzéke...” Az általánosítás és a bélyegzés felháborítja az igaztalan váddal illetett embereket, és sötét ármányként kezdi ki a legszebbnek induló kapcsolatokat is.

V. Az öröm kiteljesítése

V.1. Több lehetőség, avagy pozitív projekció:

Az előző alcímnél tárgyalt gondolatsort kiegészíti az a tanács, hogy nem elég az igaztalan vádak kiiktatása, nem elég a hibák kíméletlen kipellengérezésének kerülése, de egy további lépést is érdemes megtenni. A megelőlegezett bizalom mindig kamatozó az emberi kapcsolatokban. Goethe a lényegére tapint a pozitív viszonyulásnak: „Ha az embert olyannak vesszük, mint amilyen, tulajdonképpen rosszabbá tesszük. De ha olyannak vesszük, mint amilyennek lenni kell, akkor azzá tesszük őt, amivé lehetne.”²² Két évszázaddal később a pszichológiai kutatások is alátámasztják az ún. pozitív projekció²³ jótékony hatását. Krisztus is ezt teszi, amikor Péternek azt mondja, hogy: „*Te Simon vagy, Jóna fia, téged Kéjásznak fognak hívni, ami azt jelenti: Kőszikla*” (Mt. 16,18) Krisztus tudta ugyan tanítványáról, hogy félelmében háromszor is megtagadja őt nagycsütörtök éjjelén, de látta benne azt a lehetőséget is, amellyel idővel felnő a nevéhez, a feladatához, és az egyház földi megalapozója

²² GOETHE, J. Wolfgang, In: Szivárvány-naptár, szerk. Szathmáry Sándor, Budapest, 1998., szeptember 6.

²³ GYÖKÖSSY Endre: *Magunkról magunknak*, Budapest, Ref. Zsinati Iroda, 1989., 78.

lesz. Krisztus magdalai Máriához, a bűnös nőhöz is bizalommal fordult, így vált belőle egyik leghűségesebb követője, aki többé nem tért rossz útra. Cervantes Don Quijotéjának Dulcineája is utcalány volt, de ő a tisztaság megtestesítőjét látja benne. Végtelen hiba, amikor a tanár idejekorán „leírja” a diákjait, mert ezáltal a semmivé válásra kárhoztatja őket. Amennyiben meglátja bennük a jövődó dalnokait, előbb-utóbb valóban örömeiket fognak zengedezni életükkel.

V.2. A kényelmetlen tanári feladat

A tanár számára örök dilemmát jelent a „*Hogyan mondjam el neki, hogy tévedett?*” kérdés, de a szükséges kritika/bírálat gyakorlásának is vannak segítő szabályai.

Első számú tanács, hogy a kritikát érdemes dicsérettel kezdeni, mert az elismerő szavak fájdalomcsillapítóként hatnak a kilátástalan helyzetben, elviselhetőbbé teszik kellemetlen tények közlését. Óriási műhiba a megfontolatlan lebecsmérlés. Sok híres személyiségről feljegyezték, hogy majdnem kisiklott pályájuk, amikor megsemmisítő kritikával illették őket. Caruso énekesi, Dickens írói pályája forgott kockán a rosszul elhangzott, és túlzó kritika miatt. József Attila is nehezen lépett túl a Holger Antal féle elutasításon. Szerencséjükre volt aki hitt bennük, és a remény utolsó lángocskáját felgyújtotta.

Másodszor tiltott listára kell kerülnie az „igen, de” szófordulatnak, helyette tanácsosabb az „és mennyivel inkább...” mondatrésszel felvezetni a vitatott kérdéseket. Néhány szó kicserélése által a hallgató azt érzékeli, hogy nem a teljes munkájának az elvetése történt, hanem a kiegészítése, jobbítása.

Harmadszor tilos bárkit is megaláznai, kipellengérezni (kipredikálni – főleg temetésen). Legtöbb ember nehezen tűri, ha mások előtt olvassák fejére a vétkeit, tévedéseit. Az Ószövetségben a bűnbak fejére tették a kezüket a vének, ráolvastak minden bűnt, majd kiúzták a pusztába, ahol Belzebub prédája lett. Az osztályközösség előtt megszégyenített gyermek, az ígéhíretésben kártvallott felnőtt kétségbeesésében szörnyű tragédiák irányába sodródhat. A megalázott, közutálatnak kitett ember könnyen belepusztulhat sérelmeibe. „*Élet és halál van a nyelv hatalmában...*” (Péld 18, 21.) A szóló felelőssége óriási, halálba taszíthat, vagy megeleveníthet. „*Aki megőrzi száját és nyelvét, nyomorúságotól őrzi meg magát.*” (Péld 21,23.) A meg gondolatlanul kijuttat szavakkal mind magát, mind embertársait bajba sodorhatja az elővigyázatlan.

Végül, de nem utolsósorban vigyázni kell arra, hogy a hibák felsorolása helyett inkább a jóra ösztönözés legyen túlsúlyban. Sokszor egy parányi biztatás elég ahhoz, hogy valakinek az életét megmentse. Az ember miközben másokat jóra sarkall, hozzájárul ahhoz, hogy a világban kiteljesedjen az öröm.

ABSTRACT

*WACHSEN IM GEFALLEN BEI GOTT UND DEN MENSCHEN –
WIRKSAME BILDUNG UND ENTWICKLUNG DER BEZIEHUNGEN
IN DER ARBEIT DER PFARRER UND RELIGIONSLEHRER*

Man sollte für die Pfarrer und Lehrer unterrichten, wie man sich zu den Menschen verhalten soll. Neben der kognitiven Intelligenz ist besonders wichtig die emotionelle und spirituelle Intelligenz. Die Bibel nennt die zwei letztere Formen der Intelligenz „*Gefallen bei Gott und den menschen.*“ Man kann dieses *Gefallen* gemäß Röm. 14,17-19 mit einer Bestrebung identifizieren. Das Ziel dieser Bestrebung ist ein Wesen, welches ist in seiner Vollkommenheit das Paradies selbst, wo die Gerechtigkeit, der Frieden und die Freude herrschen. Samuel (1 Sam 2,26) und Jesus (Lk 2,52) sind Beispiele des Gefallens.

Die Parameter der Gerechtigkeit: Vermeidung der Kritik/Rüge; Anerkennung eigener Fehler.

Die Parameter des Frieden: Beschwerdefreies Leben; oftmalige Lobsprüche; Fähigkeit auch aus der Sicht der Andere zu sehen, d.h. Berücksichtigen die Gedanken und Wünsche der Mitmenschen; Verbeugung der Konflikte; sanfte, vorurteilslose und verständnisvolle Bezogenheit zu den Menschen.

Die Parameter der Freude: positive Projektion, d.h. angezahlte Zuversicht; objektive Kritik, ohne Demütigung; Verbesserungsvorschläge sollen mit der Hervorhebung der Werte zusammengeknüpft werden.

A MAGYARORSZÁGI PROTESTÁNS PÁTENSHARC ZÁRÓ SZAKASZA

A magyarországi két protestáns egyház, a református és az evangélikus számára az 1859. szeptember 1-jei kelettel kötelező erővel és azonnal végrehajtható hatállyal, császári-királyi nyílt paranccsal, ún. pátenssel kiadott egyházalkotmány komoly ellentétet váltott ki, egyfelől az evangélikus egyházon belül, másfelől a kormány és a pátensnek engedelmessé nem akaró református és evangélikus egyházi körök között. Mindez belpolitikai válságot idézett elő, ami túlnőtt a két protestáns egyház belső keretein, és nemzeti ellenállássá vált. Kettős természet mindvégig megőrizte, egyszerre volt egyházi ügy, két egyház vallásszabadságának megcsonkítására tett kormányzati kísérlet, és ezen egyházak saját régi autonóm jogainak védelme, másrészt politikai üggyé is vált, hiszen egy vitathatatlannak szánt, törvényerejű államfői rendelet valójában politikai célt kívánt elérni, amikor szoros állami ellenőrzés alá szándékozta vonni a nevezett egyházakat. Másfelől az autonómiájukhoz ragaszkodó egyházak saját indíttatású ellenállásukkal egyúttal politikai ellenállást is tanúsítottak. Ezért meddő az a vita, ami a pátensharc idejétől létezik, hogy vajon az „autonomisták” küzdöttek-e kizárólag politikai érdekből és a „pátentuálisok” (pátentisták, pátenspártiak) kizárólag egyházi érdekből, holott mindkettőjüknél mindkét ok jelen volt. Az autonomisták taktikailag szüntelenül arra hivatkoztak, hogy ők az uralkodó és a kormány leghűségesebb, legengedelmebb alattvalói, akik csupán a rájuk vonatkozó évszázados törvényekben biztosított autonóm egyházi jogállásukhoz ragaszkodnak, ezért eljárásuk teljesen törvényes, míg – szerintük – éppen a pátenssel illetéktelenül kibocsátott „egyházalkotmány” mond ellent a hivatkozott törvényeknek.

1859. december 29-én a minisztertanács ülésén Albrecht főherceg, Magyarország főkormányzója az addigi tapasztalatai alapján katasztrófálisnak látta a helyzetet, amely még várhatóan romlani fog az 1860. január 12-én Debrecenben formális meghívó nélkül összeülő szándékozó egyházkerületi közgyűlés (a kormánykörök szóhasználatával szuperintendenciális konvent, az elnevezést akkor atmoszférájának érzékeltetése céljából olykor mi is használjuk) alkalmával előfordulható súlyos provokációk miatt. (Az említett gyűlés ugyan január 11-ére volt meghirdetve, és akkor is tartották meg, de a főkormányzó eltévesztette a dátumot, végig ez szerepel a minisztertanács jegyzőkönyvében.) Elmondta a főherceg, hogy az esetleg szükség-

gessé váló politikai és katonai intézkedésekkel a konvent idején kiket kíván megbízni, mert a szóban forgó szuperintendenciális konvent az országos vásár alkalmára van tervezve, és a túlsúfolt Debrecenben nem egy olyan konfliktusra lehet számítani, ami a külföld figyelmét is magára vonja. A fő kormányzó javaslatot tett arra, hogy változtatni kellene az egyházalkotmány elfogadtatásának stratégiáján úgy, hogy azt a birodalom többi tartományára is ki kellene terjeszteni, ahol várhatóan örömmel fogadnák, s ennek hatására a magyarországi protestánsok is elfogadnák azt. A kultuszminister hozzáfűzte, hogy hamarosan Erdélyben kívánja bevezetni ugyanezt az egyházalkotmányt. A császár úgy nyilatkozott, hogy kész elfogadni a javaslatokat.¹

A kormánynak minden oka megvolt arra, hogy komolyan aggódjon 1859 decemberének végén a protestáns pátens végrehajtását illetően. A törvény erejével életbe léptetett egyházalkotmányt először a nyolc (négy református, négy evangélikus) egyházkerületi közgyűlésnek kellett volna elfogadnia és önmagát annak megfelelően átszerveznie, aztán az alájuk tartozó egyházmegyéknek (reformátusoknál traktusoknak, evangélikusoknál szeniorátusoknak), végül az egyházközségeknek tenniük ugyanazt. Ezt az elfogadást és a pátenses egyházalkotmány alapján történő átszerveződést nevezték koordinációnak. A régi szervezet alapján működő egyházkerületi közgyűlések azonban valamennyien elutasították a koordinációt. Ezzel megtagadták ennek az állami törvénynek a végrehajtását és ezzel – a kormány szerint – megszűntek létezni. A törvény betűje szerint ezek után az egyházmegyék és egyházközségek nem koordinálhattak, mivel az csak felülről lefelé történhetett, a szuperintendenciáktól a traktusokon vagy szeniorátusokon át az egyházközségekig. Ennek ellenére előfordult, hogy egyes evangélikus egyházmegyék és nem kevés egyházközség koordinált. A kormány ezt elfogadta törvényesnek, holott az ellenkezett a saját pátenssel kibocsátott törvényével. 1859 végéig a pátenspárti Evangelisches Wochenblatt szerint 133 anyaegyházközség 230.000 lélekkel koordinált az evangélikus egyházban. A kortárs Rogge szerint 163.000 lélek szavazott a koordinációra, 42.000 még nem szavazott, 2.844.000 viszont elutasította. Az evangélikus egyházkerületek 37 egyházmegyéből 7 koordinált, ezek tagjai túlnyomóan szlovák, kisebb részben német nemzetiségűek voltak. A reformátusok közül addig sem az egyházmegyék, sem gyülekezetek nem fogadták el a pátenses egyházalkotmányt.²

¹ Ministerratsprotokoll (továbbiakban MR. Protokoll) Haus- Hof- und Staatsarchiv Wien (továbbiakban HHStA Wien) 1859. december 39. 3-4. pont. CSOHÁNY JÁNOS: A magyarországi protestáns abszolutizmus kori bécsi kormányiratok tükrében. Bp., 1979. (Theologiai tanulmányok. Új folyam. 8.) (továbbiakban CSOHÁNY, 1979.) 131-132., 187-188.; A témához ld. CSOHÁNY JÁNOS: A Habsburg-önkényuralom változásai. Confessio 1979. évf. 3. sz. 65-77.; Uő.: Révész Imre, az abszolutizmus kori ellenállás élharcosa. Theologiai Szemle 1984. évf. 2. sz. 77-86.; BUCSAY MIHÁLY: A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945. Bp., 1985. Gondolat Kiad. 204-206.

² CSOHÁNY, 1979. 133.; ZSILINSZKY MIHÁLY. A magyar honi protestáns egyház története. Bp., 1907. (továbbiakban ZSILINSZKY, 1907.) 707.; ROGGE, WALTER: Österreich von Világos bis zur Gegenwart. Leipzig, 1872-73. 2. Bd. 29.; Idézi GOTTAS, FRIEDRICH: Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859. München, 1965. Vlg. Oldenbourg. (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission. 14.) (továbbiakban GOTTAS.) 100.

A kormány 1860. január 10-i ülésén gyökeres változást hozott a pátens elfogadásának menetében. Elrendelte, hogy a koordinálást alulról felfelé, az egyházközségektől a szuperintendenciákig kell végrehajtani. Az egyházközségekben a helyi presbitérium, vagy bármilyen néven működő egyháztanácsnak kell azt elfogadnia, a lelkésznek pedig a szószékről kihirdetnie az új „egyházalkotmányt”. A koordinált egyházközségek aztán a pátensben előírt módon megalakítják a koordinált egyházmegyét, azok pedig a szintén koordinált szuperintendenciákat, amelyeknek a számát az evangélikus egyházban hatra emelték. A rendelet értelmében az egyházközségek koordinálását március 31-ig, az egyházmegyékét pedig április 15-ig be kellett fejezni.³

A koordináció sorrendjének megváltoztatásával Leo Thun gróf visszatért az 1850 elején képviselt álláspontjához. Akkor a Kollár-Kuzmány-Thun-féle egyházalkotmány tervezethez fűzött megjegyzései között kifejtette, hogy mivel a protestáns egyházakban az egyetlen szilárd határozatképes testület az egyházközség, az új egyházalkotmány életbeléptetésének úgy kellene történnie, hogy ezekkel az alsószintű megbízható szervekkel kellene megegyezni, és átszervezni őket. Következő fokozatként a szeniorális konventekre történő választást az átszervezett egyházközségekkel kellene lebonyolítani, majd az így megválasztott szeniorális konventek segítségével a szuperintendenciák új szervezetét kialakítani.⁴ Ezzel szemben a Karol Kuzmány által Bécsből 1849. július 6-án báró Geringerhez, Magyarország országos főbiztosához intézett emlékiratában a birodalmi evangélikus egyház (Evangelische Kirche A. C.) átszervezését úgy javasolta, hogy először egy birodalmi főkonzisztóriumot kell szervezni bécsi székhellyel, aztán lépcsőzetesen haladva lefele a szuperintendenciákat, szeniorátusokat és végül az egyházközségeket kell az új egyházalkotmányhoz koordinálni.⁵ Az 1859. szeptember 1-jére keltezett pátenses egyházalkotmányba a Kuzmány-féle felülről lefelé irányuló átszervezés került. Annak kudarca hatására térhetett vissza a minisztertanács 1860. január 10-én az eredeti Thun-féle elgondoláshoz. Úgy gondolták a döntéshozók, hogy könnyebb dolguk lesz a falusi presbitériumokkal (lokálkonventeknek, helyi egyháztanácsoknak stb. is nevezték) és lelkészekkel. (Február 5-én úgy módosította a kormány a koordinációt, hogy amennyiben a helyi presbitérium nem fogadná el a pátent, akkor elegendő lesz az is, ha a lelkész a szószékről kihirdeti.) A szegény javadalmú lelkészeknek a pátensben ígért segély pedig ösztönözni fogja őket a koordinációra. Arra nem gondolt a minisztérium, hogy a rendőrhatalóság dolgát fogja megnehezíteni, hiszen addig az egyházkerületi és egyházmegyei vezetőket kellett figyelnie, ezután pedig az esetleg autonomista magatartást tanúsító lelkészeket, presbitériumokat is.

³ MR. Protokoll 1860. január 10.

⁴ THUN, LEO: Einwendungen gegen einen Entwurf die evangelische Verfassungsangelegenheit betreffend. 1850. Autógraf kézirat. HHStA Wien, Thun-Hohenstein-Nachlaß D 94. Mikrofilmarchiv. (továbbiakban Thun- Nachlaß.) Közölve németül CSOHÁNY, 1979. 198-199. Megtárgyalva uo. 44-46.

⁵ Denkschrift Karl Kuzmány für Freiherrn von Geringer, kais[erlicher] Landes-Comissair in Ungarn, o.D. Magyar Országos Levéltár Budapest, Archiv des Absolutismus, res. Geringer, D 55 Nr. 522/1849. In: SCHWARZ, KARL: Karol Kuzmány's Memoranden zur kirchlichen Verfassungsgeschichte (1850) und zur aktuellen Lage der lutherischen Kirche (1849). Edition und Analyse. Presov, 2000. (Acta Collegii Evangelici Presoviensis VII. Miscellanea A. 1999. 112-114.

1860. január 11-én összeült a debreceni Kistemplomban az Albrecht főherceg által aggodva emlegetett tiszántúli egyházkerületi közgyűlés. Az egész pátensharc legnagyobb tömeget felvonultató gyűlése volt ez. (A gyűlés résztvevőinek számát a hivatalos küldötteken kívül a Debrecenben akkor tartott országos vásárra összesereglett vásárosok tömege is gyarapította.) A császári biztos megjelent, és betiltotta a törvénytelen gyűlést, mire Tisza Kálmán bihari egyházmegyei segédgondnok azt válaszolta, hogy a gyűlést megtartják. A császári biztos távozott. A gyűlés tiltakozó feliratot fogadott el, amit küldöttség vitt Bécsbe, ahová meghívták a többi református és evangélikus egyházkerület küldöttségét is, továbbá április 20-ára újabb egyházkerületi közgyűlést hirdettek meg Debrecenbe. Semmiféle rendzavarás nem történt.⁶

A négy református és a bányai evangélikus egyházkerület küldöttsége a közöseknek elfogadott felirattal 1860. január 22-én érkezett a császárvárosba.⁷ A minisztertanács már január 17-én kialakította álláspontját, mely szerint a küldöttséget testületként nem fogadja, hiszen törvényileg nem létező szuperintendenciákat képvisel, csupán egyes tagjait magánszemélyként.⁸ Nem csoda, hogy a minisztertanács tudta a deputáció érkezését, mert a rendőrség az egyes küldöttségi tagok és a küldöttség mozgását naprakészen jelentette.⁹ Albrecht főherceg a január 23-i minisztertanácsí ülésen felhatalmazást kért, hogy Magyarországon rendkívüli rendszabályokkal tart-

⁶ A debreceni szuperintendenciális konvent leírása több helyen olvasható. Legbővebben BALOGH FERENC: Balogh Péter. [Nekrológ] Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező 1870. évf. 586. sk.; Révész Imre munkái a pátens korából (1859-1860). Sajtó alá rendezte RÉVÉSZ KÁLMÁN. Bp., 1900. 140-157. (továbbiakban id. Révész Imre munkái.) Itt közli a felirat szövegét, amelyet Révész Imre fogalmazott. 158-167. Révész Imre azt hitte, hogy a minisztertanács a debreceni gyűlés után hozta retorzióként a január 10-ére vissza- (ante) dátumozott határozatát, mivel azt az Evangelisches Wochenblatt 1860. január 26-i száma közölte. Id. Révész Imre munkái. 5.; RÉVÉSZ IMRE, IFJ.: Révész Imre élete 1826-1881. Debrecen, 1926. 83. (továbbiakban Révész Imre élete.); Révész hipotézisét átvette ZSILINSZKY, 1907.; A debreceni gyűlés idején katonaság nem várakozott, főleg nem ágyúkkal a szomszédos utcákban, amint ez olykor sajnálatosan még napjainkban is említésre kerül. A vásárosok sátraival telezsúfolt utcákon nem is várakozhatott volna. Az erőszakos fellépéstől a hatóság tartózkodott, mert véres következményei lehettek volna. A pátens ellen fellépő reformátusoknak sem volt érdeke, hogy erőszakos cselekedetekre kerüljön sor, mert akkor a hatóság lázadással vádolta volna meg őket, és annak súlyos következményei lettek volna.; RÉVÉSZ IMRE, IFJ.: Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából. Bp., 1957. (Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 2-3.) (továbbiakban RÉVÉSZ, Fejezetek.) 160.; FÜRJ ZOLTÁN: Egyházkerületi közgyűlés a Kistemplomban. In: A protestáns pátens és kora. Tanulmányok és források a pátensharc 150. évfordulója alkalmából. (Szerk.: BARÁTH BÉLA LEVENTE – FÜRJ ZOLTÁN). Debrecen, 2010. A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadása. 97-128.

⁷ ZSILINSZKY, 1907. 713.; RÉVÉSZ, Fejezetek. 160-161.; Id. Révész Imre munkái. 158. sk.; GOTTAS. 104 sk. Külön fejezetet szentel a bécsi küldöttségnek, a névsort is közli és napi tevékenységét is. Török Pál naplóját használta. Török Pál írásai. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Könyvtára. Bp.

⁸ MR. Protokoll 1860. január 17. 2. pont.

⁹ Wilhelm Marx kassai kerületi rendőrfőnök (Polizeidirektor) jelentése. Eredeti 2. fol. Informationsbüro HHStA Wien. Karton 141. BM. 1860. 16. Nr. 375.; A komáromi jelentést továbbterjesztő pozsonyi kerületi rendőrfőnök Nagy Mihály szuperintendenst politikailag és erkölcsileg kifogástalan személyként jelentette. Pozsony, 1860. január 24. eredeti. 2. fol. Informationsbüro HHStA Wien. Karton 141. BM. 1860. 16. Nr. 347.

hassa fenn a közrendet és a nyugalmat. Megkapta,¹⁰ noha már 1859. november 25-én kapott ilyen felhatalmazást.

Január 23. és 30. között, amíg a magyarországi protestáns küldöttség Bécsben tartózkodott, a minisztertanács nap mint nap foglalkozott ügyével. Január 25-én a református vallású Bruck pénzügyminiszter javasolta néhány küldött magánkihallgatáson történő fogadását, gróf Nádasdy igazságügyminiszter Vay Miklós fogadását javasolta, (e két miniszter a későbbiek során is a protestánsokkal történő megegyezést szorgalmazta, Nádasdy a belpolitikai zavaroktól erősen tartott), Thun helyeselt, a császár is elfogadta.¹¹ Január 25-én történt bizonyos előrelépés, Rainer főherceg magához kérte Vay Miklós bárót és megtudakolta, hogy mik a feltételeik. Vay kérte a pátens és az arra vonatkozó miniszteri rendeletek visszavonását, az 1848-ban érvényben lévő magyarországi protestáns egyházalkotmány helyreállítását, a betöltetlen vezető tisztségekre a választás engedélyezését, aztán a régi törvények szerint országos zsinat tartását, ahol az megtárgyalja a pátenssel közölt egyházalkotmányt, és nyilatkozik róla. A pátenses egyházalkotmánynak autonóm zsinaton történő megtárgyalására vonatkozó ígéret engedménynek számított, amit a kormányzat köreinek egy részében biztató jelnek tekintettek.¹²

1860. január 26-án Révész Imre írta meg az autonomisták számára *Tájékoztás* címen az új helyzetben teendőket tartalmazó iratot. Ebben megtiltották az egyház régi vezetői a lelkészeknek, hogy a politikai hatóságtól rendelkezéseket fogadjanak el. A pátens kihirdetőit egyházi bíróság elé fogják állítani, azokat viszont, akik az ellenállás miatt vesztenék el állásukat, az egyház kárpótolni fogja. Felhatalmazták a presbitériumokat és az egyházközségek világi vezetőit, hogy a pátens kihirdetésére vállalkozó lelkészeket akadályozzák meg annak végrehajtásában.¹³ A *Tájékoztást* tekintette a cs. kir. hatóság Révész legveszedelmesebb iratának.

A miniszterelnök Thun, Bruck és Nádasdy társaságában többször tárgyalt a küldöttség két vezetőjével, a református Vay Miklós báróval és az evangélikus Prónay Gábor báróval, aztán a kultuszminisztérium egy bizottsága is néhány küldöttségi taggal, de a deputáció január 30-án kénytelen volt hazautazni. Útjuk nem volt eredménytelen. Vayt és Prónayt február 1-jén külön-külön fogadta a császár, február 6-8-án Rechberg miniszterelnök, Nádasdy és Thun magánemberként ismételt tárgyal velük.¹⁴ A koordinálás erőltetésével a kormány közben nem hagyott fel. Február 4-én a minisztertanács folyósította azt a 94.000 forintot, amit még 1859. szeptember 1-jén a költségvetésbe a koordinált egyházak számára beállított.¹⁵ Ezzel a dotációval is ösztönözni kívánta a koordinációt. Február 5-én a miniszter-

¹⁰ MR. Protokoll 1860. január 23. 1. pont.

¹¹ MR. Protokoll 1860. január 25.; KARNER, PETER (Hg.): Karl Ludwig Freiherr von Bruck rövid életrajzát ld. Die evangelische Gemeinde H B. in Wien. Wien, 1986. 95-96.

¹² GOTTAS, 106.

¹³ Id. Révész Imre munkái. 168-174.; Révész Imre élete. 84-86.; CSOHÁNY, 1979. 138-139., 190. Az Informationsbüro (HHStA Wien) iratai között megtaláltam a Tájékoztás magyar és német szövegét. Sajnos, hogy CSOHÁNY, 1979. című munkám kiadásakor korrekturát nem kaptam, ezért a Tájékoztás tévesen, a kiadók hibájából és ferdítése miatt Tájékoztató címen szerepel.

¹⁴ CSOHÁNY, 1979. 138-142.; GOTTAS 107-111. Thun-Nachlaß D 559 és 558.

¹⁵ MR. Protokoll 1860. február 4. A minisztertanács 1859. szeptember 1-jén hagyta jóvá. A régebbi szakirodalomban 1860. február 5-ére keltezték, mivel akkor publikálták.

tanács rendeletben közölte a szuperintendenciákkal, hogy a protestánsok vezetőivel folyó bizalmas tárgyalások ne tévesszék meg őket, a pátens érvényben van, a koordinációt kötelesek végrehajtani. A rendelet ugyanakkor a lelkészeket kötelezte, hogy a politikai hatóságnak engedelmességgel hirdessék ki a pátenszt.¹⁶ Március 3-án kultuszminiszteri rendelet tudatta a szuperintendenciákkal, szeniorátusokkal és a gyülekezetekkel, hogy a februári rendelet érvényes és hajtásuk végre.¹⁷ Közben megindultak a politikai hatóság részéről alkalmazott kényszerítő intézkedések, hogy a lelkészek szószékről hirdessék ki a pátenszt és ebben őket senki se akadályozhassa meg.¹⁸ Az események aztán felgyorsultak. A császár 1860. március 31-i hatállyal elfogadta Albrecht főherceg főkormányzói felmentés iránti kérelmét és helyére a magyarországi születésű evangélikus vallású báró Benedek Lajos tábornagyot nevezte ki. Benedek gyorsan tájékozódott, és nem csupán Thuntól, hanem magyarországi protestáns forrásokból is. Török Pál pesti református lelkész és Székács József pesti evangélikus lelkész adta meg a meggyőző felvilágosítást Benedeknek, és azt a módot is javasolták, ahogyan az uralkodó presztizs-vesztés nélkül gyakorlatilag visszavonhatja a pátenszt.¹⁹ Az autonómiához ragaszkodó egyházkerületek egymás után tartották az állam szerint törvénytelen közgyűléseiket, amelyeken ismételtlen tiltakoztak a pátenszes egyházalkotmány és az annak érdekében hozott rendelkezések, a hatósági erőszak, a bírósági eljárások, a megszületett ítéletek ellen.²⁰

1860. május 9-én Thun már úgy nyilatkozott Szögyényi-Marich László birodalmi tanácsosnak, hogy Benedek sürgetésére és saját belátásából kész felfüggeszteni a pátens végrehajtását, engedélyezi a zsinatok összehívását, és beszünteti az autonomisták elleni bünvádi eljárásokat. Szögyény rábeszélte, hogy várják meg Vay Bécsbe érkezését, és vele megtárgyalva hozzák meg intézkedésüket. Attól tartott Szögyény, hogy a minisztertanácsban olyan határozatot hoznak, ami elrontja a kibontakozás lehetőségét. Vay Miklós bárónak Bécsben május 11-én mind Thun, mind Benedek arról nyilatkozott, hogy a pátens végrehajtását felfüggesztik, a koordinálás megtagadásáért indult bünvádi eljárásokat megszüntetik, és a protestáns egyházalkotmánynak autonóm zsinaton történő rendezését tervezik.²¹ Még azon a napon a minisztertanács ülésén maga Thun tette meg ilyen értelemben a pátens felfüggesztésére javaslatát.²² A minisztertanács május 12-én és 15-én tárgyalta még a kérdést, és elfogadta a határozatot, amit a császár is kész volt kibocsátani a Bene-

¹⁶ CSOHÁNY, 1979. 141-142. MR. Protokoll 1860. február 5. Thun indoklását németül közli CSOHÁNY, 1979. 191. p. 67. jegyzetben.

¹⁷ CSOHÁNY, 1979. 142.; GOTTAS 111. Evangelisches Wochenblatt 1860. S. 93.

¹⁸ CSOHÁNY, 1979. 142-143.; BIRÓ SÁNDOR – BUCSAY MIHÁLY – TÓTH ENDRE – VARGA ZOLTÁN: A magyar református egyház története. Bp., 1949. (továbbiakban: Biró, Bucsay, Tóth, Varga) 341-344.; TÓTH ENDRE: A pátens története a Dunántúli Református Egyházkerületben. Debrecen, 1940.; Szép számmal találhatóak rendőri és csendőri jelentések Informationsbüro Karton 141., 144-145., 162. HHStA Wien.

¹⁹ GOTTAS, 126-129.; CSOHÁNY, 1979. 144-147.

²⁰ CSOHÁNY, 146-147.; Biró, Bucsay, Tóth, Varga, 342-344.; GOTTAS, 114-116.

²¹ CSOHÁNY, 1979. 147.; Idősb Szögyény-Marich László országbíró emlékiratai. 3. köt. Bp., 1917. 33-34.

²² MR. Protokoll 1860. május 11. Thun javaslata és a kérdés megtárgyalásának szövege németül közölve CSOHÁNY, 1979. 194-196.

dek tábornagy magyarországi fő kormányzóhoz intézett kézirat formájában. Intézkedett, hogy azt május 15-i dátummal készítsék el, ami megtörtént és 1860. május 15-i kelettel, azonnali hatálybalépéssel jelent meg. Eszerint azokra a magyarországi protestánsokra vonatkozóan, akik nem fogadták el a pátenses egyházalkotmányt és nem koordináltak, a koordinálás kényszerét felfüggesztette. A koordinált egyházaknak viszont a pátens egyházalkotmánya értelmében kellett szerveződniük és élniük mindazokkal a kedvezményekkel, amelyeket az állam számukra biztosított. A nem koordinált egyházak régi egyházalkotmányuk szerint élhettek az 1849-től életbe léptetett korlátozások alól feloldva.²³

A református egyházból 25 egyházközség, az evangélikus egyházból 226 egyházközség – többségükben szlovákok és németek – fogadta el a pátent, 333 evangélikus egyházközség azonban a régi egyházalkotmányhoz ragaszkodott. A pátens alapján szerveződött gyülekezetek Karol Kuzmány bécsi teológiai professzort választották szuperintendensükké (püspökökké), aki 1866. augusztus 14-én bekövetkezett hirtelen haláláig viselte ezt a tisztséget. Székhelye Pozsony volt. Kuzmányt halála után Josef Miloslav Hurban (1817-1888) követte 1866 októberében a pozsonyi pátenses egyházkerület püspöki székében. A Habsburg-ház és Magyarország között 1867-ben létrejött kiegyezés megkönnyítése céljából 1867. május 15-én kiadott uralkodói rendeletével Ferenc József császár visszavonta a pátent és az azt követő miniszteri rendeletet, a pozsonyi pátenses egyházkerület ügyét a magyarországi protestáns egyházaknak a hatáskörébe utalta. A pozsonyi egyházkerület egyházközségeinek száma a végén 28-ra apadt, a többiek már korábban visszatértek az autonóm alapon szerveződött evangélikus és református egyházba, amelyeket 1867-ben a megmaradtak is követtek.²⁴

²³ CSOHÁNY, 1979. 147-148., 196. Das Allerhöchste Handschreiben vom 15. Mai 1860 an den Feldzeugmeister Ritter von Benedek, teljes szövegével olvasható GOTTAS, 212-213.; Gremialakten, 10. Beilage, 806 ex 1859. HHStA Wien. Közli még BORBIS, JOHANN: Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Nördlingen, 1861.357-359.; RÉVÉSZ, Fejezetek. 162.

²⁴ BUCSAY, MIHÁLY: Der Protestantismus in Ungarn 1521-1978. Teil 2. Wien – Köln – Graz, 1979. Vlg. Böhlau. S. 95.;Uő.: A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945. Bp., 1985. 204-206.; GOTTAS, 132-167.Kuzmányt szobai fűrdőkádjában érte a halál. GOTTAS, 161.; KUZMÁNY, KARL: Das gute Recht der ev[angelischen] Preßburger Superintendenz. Ein wort zu seiner Zeit. Wien, 1866.; Vö. KARL SCHWARZ: A magyarországi protestantizmus helyzete és fejlődése a 19. században. A magyarok és a szlovákok közötti egyházi konfliktus különösen a neoabszolutizmus korában. Theologiai Szemle 1997. évf. 5. sz. 280-287.; Ugyanez a tanulmány lekötölvé új bibliográfiával kiegészítve, in CSOHÁNY JÁNOS: Tanulmányok Debrecen és a reformátusság múltjáról 5. köt. Debrecen, 2010. Fábíán Bt. Kiad. 11-28.

ABSTRACT

THE FINAL PHASE OF THE PROTESTANT PATENT CONTRO-
VERSY IN HUNGARY

On 1 September 1859, the Habsburg imperial authority that had suspended the Hungarian constitution issued the “Protestant Patent” for the Calvinist and Lutheran churches in Hungary. The promulgation of the Patent set off serious conflicts both within the Lutheran church, and between the government and those Calvinist and Lutheran church circles that did not wish to obey the Patent. All this created an internal political crisis that outgrew the inner spheres of both Protestant churches and developed into national resistance. The Patent retained its double character all along being a church and political issue at the same time. On the one hand, it was an attempt on behalf of the government to mutilate the religious liberty of two churches that tried to protect their own old autonomous rights. On the other hand, it became a political matter, since a monarchic decree with legal force and indisputable in intent tried to achieve a political aim by drawing the two churches in question under governmental control.

REFORMÁTUSSÁG ÉS MAGYAR IRODALOM – KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MÓRICZ ZSIGMOND IRODALMI MUNKÁSSÁGÁRA¹

A mohácsi vést megelőző és követő évtizedekben a magyarság hasonlóan súlyos világnézeti és erkölcsi válsággal küszködött, mint manapság. Hogy népünk két pogány között, a török és a Habsburg szorításában, ha létszámában megfogyatkozva s elszegényedve is, de életben tudott maradni, abban meghatározó szerepe volt a 16. századi reformációnak, az újkori Európa legjelentősebb keresztyén megújulásának. A reformáció a külsőségekről a belső lelki történésekre helyezte át a hangsúlyt. A reformátorok hirdették, hogy a bűnbocsánatot nem lehet megvásárolni, hanem kegyelemből, hit által lehet megszerezni. A szemléletváltás az istentisztelet helyét, a templombelsőt is átalakította: református templomainkból eltűntek a szentképek, az oltár, a jelképek, leegyszerűsödött a liturgia, s a templomtér középpontjába a szószék került, hangsúlyozva Isten Igéjének fontosságát, amely a lecsupasztított falak között személyesen, mindenféle közvetítő nélkül kívánja megszólítani az embert. A középkori gyakorlattal szakítva, a reformátorok alapvetően nagykorúnak tekintették a keresztyén embert, hangsúlyozva felelősségét és küldetését. Ez az új küldetéseszmény vált az újabb kori európai kultúra egyik hajtómotorjává. A reformáció szellemében formálódó nyomdák, iskolák, anyanyelvű kiadványok lassan átalakították szinte az egész társadalmat: nemcsak a kultúrára, az irodalomra, a közerkölcsre hatottak, hanem áttételesen még a gazdaságra és a politikára is. A magyar református szellemiségnek négy olyan sarkalatos pontja van, amelyek irodalmi közvetítéssel az egész magyar gondolkodást befolyásolták, s ezeknek nyomai a ma ünnevelt Móricz Zsigmond (1879 – 1942) írói munkásságában is tetten érhetők.

Elsőként az Európában egyedülálló sajátos magyar nyelvi tudatot említhetjük. Közép-Európa keleti részén az anyanyelv máig a nemzeti és felekezeti önismeret meghatározó eleme. A magyarság esetében annál is inkább, mert nyelvünk köztudomásúlag szigetet képez az európai nyelvek tengerében. A nyelvi rokonalanság következtében a magyarság már a honfoglalás korában fenyegetettnek érezhette magát Európában. Az anyanyelvű írásbeliség a humanizmus kései időszakában,

¹ Győri L. János előadása Prügyn a református templomban Móricz Zsigmond emléktáblájának avatásán (2010. szeptember 19. vasárnap)

azaz a 16. században erősödött meg, s ebben a reformáció is meghatározó szerephez jutott. Károlyi Gáspár bibliafordítása (Vizsoly, 1590), Szenci Molnár Albert ma is énekelt művészi zsoltárfordításai (Psalterium Ungaricum, Herborn, 1607), a nagy számban megjelenő anyanyelvű prédikációk, egyházi énekek, bibliamagyarázatok jelentős mértékben formálták az ekkor kialakuló magyar irodalmi nyelvet. Az első magyar nyelvű ábécéskönyveket, nyelvtanokat, szótárakat, lexikonokat is többnyire korabeli prédikátorok hagyták ránk. A 17-18. századi ellenreformációs törekvések következtében átrendeződő felekezeti arányok ellenére az írástudók körében még a 19. században is református túlsúly volt tapasztalható hazánkban. Közismert, hogy az elmúlt 250 esztendő magyar klasszikus írói, költői közül Csokonainak, Fazekas Mihálynak, Kölcseynek, Aranyinak, Jókainak, Petőfinek, Móricz Zsigmondnak, Ady Endrének, Tóth Árpádnak, Szabó Lőrincnek, Szabó Magdának családi neveltetése vagy iskoláztatása révén erőteljes református kötődései voltak. Különös – a művelődéstörténet-írás által eddig nem igazán jegyzett – hatást gyakorolhatott a református papi lak számos magyar gondolkodó fejlődésére. Íróink, költőink közül a 19. században Tompa Mihály, Baksay Sándor, Tolnai Lajos, Szász Károly, a 20. században Fülep Lajos és Makkai Sándor hivatása szerint is református lelkész volt. Kármán Józsefnek, Ignác Rózsának, Szilágyi Domokosnak édesapja, Csokonainak, Móricznak, Adynak nagyapja gyakorolta ugyanezt a hivatást, de református papi ősökkel vagy közeli rokonokkal rendelkezett Szabó Dezső, Szabó Lőrinc, Illyés Gyula és Szabó Magda is. A református paróikia a kevésbé polgárosult magyar agrár társadalomban bizonyos tekintetben a hiányzó polgári miliót is pótolta, így válhattak ezek a szellemi szigetecskék az egyházi iskolák mellett a magyar nyelv és irodalom valóságos őrhelyeivé. Móricz Zsigmond írói kibontakozásában meghatározó szerepe volt a paplány édesanyjának, Pallagi Erzsébetnek, aki a paraszti-vállalkozói lét gyötrelmei között vergődő Móricz Bálinttal szemben egy finomabb, polgárabb ízlést örökített gyermekeire. Minderről 1939-ben így vall az író az „Életem regényé”-ben: „...a két ház már kisdiák koromban feltűnt nekem, különös fekvésével, s a debreceni kollégiumban megindított diákfantáziáival és szépen fejlődő egocentrikus világnézet-építéssel, kivételes szerepet szántam nekik. A két ház ugyanis a szüleim háza. Az egyik az apám, a Móricz Bálint öröksége, a másik az édesanyámé, a Pallaghy Erzsébeté... Csupa szimbólum. Anyám háza a keleti: ez a fészek, az eredet, az ex oriente lux. Apámé a nyugati, a jövő, a kultúra iránya... Édesanyám romantikus ember volt... A nemes érzelmek uralkodtak, ha nem is rajta, de gondolkodásán. A szeretet, becsület, barátság, jóság, önfeláldozás s mindenek a csúcsa a szerelem volt az ő álma, ideálja és istenülése. De nemcsak az övé, az egész kor ezekkel a terhes, gyakorlatilag oly nehezen kereszthívető ideákkal volt tele. Ezeket tanították az iskolában, a prédikáló széken; minden öreg minden fiatalat ezzel támadott meg, ez volt az a vallásos-költői nevelés, amelyet a liberális korban talán a legmagasabbra fokozott a középosztály, legalább is a dialektikában. Ha el is ismerték, hogy az élet rácsfol az elvekre, mert az élet gonosz és rút, de az elvek érvényességét fenntartották.”² Nem lehet kétséges, hogy az édesanyjai örökségben kell keresnünk a *Légy jó mindhalálig* Nyilas Misijének idealizmusát is.

A magyar református szemlélet második, az irodalomra is hatást gyakorló tényezője az erőteljes biblicizmus, ami a Szentírás hatását jelenti tartalomban, nyelv-

² MÓRICZ Zsigmond: *Életem regénye*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1953, 24. kk.

ben, erkölcsiségben, szemléletmódban. Bibliai elemeket szép számmal idézhetnénk szinte minden nagy református neveltetésű lírai költőnktől, Csokonaitól kezdve Kölcsey Ferencen és Arany Jánoson át Ady Endréig vagy Áprily Lajosig, de a prózairó Móricz sem maradt mentes a Biblia hatásától.

Csűry Bálint (1886 – 1941) debreceni nyelvészprofesszor, aki Móricz kortársa volt, s ugyanúgy a Tiszahátról származott, mint az író, a Bibliának a népnyelvre gyakorolt hatásáról így ír: „*A Károlyi-bibliának állandó hatása volt és van a református magyar nép gondolkodására és nyelvére is. Számos népi kifejezést, szólást, közmondást jegyeztem föl, melyeknek forrását a Károlyi-bibliában találtam meg. A Károlyi-biblia hatásával a népre és nyelvére csak Szenczi Molnár Albert zsoldárfordítása vetekszik. Ez a két könyv: a biblia és a zsoldárok századokon át legfőbb lelki táplálékai közé tartozott református magyar népiünknek. Mint Szatmár megyei református magyar falu szülőlténeke nagyon jól emlékezetemben van az a lelki környezet, melyben mint gyermek felnőttem s amely mindennél jobban szemlélteti azon hatások módját és természetét, melyeket a nép a Bibliából és Molnár zsoldárfordításából merített. A mi falunkban gyermekkoromban nem volt szükséges a híveknek énekeskönyvet vinni a templomba, mert az énekeket mindenki könnyű nélkül tudta... nagyapám lefekvéskor zsoldárokat énekelve aludt el. Mi gyermekek a zsoldárból és bibliából tanultuk meg a folyékony olvasást... Ha kora nyári reggel fölkeltem és lesétáltam a kertbe, már a második szomszédunkban gyomlálás közben ott énekelte Zsófi néni a kifogyhatatlan zsoldárokat... Egy öreg nagynénénk, ki a betűt nem ismerte, de kitűnő mesélő volt, már egész kicsiny korunkban megismertetett bennünket a bibliai szent történetekkel.*”³ A papi ősökkel is rendelkező Móricznak is bizonyára lehettek hasonló gyermekkori élményei azokban a református falvakban, melyeket ismert. Szépirodalmi műveiben bibliai vonatkozásban ugyanis nála is elsősorban a zsoldárok hatása érzékelhető. Köztudomású, hogy fájdalmasan szép regényét, az Árvácskát (1941) fejezetek helyett zsoldárokról tagolta. Kevésbé ismert tény viszont, hogy a zsoldárok némelyikét Móricz maga is újraköltötte. A *Tebozzád teljes szívből/ Kialtók szüntelen...* kezdetű 130. zsoldár Móricz átírásában így hangzik:

A mélységből Hozzád kiáltok Uram,
Hallgasd meg én esdő, könnyörgő szavam,
Mert bűneinket ha számba nem vetted,
Ki maradhat meg, ki maradhat meg!
Óh mert hiszen nálad van a bocsánat,
Lelkem elepedve várja az Urat,
Nem várják ilyen reszkető térddel
Őrök a reggelt, őrök a reggelt!
Hát Izráel bízzál a kegyelembe,
Szabadító erő száll le fejedre:
Kivon az Isten ingyen kegyéből,
Minden bűnödből, minden bűnödből!⁴

³ CSŰRY Bálint: Károlyi Gáspár bibliafordítása és a magyar népnyelv, In: Károlyi Emlékkönyv. A vizsolyi biblia megjelenésének háromszázötvenedik évfordulójára, szerk. Dr. VASADY Béla, Budapest, 1940, 113-114.

⁴ Móricz Zsigmond versei. A Nyugat számaiban megjelent és kéziratban hátrahagyott versekből válogatta GELLÉRT Oszkár, Magyar Helikon, Budapest, 1958, 41.

A református szemléletmód harmadik, irodalmunkban is gyakran tetten érhető eleme az ószövetségi gyökerű, profetikus kritikai hangvétel. A 16-17. századi magyar prédikátorok – így pl. Szkhárosi Horvát András (? – 1549 után) tállyai lelkész feddő énekei – még valóságos prófétai hévvel ítélték el az urak kegyetlenkedését, olykor az egyházi előljáróságot sem kímélve: „*Az fösვნénységet az Isten megtöltá,/ Mikor az törvényt zsidóknak kiadá;/ Az parancsolatban „ne orozz” azt mondá,/ Más ember marhá-ját senki ne kívánja,/ Ki ezt meg nem tartja, Istent megútálja... Jeremiásnak bételék mondá-sa,/ Mind igyekeznek – úgymond álnokságra./ Az nagy fösვნénységre, nagy uzsoráságra,/ Mind papok, próféták hajlók gonoszságra,/ Azért mind fejenként jutnak nagy romlásra...*” (Az fösვნénységről, 1545). A prédikatori társadalomkritika forrása az ószövetségi próféciákban keresendő, igazi mértéke azonban az Evangélium. A 16. századi prédikátorok ugyanis nem modern értelemben vett társadalmi egyenlőségről beszéltek, hanem az Isten előtti egyenlőség jegyében a kegyelem és a felelősség egyenlő mértékéről. Eszerint az embert nem társadalmi rangja vagy a rábízott feladat nagysága, hanem sokkal inkább vállalt feladata betöltésének mértéke minősíti. Irodalmunkban ez a szemlélet később már teológiai alapokat nélkülöző, de szigorúan közösségi-erkölcsi alapokon nyugvó társadalomkritikává szelődött. Ady Endre profetikus erejű nemzetostorozó költészete azonban újra visszatalált a bibliai gyökökhez, s ezt követően 20. századi prózairodalmunkban elsősorban a többnyire ugyancsak református neveltetésű népi írók, különösen is Szabó Dezső, Móricz Zsigmond és Németh László írásaiban újraéled a részben bibliai, részben politikai gyökerű szociális érzékenység. Figyelemre méltó, hogy mindhárom regényírónk református lelkipásztor hősöket is szerepeltet regényeiben (Szabó Dezső: *Az elsodort falu*, 1919; Móricz Zsigmond: *A fáklya*, 1917; Németh László: *Emberi színjáték*, 1929). Jellemző, hogy a század eleji nagy magyar földindulásban ezek a lelkipásztorok rendre elbuknak hivatalukban. Ez a biblikus gyökerű kritikai hang s a lelkész-hős szerepeltetése később Makkai Sándor (*Holt tenger*, 1936) és Wass Albert regényeinek (*Elvész a nyom*, 1948; *Átoksori kísértetek*, 1964) is visszavisszaköszönő eleme. *A fáklya* (1917) lelkészhőse, Matolcsy Miklós a debreceni teológiának, Móricz egykori iskolájának ígéretes diákja. Tanulmányait befejezve lobogó lélekkel, nagy tervekkel érkezik egy kis szatmári faluba, hogy népe minde-nese legyen: papja, orvosa, tanítója egy személyben, s mindezt a szeretet jegyében igyekszik megvalósítani. A korabeli magyar falu valós problémáival szembesülve gyorsan ki kell ábrándulnia naiv elképzeléseiből, s harcába belefáradva végül megalkuszik saját lelkiismeretével. Ekkor a regény váratlan fordulatot vesz: egy bál alkalmával az égő csűrben rekedt híveinek sikoltása újra fáklyává magasztja a főhőst, aki életét kockára téve, igyekszik menteni a bajbajutottakat. Ekkor azonban újabb fordulat következik: az életmentő munka során szerzett tüdőgyulladás ágyba dönti a lelkészt, akinek Móricz a halálos ágyon ezeket a szavakat adja a szájába: „*Ehvégeztetett, de semmi sem tiszáztatott.*” A drámai fordulatokban bővelkedő Móricz-regény nemcsak az író személyes kételyeit szólaltatja meg a papi hivatás 20. századi lehetőségeivel kapcsolatban, hanem a híveiért önmagát feláldozó Matolcsy alakjában egyúttal annak méltóságát is visszaadja.

A magyar református szemlélet negyedik lényeges összetevője az egyházi iskolához való rendíthetetlen hűség. A magyar reformátusság társadalmi bázisát egé-

szen a 20. századig a földművelő kis- és középparaszti réteg és a kismemesség jelentette. E társadalmi rétegek életvitelében és szemléletében azonban – az angol puritánokkal vagy a német-holland pietistákkal ellentétben – a személyes kegyesség gyakorlása csekély szerepet játszott. A népegyházas közegben élő magyar vidéki reformátusság lelki életét a vasárnapi templomozás mellett leginkább a zsolnárének-lés hagyománya és a gyermekek református iskoláztatása jelentette. A református szemléletmód és életgyakorlat továbbadója így elsősorban nem a család, hanem az iskola lett. Ezzel magyarázható, miért ragaszkodott a magyar reformátusság évszázadokon át olyan szívósan iskoláihoz, s hogy miért játszott számos írónk, költőnk személyiségfejlődésében az elmúlt századokban a család mellett meghatározó szerepet a református iskola is. Köztudott, hogy Móricz Zsigmond, anyai felmenőjéhez hasonlóan, összes iskoláit református intézményekben végezte: a debreceni és sárospataki kollégiumban, illetve a kisújszállási gimnáziumban.

A református iskola azonban nemcsak a szellemi-lelki felkészülés színtere, hanem az utóbbi két évszázadban a magyar prózairodalom kedvelt témája is. A 19. században Jókai Mórnál (*És mégis mozog a föld*, 1872) és Baksay Sándornál (*A csudálatos történet*, 1895) még elsősorban mint a nemzeti ellenállás és a műveltség letéteményese jelenik meg a református felekezeti iskola, a 20. században – Móricznál (*Légy jó mindhalálig*, 1920) vagy Szabó Magdánál (*Abigél*, 1970) – viszont már sokkal inkább a világháborúk és forradalmak szorításában vajúzó magyar társadalom útkeresését példázza.

Móricz Zsigmond, aki – mint láttuk – származása és neveltetése révén ezernyi szállal kötődött a magyar reformátussághoz, élete során ismételtelen el-eltávolodott az intézményes egyháztól, sőt némely írásáért – pl. *A fáklya* – maga az egyházi közvélemény is neheztelt rá, teljesen kiszakadni ebből az örökségből azonban sohasem tudott s nyilván nem is akart. Élete utolsó éveiben Leányfaluból rendszeresen átjárt a közeli Pócsmegyerre a vasárnapi istentiszteletre, s a templomozás után jóízűen diskurált a presbiterekkel, ahogyan azt gyermekkorában falusi férfiaktól Tiszacsécsén, Túrístvándiban vagy Prügyön láthatta. A reformátussághoz és egykori iskolájához való hűségét azonban talán leginkább az a beszéde példázza, amelyet 1930-ban a Debreceni Kollégium diákjai körében tartott. Mondandóm zárásaként hadd idézzek ebből néhány gondolatot: *„Sok regényt írtam meg életemben.... De a debreceni kollégium sorsát még nem jártam be... az mint szellemi melegágy, mint tökéletes lelki tőke, érintetlenül... él bennem. S ha valamit mégis hoztam a magyar Mindenségből, azért hozhattam, mert életem legelső korában millió benyomásban öröködött meg az a múlt, amely ezekhez a falakhoz fűződik, az a múlt, amelynek örök szimbóluma számomra ez az épület. Visszamegyek a legelső napokra, mikor idehoztak szüleim. Jöttem egy parányi kis kálvinista magyar faluból ebbe a roppant épületbe. Jöttem egy olyan világból, ahol a szegénység és a múlton való csügges volt uralkodó gondolat... S itt azt találtam, amit keresetett az öntudatlan létem: monumentális zűsfaltságát a múltnak és a jelennek... S azóta, az eltelt harmincöt esztendőben nekem Debrecen volt mindig az anyaföld, amellyel ha érintkezhettem, újjá születve, új erőre kapva mentem tovább az életben... És íme most, az élet útjának nagyobb darabját bejárva, deresedő fövel és az érett búzakalász meghajlottságával itt vagyok abban a teremben, melynek karzatáról oly sokszor hallgattam a legtörzsökösebb magyar parlamentet, az egyházkerületi közgyűléseket. S ugyanaz a láz és ábítat és idealizmus ég bennem, mint a mécses lángja, amely a 13 éves gyermekben már*

égett. És hálás köszönetet mondok ifjú barátaimnak, a magyar élet jövő generációjának, a református ifjúságnak, hogy idehívtak és alkalmat adtak erre a nyilvános és töredelmes vallomástételre. Soli deo Gloria!”⁵

ABSTRACT

CALVINISM AND HUNGARIAN LITERATURE, WITH SPECIAL
ATTENTION TO THE LITERARY WORK OF ZSIGMOND
MÓRICZ

Hungarian Calvinist spirituality has four cardinal aspects that, by means of literary mediation, have influenced Hungarian thinking. The article traces these four characteristics in the literary work of Hungarian writer Zsigmond Móricz (1879 – 1942): i) awareness of one’s mother tongue (Hungarian) as an essential element of one’s national and denominational identity, a unique phenomenon in Europe; ii) strong Biblicism in the sense of the Bible’s impact on content, language, morality and attitude; iii) prophetic, critical voice rooted in the Old Testament; iv) steadfast loyalty to church schools.

⁵ MÓRICZ Zsigmond: Emlékezés a kollégiumi évekre, In: Móricz és Debrecen, szerk. SIMON Zoltán, Megyei Könyvtár, Debrecen, 1980, 98-101.

MAGYARORSZÁG ELSŐ NEMZETI MUNKATÁBORA

- A SÁROSPATAKI DIÁKOK ÚTÉPÍTÉSE

I. Fogalmi problémák és külföldi példák

A huszadik századi történelemben talán kevés annyira kompromittálódott fogalmunk van, mint a munkatábor és a munkaszolgálat kifejezések. Az általános közvélekedés e két intézményt a totalitárius államokhoz (elsősorban a Harmadik Birodalomhoz és a Szovjetunióhoz), valamint a második világháborús magyar kormányzathoz köti, a tragikus következmények ismeretében természetesen nem is teljesen alaptalanul. Azt is látnunk kell ugyanakkor, hogy a munkaszolgálat, munkatábor, közmunka kifejezések egyrészt nem az 1940-es években keletkeztek, másrészt a két világháború között ezeknek több válfaja is létrejött, melyek nem kapcsolódtak semmiféle genocídiumhoz.

A közmunka kötelezettséget Magyarország a törvényhozás először az 1844. IX. törvénycikkben kodifikálta, melyben a jobbágyságot évenként legalább 12 napon át tartó (köz)munkára kötelezték. A gyakorlatban mindez közutak létesítését, javítását, valamint folyamszabályozást jelentett, az 1886. XXII. törvénycikk pedig már a kézi- és szekeres közmunkákról is rendelkezett. 1890-ben, majd a Horthy-korszakban 1920-ban és 1924-ben is hoztak hasonló törvényeket, tehát mondhatni komoly hagyományokkal bírt a közösségi érdekekért folytatott munkavégzés, mely természetesen (az adott viszonyoknak megfelelően) csupán a társadalom meghatározott rétegeire vonatkozott, ám rájuk nézve kötelező érvénnyel.¹ Az önkéntesség kérdése a táborok egyik neurálgikus pontja, így az alábbiakban a – Tharnói László nyomán – tematizált fogalmaknál minden esetben megkülönböztethetünk önkéntes és kötelező szolgálatot (ahogyan nemek szerint is tovább bonthatóak a kategóriák). Legnagyobb halmazunk a *munkaszolgálaté*, mely lehetett honvédelmi és közmunkaszolgálat is. Fenti példáink az utóbbiak közé tartoztak (*kötelező közmunkaszolgálat*), míg az 1939-ben létrehozott, szomorú emlékü honvédelmi munkaszolgálat futott ki a világháború alatt a holokauszt első honi fejezetévé (*kötelező honvédelmi munkaszolgálat*).² Ugyanakkor a közmunkaszolgálat is szétbontható *munkástáborrá*, mely gyakorlatilag az állástalan fizikai munkások ideiglenes ínségmunkáját jelentet-

¹ THARNÓI László, *Magyar munkaszolgálat: Munkatáborok a magyar nép és föld szolgálatában*, Bp., Turul, 1939, 13-14.

² Lásd: KARSAI László, *Holokauszt*, Bp., Pannonica, 2001, 219-227.

te, és *munkatábor*ra, amely nem járt bérezéssel.³ Munkatáborok közül hazánkban a diákok által rendezett *önkéntes munkatáborok* domináltak, míg például a náci Németországban a diákság számára *kötelező munkatáborok* voltak túlsúlyban. A fogalmi zavarokat a totalitárius berendezkedésű államokban – a faji/osztály politikai szelekció szellemében – létrejövő, a fentiekől teljesen más célt szolgáló *lágerek* jelenléte okozza; ahová a Harmadik Birodalom *koncentrációs táborai* is tartoztak,⁴ s melyeket hangsúlyozottan meg kell különböztessünk a fent tematizált csoportoktól.

Munkatáborok szervezése azonban közel sem csupán az autoriter, vagy totalitárius berendezkedésű államok privilégiuma volt a két világháború között, így talán érdemes röviden – a teljesség igénye nélkül – az egyes országok példáin keresztül szemléltetni az intézmény sokszínűségét. Méreteiben és hagyományaiban mindegyiknél a húszas évek elején bevezetett (férfiaknál 8, nők részére 4 hónapra előírt) bulgáriai *kötelező munkatáborok*at kell kiemelnünk. Az általános kötelezettség évenként átlag 15.000 fő rendes és 750.000 fő rendkívüli munkaszolgálatost jelentett Bulgáriában, akik útépitéssel, folyamszabályozással és közművesítéssel foglalkoztak. A kötelezettséget azonban meg is lehetett váltani, így itt az eszmei, nevelő célzat helyett inkább a gazdasági vonatkozás volt erősebb. Fontos adalék továbbá, hogy a munkaszervezés katonai alapokra helyezésével – a Neuilly-i béke súlyos demilitarizáló előírásait kijátszandó – létrejött egy kis hadászati mozgáster is az országnak. A bolgár példától merőben különböztek a falusi lakosságot segítő *önkéntes diák munkatáborok* Svájcban és Ausztriában, melyek a szomszédos Németországban is egyre népszerűbbé kezdtek válni a korszakban. Németországban a náci hatalomátvétellel egy időben – a német diákszövetség nyomására – kötelezővé tették a diákok nyári szünidei munkatáborozását, ami egyben az egyetemi beiratkozás előfeltétele is lett a Harmadik Birodalomban (*kötelező diák munkatáborok*). A német „Arbeitsdienst” széleskörű propagandatevékenységgel, nagy anyagi és munkaszervezési ráfordítással elsősorban a nemzetiszocialista ideológia „népi” (völkisch) szellemiségének alapjait volt hivatott lerakni a fiatalokban, ám hangsúlyozottan elkülönítendő a már említett lágerektől. Ezzel szinte egy időben a fasiszta Olaszország expanzív külpolitikájának megfelelően Abesszíniában hozott létre sajátos, közrendészeti- és közmunkafeladatokat egyaránt ellátó *önkéntes katonai munkástáborok*at. Egyes demokratikus államok szintén katonai oldalról, ám teljesen más megfontolásból nyúltak az intézményhez, így Dániában, Svájcban és Norvégiában a *munkatábor katonai szolgálat kiváltására* nyújtott lehetőséget azoknak, akik elvi vagy vallási meggyőződésből nem akartak bevonulni (mintegy a mai polgári szolgálat elődjeként). Romániában – a magyarországi tendenciákhoz kissé hasonlóan – *falukutató munkatáborok* alakultak Dimitrie Gusti professzor révén, azonban a legnagyobb volumenű, legkomplexebb, mélyreható gazdasági reformokba ágyazott *önkéntes munkástáborok*at Rooseveltnél hozta létre az Egyesült Államokban, a New Deal központi részeként.⁵

³ THARNÓI, *i. m.*, 21-23.

⁴ Maguk a náciak is funkciójuk szerint kategorizálták a lágereket. Voltak hadifogyó- és munkatáborok, kényszermunka-táborok, gyűjtőtáborok és kitelepítő táborok, büntetőtáborok és végül a „megsemmisítő intézmények” (Vernichtungsanstalt), vagyis a haláltáborok. KARSAL, *i. m.*, 103.

⁵ THARNÓI, *i. m.*, 23-30. és KOVÁCS Imre, *A Munkatábor*, Magyar Szemle, 1937. XXX. 4. sz., 320-329.

II. A sárospataki munkatábor jellege és felépítése

A sárospataki munkatáborok tulajdonképpen *önkéntes diák munkatáborok* voltak, ám a résztvevők kulturális miliójából adódó intellektuális beállítottságukkal, az ország helyzetéből következő erős ideológiai töltetükkel, valamint a végzett munka jellegével teljesen más utat követtek, mint osztrák vagy svájci elődjük. A szervezők többször reflektáltak is ezekre a differenciákra, sőt a Turul Szövetség militarizált, átpolitizált táboraiktól kifejezetten elhatárolták magukat,⁶ bár, Újszászy Kálmán egy helyütt éppen a tábor katonai jellegét hangsúlyozta.⁷ A tábor egyik főszervezője, Sárospatak meghatározó formátumú tudósa, Újszászy Kálmán véleménye szerint azonban a munkatáborra nem voltak hatással a külföldi példák, „*teljesen autochton munka*” az övék,⁸ egy másik vélemény szerint pedig „*a munkatábor előtörténetéhez alig tartoznak hozzá valami. A munkatábor bevezetés nélkül indult.*”⁹ Nyilvánvaló azonban, hogy a kísérlet bírt bizonyos előzményekkel, melyekről szinte azonnal ki is alakult egy igen élénk diskurzus. A fő mintát valószínűsíthetően a cserkész táborok és a nyári diákkonferenciák jelenthették, melyek a rendezők szerint „*a nagyobb közösségek szabadabban élését máig a legjobban megvalósították*”,¹⁰ s melyekben a szervezőknek nagyobb jártasságuk is volt. Emellett nem elhanyagolható természetesen az ekkor már országos hírű sárospataki faluszeminárium példaértéke sem, sőt, egyesek még messzebbre, az Országos Széchenyi Szövetség egyik legaktívabb vidéki falukutató csoportjává kinövő, Gesztelyi Nagy László által kezdeményezett sárospataki falujárásig vezetik vissza a munkatábor eszméjét.¹¹

Annyi mindenesetre tény, hogy a református papnövendékek 764. sz. Timotheus, valamint a református tanítóképző 234. Rákóczi Ferenc cserkészcsapatának tisztikara 1935-ben határozta el egy „*egészen újszerű öregcserkész táborozási forma*”, a munkatábor megszervezését Sárospatakon. Valószínűleg ekkor még ők sem sejtették, hogy egy országos, sőt, nemzetközi visszhangú kezdeményezés fűződik majd nevükhöz; országos napilapok közölnek képes beszámolókat róluk címlapju-

⁶ Szabó Zoltán: „*Tévedés lenne azt hinni, hogy a Sárospataki Ref. Főiskola Munkatáborhoz, az első magyar nemzeti munkatáborhoz ezekben a sorokban íródik, vagy a német, bolgár, svájci, ausztriai példák utánzásában íródott meg az előszó.*” Sárospataki Ifjúsági Közlöny (továbbiakban: SIK), 1935/június, 185. „*A munkatábor idegen hatásoktól függetlenül a tiszta evangélium szelleméből és magyar népiünk szerelméből támadt.*” A Főiskolai igazgatótanács ülése, Sárospataki Református Lapok (továbbiakban: SRL), 1935/38, 211. Ugyanakkor a főiskolai igazgatótanács ülésén több felszólaló is aggályainak adott hangot, mivel „*voltak olyan hangok, hogy a munkatábor célja a benne résztvevők politikai iskolázása volt.*” U.o.

⁷ „*A munkatábor újra erősen hangsúlyozza a katonás magatartás, a katonás erények, a katonás szükségességét a munkatáborozó nevelésében. A csákány a munkatáborozó kezében nemcsak munkaeszköz, hanem fegyver is; a munkatáborozó nemcsak munkás, hanem katona is.*” ÚJSZÁSZY Kálmán, *Az első magyar munkatábor cserkészmozgásai*, Vezetők Lapja, 1935/10, 182.

⁸ Felső-Magyarország, 1935, június 16, 3, továbbá: Pesti Hírlap, 1935, június 18, 5., Hétfői Napló, 1935, június 17. Ezzel szemben a debreceni református gyülekezet lapja szerint: „*hogy a munkatábor gondolatát idegenből, s főként Németországból vitték át a patakiai: az vita tárgyát sem képezheti, s az ellen védekezni vagy tiltakozni igen nehéz s nem is szükséges.*” Vasárnap, 1935, július 21, 1.

⁹ Magyar Protestánsok Lapja, 1935/augusztus, 6-7.

¹⁰ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Adattár, Faluszemináriumi Kéziratok (a továbbiakban: SRKTYA, Fsz. Kt.), 3279. (*A sárospataki főiskola teológus diákjai által rendezett első magyar nemzeti munkatábor irányelvi és rendje*, 1935. június 20-július 31.)

¹¹ Szabadság, 1935, július, 5.

kon és a korabeli filmhíradóban is szerepelhetnek. Céljuk szintén a cserkészteret idézte, minthogy „a nemzetnek való értékteremtés és a föld népéhez való közelebb kerülés” került hitvallásukba.¹² „A munkatábor önnevelés. Célja: áldozatos életű, munkás, rendeltetés-tudatos magyar férfiak nevelése” – írta Újszászy az 1935-ös munkatábor irányleveiről és céljairól szóló alapos brosúrájában. A szociális szolidaritás és az önkéntes önnevelés került tehát a kiszállás fókuszába, külön hangsúlyt helyezve a „nemzeti rendeltetésre”, aminek hiányát egyébként a magyar élet legnagyobb bajának nevezi a szerző. A június 20 és július 31 között megrendezett tábor konkrét célja pedig a „Károlyfalva és Rudabányácska közt épülő vármegyei út egy szakasza alapmunkálatainak elkészítése” volt Sátoraljaújhely közelében, mintegy negyven diák és két tanár közreműködésével.¹³ A részvétel alapvetően két turnusra oszlott, a többség – 33 fő – csupán három hétig dolgozott a táborban. A második három hétben az Újszászy mellett tevékenykedő másik vezetőtanár, Szabó Zoltán sem lehetett a táborozókkal, lévén a lengyel- és svédországi cserkész-dzsemborin kellett részt vennie.¹⁴

A munkatábor tagjainak zömét a sárospataki főiskola teológus hallgatói tették ki, közülük is inkább a tehetősebb családból származók, mivel „dologidőben” a szegényebbek nem nélkülözhatték otthon a segítséget. Ezek a családok alkották a Sárospatak környéki tájegységek (Bodrogköz, Hegyalja, Hegyköz) falvainak falusi intelligenciáját (illetve módosabb gazdatársadalmát), ebből adódóan gyermekeik a megerőltető kubikosmunkához nem feltétlenül voltak hozzászokva.¹⁵ A főiskolások mellett a sárospataki főiskola gimnáziumában érettségizettek, valamint a Sárospataki Református Főiskola végzősei jelentkezhetnek korlátozott számban, valamint meghívtak néhány képviselőt ifjúsági mozgalmakból is. A jelentkezés teljesen önkéntesen történt, ám a felvetteknek a táborból önkényesen távozni nem lehetett, tehát a jelentkezőknek alapvető szabadságjoguk ideiglenes feladását kellett vállalniuk. (Látogatók fogadására is csupán munkaszünetkor volt mód, külön engedéllyel.) A felvételt orvosi vizsgálat előzte meg, mely kiterjedt az Országos Társadalombiztosító Intézet által biztosított jelölt „lelkületére” is: csak azokat vették fel, akikről megbizonyosodtak, hogy a „a munkatábor célját és nemzeti rendeltetését értik és magukévá is teszik”.¹⁶ A diákok a munkatábor ideje alatt is orvosi felügyelet alatt álltak, amit heti rendszerességgel Dr. Jakó János, a sárospataki főiskola orvosa látott el. Szerencsére, a hat hét alatt komolyabb dolga nem akadt; egy kéz-, egy lábtörés és néhány napszúrás jelentett számára csupán feladatot.¹⁷

A tábor létrehozásának természetesen komoly anyagi vonzata is volt, hiszen a résztvevőket élelmezni kellett, meg kellett szervezni a munkafeltételeket, továbbá

¹² Új Magyarország, 1936, július 10, 11.

¹³ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3279.

¹⁴ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3280. (*Jelentés a sárospataki főiskola 1935. év nyarán rendezett első nemzeti munkatáboráról*)

¹⁵ Új Magyarország, 1936, július 10, 11.

¹⁶ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3279.

¹⁷ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3280. Ezt a képet némiképp árnyalja, hogy a munkatábor naplója szerint már a hatodik napon három személyt kellett elsősegélyben részesíteni; egy „ütöeres vérzés”, egy kéztörést, illetve egy olyan diákot kellett ellátni, akire egy fa rázuhant – a jelek szerint azonban maradandó sérülés valóban nem történt. SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180. (*A Munkatábor Naplója, 1935*)

be kellett szerezni a megfelelő munkaeszközöket is. Az anyagiak előteremtésében Zemplén vármegye törvényhatósága segített a szervezőknek, oly módon, hogy a vármegye napszámot fizetett a tábornak, melyből az saját működési költségeit finanszírozta. „*A végzett munka mennyiségére az irányadó az, hogy a táborozók munkájának ellenértéke kétszer annyi legyen, mint a tábor egy napi ellátásának összköltsége,*”¹⁸ az esteleges további haszon további közmunkára fordítandó. A munkatábor befejezését követő jelentés szerint ezen kívül „*a tábor semmiféle anyagi támogatásban nem részesült, teljesen munkájából tartotta fent magát és a megtakarított pénzeszeget a munkaadó vármegyének juttatta vissza.*”¹⁹ Tehát, a pataki diákok nemcsak önellátóak voltak, hanem egyenesen profitot is termeltek, amire azonban nem tartottak igényt. Mivel a szervezők bizonyos – később taglalandó – sajtótámadások miatt külön hangsúlyozták, hogy csupán olyan munkákat vállalnak el, melyet mások (pl.: inségmunkások) nem, a vármegyének sem lehetett tulajdonképpen rossz üzlet a diákok élelmezése, munkájuk fejében.

A munkálatokhoz a felszerelést a sárospataki főiskola, valamint a sárospataki és sátoraljaújhelyi zászlóparancsnokságok biztosították, bár közel sem ment minden gördülékenyen. A diákok eredetileg sátrakban laktak volna, ám többségüket végül a bodnár-völgyi katonai lőtér löcsarnokában szállásolták el. Minden bizonyosan váratlanul érthette a tábor vezetőségét az ígért sátrak elmaradása, a „vészforgatókönyv” szerinti megoldás, a lőtér csarnok elfoglalása pedig nem ment zökkenőmentesen. Újszászy Kálmán már a megérkezést követő napon egy ezredeshez fordult segítségért engedély ügyében, „*annál is inkább, mert a lőtér derék felügyelője, Tóth is szeretne e tekintetben írásos rendelkezést kapni.*”²⁰ A szállások személyi beosztását a diákok vezetőikkel közösen intézték, a kis sáortábor kialakításánál döntő tényező volt a vízközelí terület. A dokumentumokból jól kivehető, hogy a vezetőség külön készült a megkülönböztetett médiafigyelemre, így igyekeztek ehhez megfelelő megjelenést biztosítani a résztvevőknek. Reprezentatív egyenruhájuk „*katonai zásóvolgyruha*” volt, mely bakancsból, utászcsizmából, nadrágból, kabátból, egy külön jelvényvel ellátott sapkából és egy övből állt (volna),²¹ ám végül csupán a tábor második felében sikerült a Honvédelmi Minisztériumtól selejtezett katonaruhákhoz és bakancsokhoz jutni.²² Táplálkozásuknál irányadónak tekintették, hogy „*egyszerű, de bőséges*” legyen, ehhez a második munkatáborban (1936) már külön „*egyszerű ételekről*” szóló szakácskönyv is rendelkezésére állt a táborkonyháknak.²³ Jelentősebb élelmezési problémáiról nem tudunk, csupán egy inkább kedélyes, mintsem súlyos „*rizskérdésről*”

¹⁸ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279.

¹⁹ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3280. Eredetileg a bér felét tervezték visszaforgatni. *Felsőmagyarország*, 1935, június 16, 3.

²⁰ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3184. (*Okmányok, iratok*)

²¹ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279.

²² SRKTGyA, Fsz. Kt. 3280. A munkavégzéshez értelem szerűen a táborozóknak külön kellett vinni könnyű nyári ruhát is. SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279.

²³ A táplálkozás, öltözködés alapelveiről: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279. A szakácskönyv: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3200.

vallanak az iratok,²⁴ az újságok pedig a logisztikai kérdések megoldásáról, vagyis az alapanyagok (Sátoraljaújhelyről) számmal való behordásáról emlékeznek meg.²⁵

A munkatábor felépítésének, életének, mindennapjainak részletes kidolgozása részletes alaposággal történt, így a tábor élére külön vezetőséget („táborparancsnokságot”) neveztek ki, szigorúan meghatározott jogkörrel. Ezek a következők voltak: rendfenntartás, érdekképviselés, szervezés, beosztás és propaganda. Továbbá a vezetőség volt a „felelős informátora minden érdeklődőnek, különösen a publicisztikai célzattal érdeklődőknek” – tehát mai terminussal élve a PR-pozíciókat is bírta.²⁶ A megkövetelt rendet mutatja, hogy a feladatok és a munkamenet követhetősége, valamint a munkaszervezés ellenőrizhetősége érdekében a tábor „Parancskönyvet” is vezetett,²⁷ mely 44 parancsot tartalmazott, amit minden este a tábor résztvevői előtt ünnepélyesen fel is olvastak. „A formálisan megszerkesztett s mindig meghatározott időben felolvasott parancs rendelkezzik a tábori szolgálat felől (napostiszt, lelkész, bevásárló, szakács s a következő nap teendőit, röviden: a napirendet adja). Itt a helye mindennemű figyelmeztetésnek, vagy megrovásnak is.”²⁸ A tábor gyakorlati munkavégzését a „munkatábor mérnöke”, Erneyi László okleveles mérnök,²⁹ és Pásztor János munkavezető irányította.³⁰

A napirend szintén szorosan szabályozott volt, ami a fiatalok meghatározott idejű pihenésére is vonatkozott. A munka alapvetően hajnali öt órakor kezdődött és egy félórás délelőtti szünettel egy óráig tartott,³¹ azonban kánikula idején az ébresztőt – a legnagyobb hőséget elkerülendő – jóval korábbra, 3:30-ra tették. Az ébresztőt reggeli torna, gyors mosdás, ima és reggeli követte, majd a táborozók munkához láttak. Az ebédszünet kétórás volt, vacsora előtt és után pedig másfél-másfél óra szabadidő állt rendelkezésre a pihenésre. Vacsora után áhítatot is tartottak, esetenként tábortűzet gyújtottak, majd zászlólevonás és a munkatábor indulójának eléneklése zárta a napot. A munkatábor indulóját („*Idők partját mossa dalunk, Acél csákányt tart a karunk...*”) Szabó Ernő, valamint Képes Géza, az ekkor éppen Sárospatakon tanító költő, író, műfordító szerezte.³² Szombat délután és vasárnap munkaszünetet tartottak, szombaton kisebb kirándulásokat szerveztek a környéken, vasárnap pedig istentiszteleten vettek részt a diákok.

A résztvevőknek a parancsnokság heti két délutánon – az egyoldalú munkát kirgyensúlyozandó – katonai testedző feladatok végzését tűzte ki célul. A tábor szoros kapcsolatát a cserkészettel már érintették, ehhez további adalék, hogy a

²⁴ „Szakácsunk nem tudván arról, hogy a rizs vízben megdagad, 4 és fél kiló rizsből annyit főzött, hogy három munkatábor repetánál együtt megébédelnél belőle, még a negyedik is jóllakott volna.” Fsz. Kt. 3180. (*A Munkatábor Naplója*, 1935. július 3.), és Utilapu, I/2, 2. („*Legenda*”).

²⁵ Budapesti Hírlap, július 21, 13-14.

²⁶ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279. Egy tudósítás szerint a megnyitó előtt a táborparancsnokság teljes hírzárlatot rendelt el. Felsőmagyarország, 1935, június 16, 3.

²⁷ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3281. (*A sárospataki református főiskola I. Nemzeti Munkatáborának Parancskönyve*)

²⁸ GÖNCZY Árpád, *Életkép a munkatáborról*, SIK, 1935, szeptember-október, 21.

²⁹ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3280.

³⁰ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3180.

³¹ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3279.

³² SRKTGyA, Fsz. Kt. 3280. Az induló: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3201-3203. és SIK, 1935, június (Munkatábori szám), 192. Képes Gézához: *Új magyar életrajzi lexikon III.*, főszerk. MARKÓ László, Bp., Magyar Könyvklub, Helikon, 2001-, 865-866.

munkatábor tagjainak lövészgyakorlatokat is terveztek, amihez a sátoraljaújhelyi honvédszászlóalj biztosított volna tiszteket. A kapcsolat azonban a kezdetektől meglehetősen disszonáns volt. A munkatáborozók egy része kétségkívül öregcserekész volt, így a parancsnokság Szabó Zoltán vezetésével tisztképző tanfolyamot szeretett volna indítani, valamint tervezték a Magyar Cserkészszövetség küldötteinek fogadását.³³ A beszédes módon „leventeoktatás”-nak is titulált kiképzés azonban végül elmaradt. Ennek okát egy hosszas, meglehetősen éles hangvételű levelezésből próbálhatjuk meg rekonstruálni, mely még a kiszállás előtt folyt Szabó Zoltán és a cserkészszövetség közt. A szövetség alapállása szerint a munkatábor – amit a református teológusok cserkészcsapatának rendezvényeként említenek – elvégzése a cserkésziszti próba gyakorlati részét képezi, illetve a szövetség a tisztí próba előfeltételének tartott nyári nagytábornak ismeri el azt. Egy miskolci cserkészvezető világít rá ugyanakkor, hogy „nem tisztán cserkészvonalatkozású táborról” van szó, továbbá a várható fáradság és a rövid idő is ellehetetleníti a kiképzést. Hasonlóképpen vélekedik utólag maga Újszászy Kálmán is a cserkészvezetők hivatalos orgánumban, ahol a cserkészvonalatkozások (parancsnokság, résztvevők, a tábor külső formája, szellemiség, egyenruha) elismerése mellett arra a konzekvenciára jut, hogy „a munkatábor nem egy módosított formájú cserkész-tábor”.³⁴ Végül, valóban mindössze annyi történt, hogy a szövetség Faragó Ede országos vezetőtiszttel négy napra kiküldte a táborba.³⁵ A kiképzés tehát elmaradt, ám, mivel a diákok jobbára a lőtér közvetlen közelében lettek elszállásolva, a vasárnapi pihenőnapjukat – vagyis a hosszabb alvás lehetőségét – éppen a lőtéren gyakorlatozók (például a MOVE helyi szervezete) zavarták meg rendszeresen.³⁶

A fenti példából is láthatjuk, hogy a munkatábor illetőségének kérdésében korántsem volt konszenzus, bár a dolog érdekessége, hogy a feleknek tulajdonképpen mind igazuk volt valamilyen szempontból. A cserkészek szerepe evidens, hiszen két cserkészcsapattól származott az alapötlet. Ám, mivel mindkét szervezet a református kollégium kebelében tevékenykedett, a legtöbb újságikkben a kollégium teológus-növendékei szerepelnek szervezőként. Sárospatakon viszont ekkor már évek óta komoly eredménnyel és országos visszhanggal működött a faluszeminárium is, így némely beszámolóokban őket tüntették fel szervezőként.³⁷ Annyi jogosultsága e feltételezésnek is kétségkívül van, hogy a munkatábori névlistákon feltűnően sok faluszeminarista névvel találkozhatunk,³⁸ ami a „munkatábor” és a

³³ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3279. Eredetileg ezt a célt volt hivatott szolgálni a két turnusra osztott garnitúra is, lévén először a tisztképzős cserkészek érkeztek volna a táborba, majd a többiek a távolabb lakókkal együtt (az anyagi szempontok figyelembevételére miatt). SRKTGYA, Fsz. Kt. 3184.

³⁴ ÚJSZÁSZY Kálmán, *Az első magyar munkatábor cserkészvonalatkozásai*, Vezetők Lapja, 1935/10, 180-182. Ugyanakkor jelzésértékű, hogy lap borítójára egy, a munkatáborról készült fotó került.

³⁵ A Magyar Cserkészszövetségnél egyébként a munkatáborral kapcsolatban beadvány volt, amit javaslatlathatára továbbítottak is szervezetüknek, így az öregcserekészeknek is. SRKTGYA, Fsz. Kt. 3293. (*Levelek intézményektől*)

³⁶ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180.

³⁷ Például Harsányi István is: SRKTGYA, Fsz. Kt. 3179. (*A sárospataki református teológia faluszeminárium és első nemzeti munkatábor.*)

³⁸ A faluszeminaristák 80-as évekbeli találkozójának (SRKTGYA, Fsz. Kt. 2836.), valamint a munkatábor orvosi alkalmassági listájának (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3184) összetevése 20 közös nevet tartalmaz.

„falumunka” koncepcionális hasonlóságával, tehát egyfajta önzetlen tenni akarással, valamint a delejező hatású két tanáregyeniséggel, Szabó Zoltánnal és Újszászy Kálmánnal magyarázható. Ők ugyanis – „a falukutatás nagy mesterei”³⁹ – mindhárom szervezet (cserkészlet, teológia, faluszeminárium) életében irányító szerepet játszottak.⁴⁰

III. Vendégek Bodnár-völgyben és a „Szellemi Munkatábor”

A tábor növekvő népszerűsége nyilvánvalóan imponált a politikusoknak, a táborozók pedig kezdeményezésük további népszerűsítését remélhették a megjelentektől. A hírforrások origójának tekinthető – a Magyar Távirati Iroda által kibocsátott – ún. „könyvomasok” szerint Vitéz Hadnagy Domokos a Kultuszminisztériumtól érkezett a Bodnár-völgybe, de Kozma György, Zemplén vármegye főispánja, Bernáth Aladár, a vármegye alispánja és Iványi Béla, a sátoraljaújhelyi állami építészeti hivatal vezetője is a helyszínen méltatta a kezdeményezést. A beszámoló természetesen nem felejt el a munkatábor létrehozásában játszott szerepüket sem hangsúlyozni.⁴¹ Az MTI szerint a munkatábor „gyakori, vendége” a sárospataki kerület „népszere” (kormánypárti) képviselője, Rátz Kálmán, „aki a délutáni szünetek alkalmával különböző témájú, széles horizontú előadásokat tart a dolgozó ifjúság számára”.⁴² Ellátogatott a fiatalokhoz továbbá Henkey-Hőnig Vilmos nyugalmazott tábornok, kerületi cserkész- és MOVE-elnök,⁴³ Kiss Ernő esperes, Csontos József nyugalmazott gimnáziumi igazgató, Orbán Kálmán, Sátoraljaújhely polgármestere, Harsányi Gyula igazgatótanácsos, Ujváry Dezső, a Tiszaszabályozó Társulat elnöke, a főiskola részéről pedig Mátyás Ernő, Novák Sándor igazgatók, valamint Trócsányi József gazdasági választmányi elnök, továbbá „Sátoraljaújhely és Sárospatak társadalmának számos tagja”.⁴⁴

Sok látogató a munkatábor vendégkönyvében is megörökítette a táborral kapcsolatos gondolatait: „Forradalomról ábrándoztok és közben észre sem veszitek, hogy mostani munkátok a legnagyobb forradalom ebben az országban. Kissé elszégyenülten állok elétek, mint a szó a tett előtt, a tervezés a megvalósítás előtt” – így vélekedik a kor ismert szélsőjobboldali publicistája, a *Hárommillió koldus* című könyvével elhíresült Oláh György. „Lelkesedve jöttem, kétségbe estem, bölcsebben, teljesebb emberséggel távozom.” – vallja egy ismeretlen diák, míg Móricz Miklós közgazdász, újságíró – Móricz Zsigmond testvére – pedig lakonikus tömörséggel figyelmeztet a keresztény emberszeretetre: „Tőlem Istenen át vezet az út hozzád.”⁴⁵ Ő egyébként (újságbeszámoló mellett) 1935. szeptember 25-én a Magyar Rádióban is megemlékezett az első magyar munkatá-

³⁹ NOVÁK Sándor, *Közgazdasági jelentés az 1935-36. iskolai évről = A Sárospataki Református Teológia Akadémiai és Gimnáziumi Értesítője az 1935-'36. iskolai évről (A 405. eszterdől)*, összeállították: MÁTYÁS Ernő és NOVÁK Sándor, Sárospatak, 1936, 19.

⁴⁰ Újszászyhoz lásd: Újszászy Kálmán (*Tudós tanárok – tanár tudósok*), A kísérő tanulmányt írta, a szöveget válogatta: NAGY MIHÁLY Antal, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Bp., 2003, 5-80.

⁴¹ Magyar Országos Levéltár, Magyar Távirati Iroda (továbbiakban: MOL, MTI) „Könyvomas”, Magyar Országos Tudósító (1929-1948), 1935, július 29.

⁴² MOL, MTI, „Könyvomas”, Magyar Országos Tudósító (1929-1948), 1935, július 23.

⁴³ SRL, 1935/31, 175.

⁴⁴ SRL, 1935/38, 210-211.

⁴⁵ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3282. (*A sárospataki főiskola I. Nemzeti Munkatáborának Vendégkönyve*)

borról.⁴⁶ Soós Géza a Soli Deo Gloria református diákmozgalom alelnökeként, Wanke Gusztáv a Hitelszövetkezet, Tölgyes Zoltán pedig a Faluszövetség igazgatójaként látogatta meg a tábort, míg a Pro Christo evangéliumi diákszövetség később értesült róla, így sajnálattal közli, hogy már nem tud „*propagálni*” mellette. Összességében azonban megállapítható, hogy a Horthy-korszakban egyébként is igen élénk egyesületi élet számos első vonalbeli potentátja is tiszteletét tette a Bodnár-völgyben, akik pedig nem tudtak elmenni, élénken érdeklődtek a rendezvény iránt.⁴⁷ Mellettük, kevésbé ismert orgánumok is felfigyeltek az eseményre: a Hungária Magyar Technikusok Egyesülete *Hungária* című (műegyetemi ifjúsági és társadalmi) folyóirata nevében Harbács László szerkesztő – bár nem tud megjelenni – „*feltétlenül anyagot kér*”, csakúgy, mint Springer József a Magyar Turista Egyesület debreceni osztályának titkára. A Palota-Újpest című folyóirat lelkes szerkesztője pedig – aki még tanulmányából is küld egy csokrot – levelében kéri fel Újszászyt egy előadás megtartására a munkatáborról Rákospalotán, egyben meg is hívja a professzort a szeptemberben esedékes Palota-bokrétára.⁴⁸

Ehhez az elismertséghez nyilvánvalóan hosszas előkészületek és kitartó szervezés szükségeltetett, ami Újszászy Kálmán (munkatáborral kapcsolatos) levelezéséből egyértelműen ki is tűnik. Az eddig említettekén túl többek között a Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiumának vezéralakját, Buday Györgyöt, a szociográfus Kovács Imrét, a politikus-publicista Milotay Istvánt, a néprajztudós Ortutay Gyulát, Németh Lászlót és Cs. Szabó Lászlót, a Magyar Rádió irodalmi osztályának elnökét is meghívták a táborba, ahová üdvözlőlappal érkezett a debreceni püspöktől is.⁴⁹ Úgy tűnik, a siker felbátorította a szervezőket, mivel a tábor végének közeledtével Mátyás Ernő kollégiumi igazgató már egyenesen Gömbös Gyula miniszterelnök meghívását szorgalmazta,⁵⁰ Szabó Zoltán szerint pedig Teleki Pál is ígérte látogatását.⁵¹ Érdekes adalék a pataki diákok debreceni kapcsolatához Simon László debreceni földrajz szakos hallgatónak a levele, aki éppen ebben az évben szervezte

⁴⁶ SIK, 1935, szeptember-október, 4-10. A rádióadás megvalósításában valószínűleg komoly érdemei lehetnek Cs. Szabó Lászlónak is. A Magyar Rádió irodalmi osztályának elnöke éppen a munkatábor lemondó levelében közli, hogy „*a kísérlet közgazdasági és társadalompolitikai ismertetéséről*” előadást tervez a rádióban, ahol ezzel kapcsolatban „*előzetes megbeszéléseket*” folytatott Móriczsal. SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*)

⁴⁷ Wittig Gusztáv, a konzervatív alapállású Széchenyi Szövetség főtitkára is kért cikket lapjuk, a Széchenyista Ifjúság számára. *Uo.* Bizonyára nem lehet véletlen, hogy az Országos Széchenyi Szövetség falukatatói törekvéseinek is éppen a sárospataki szervezet volt az egyik fő bástyája. TORKOS Veronika, *A hivatalos falukutatás intézményei a két világháború között*, Társadalomismeret, 1989/3, 96. Az OSZSZ egyébként, csakúgy, mint az SDG a meghívott résztvevők között szerepelt, ám végül mindkét szervezet csupán látogatóként tudott megjelenni. Az SDG levele szerint adminisztrációjuk „*sajnos ez évben tétlást állt*.” SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193. (*Vegyes*)

⁴⁸ A harmincas években a néphagyományok ápolására, felkarolására szervezte Paulini Béla az elsősorban táncsoportjai által népszerűvé váló Gyöngyösbokréta-mozgalmat. KISS József, *A Gyöngyösbokréta történetéből*, Matyóföld, 2000/1, 46-54.

⁴⁹ Németh László nevében felesége írt, miszerint férje vidéken tartózkodik, míg Kovács Imre dániai útja miatt volt kénytelen visszautasítani a felkérést. SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*) További meghívottak, akik előadást vállaltak: Asztalos Miklós, Makkai János, Ortutay György, gróf Széchenyi György, Bessenyei Zénó, Milotay István. SRL, 1935/25, 146.

⁵⁰ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3194. (*Levelek tőlünk*)

⁵¹ Felső-Magyarország, 1935, június 16, 3.

meg a nagy visszhangot kiváltó első Debreceni Diétát.⁵² A levélben sajnálattal közli, hogy „a 15-re jelzett sárospataki kirándulásukat az utolsó előtti napon a jelentkezők készsége miatt a Földrajzi Intézet lefújta”, majd kiment magát a korszak egy másik közismert debreceni hallgatója, a későbbi sakk-nagymester, Barcza Gedeon nevében is.⁵³ Ugyanakkor, több jel szerint saját maga mégis meg tudott jelenni a rendezvényen, sőt, agrárpolitikai kérdésekről előadást is tartott.⁵⁴

Mint említettük, a sárospataki akciónak lényeges különbsége a külföldi táborokkal szemben, hogy a résztvevők komoly „szellemi munkát” is végeztek. Heti három délutánon meghívott előadók szerepeltek a munkatáborban, mely előadásokról a hallgatóság köteles volt jegyzeteket is készíteni. Az előadások megszabott koreográfia szerint követték (volna) egymást, ám közel sem minden meghívott tudott eleget tenni a felkérésnek. Újszászy Kálmán – sajátkezü programtervezete szerint – ezért minden témakörre legalább öt előadót hívott meg, nyilvánvalóan előre sejtve, hogy sokuk nem tud majd végül megjelenni a táborban.⁵⁵ A tematikát a következőképpen tervezték (a nevesített előadásokat végül valóban sikerült is megtartani):

Új törekvések a magyar népismeretben

Új törekvések a magyar művészetben

Új törekvések a magyar irodalomban (Dr. Harsányi István, főiskolai tanár, valamint Túry Lajos, publicista /*Új Magyarország*/, aki Zrínyi Miklósról tartott előadást)

Új törekvések a politikai életben (Móricz Miklós, közgazdász, publicista /*Budapesti Hírlap*/)

Új törekvések a publicisztikában (Féja Géza, publicista /*Magyarország*/ és Oláh György, publicista /*Új Magyarország*/)

*Új törekvések a magyar történelemszemlélet kialakításában.*⁵⁶

A fentiekén kívül még a következő megtartott előadásokról tudunk:

Új törekvések a magyar zeneművészetben (Szabó Ernő, főiskolai tanár)

Új törekvések a magyar egyházi publicisztikában (Pap Béla, ref. lelkész, szerk. /*Magyar Út*/)

Új törekvések a magyar ifjúsági egyesületi életben (Dr., Kiss Sándor, ref. lelkész, /*Magyar Út*/)

A világpolitika legújabb problémái (Rátz Kálmán, országgyűlési képviselő)

A hadipolitika problémái (Rátz Kálmán)

⁵² Simon debreceni szerepvállalásához: BARTHA Ákos, *Egyetemi falukutatás a két világháború között Debrecenben*, Gerundium: Egyetemtörténeti Közlemények, 2010/I., 44., valamint: Uő., *A Debreceni Diéták*, Egyetemi Élet, 2009/április, 15.

⁵³ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193. Barcza debreceni szerepvállalásához: TÓTH PÁL Péter, *Messiasok*, Bp., Akadémiai, 1987, 94-116.

⁵⁴ SIK, 1935, szept.-okt., 17, valamint: SRL, 38/210 és SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180. (*A Munkatábor Naplója*, 1935. július 5.)

⁵⁵ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193., valamint Újszászy Kálmán (sajnos elég nehezen olvasható) jegyzetei a munkatáborban tartott előadásokról: SRKTGYA, Fsz. Kt. 3185.

⁵⁶ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3279, SRL, 1935/38,210., illetve GÖNCZY, *i. m.*, 17.

Új törekvések a magyar nevelésben (Dr. Mitrovics Gyula, debreceni egyetemi tanár)
A magyar cserkészélet eszményi szolgálata (több előadásban, Vitéz Faragó Ede, országos cserkész vezetőtisztsz).⁵⁷

Kálvinizmus és szociális kérdések (Simándi Pál)

Szakiskolák felállítása (Tölgyes István)

Agrárpolitikai kérdések (Simon László)⁵⁸

Láthatjuk tehát, hogy igen komoly feladatvállalások jellemzik a délutáni előadásokat, hiszen ezek a témák a kor szellemi életének sok kényes kérdését érintették. Merész témaválasztások (a politika több aspektusa), neves előadók (Móricz Miklós, Féja Géza, Mitrovics Gyula, Oláh György), valamint koncepcionálisan friss szellemiség („*Új törekvések...*”) jellemezte ezeket a nem mindennapi délutánokat. A „szellemi munkatábor” nagy érdeklődés mellett zajlott, a hallgatók e „különös atmoszférában” rendkívüli fogékonyságról tettek tanúbizonyságot.⁵⁹ Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha a siker bizonyos gyökereit a református hagyomány kissé paradoxnak tűnő, ám meghatározó fontosságú kettősségében keressük: egyrészt a szabályos szervezeti formák iránti ragaszkodásban, másrészt a szociális kérdések iránti fogékonyságban és az új szellemi behatások iránti nyitottságban.⁶⁰

IV. A Munkatábor sajtóvisszhangja

Az országos siker egyik fő letétéményese tehát a már említett országos médiavisszhang volt. A legkülönfélébb sajtótermékek – gyakorta címlapokon kezdődő, első vonalbeli publicisták által jegyzett – többoldalas beszámolókkal jelentkeztek, ahol szinte minden elemző „pártállás nélkül nagy elismeréssel nyilatkozott a vállalkozásról”, amivel a munkatábor „nemcsak magának szerzett elismerést, de nagy mértékben növelte a teol. akademiánk és általában főiskolánk szellemerkölcsi tekintélyét” – írják a szervezők.⁶¹ A táborral foglalkozó médiumok – melyek közül az egyik egyenesen az „első ifjúsági nemzeti inszurrekciónak” titulálja a tábort⁶² – előszeretettel éltek a kézenfekvő útszimbolikával: „A sok cél közül az egyik maga a munka, csinálni valamit a nemzetnek, egy útdarabot, amely értéket jelent az ország számára. Egy kis érintkezési területet teremteni a szellemi és fizikai munkások között.”⁶³ Móricz Miklós valószínűsíti, hogy a munkatábor „nyomán rendszer alakul majd ki és hogy a sárospataki úttépés nagyszerű úthálózat kifejlődésnek lesz a kiindulópontjává. Olyan úthálózatnak, amely az újonnan kitűzött nagy nemzeti cél felé vonultatja fel a nemzeti munka seregeit: áthidalni a történelem-repesztette végzetes szakadékokat – megteremteni léleken a társadalom egységét.”⁶⁴ Az országos médiavisszhang

⁵⁷ SRL, 1935/38,210. és SRKTGYA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*).

⁵⁸ GÖNCZY, *i. m.*, 17.

⁵⁹ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3280.

⁶⁰ SIPOS Levente és TÓTH Pál Péter szerk. *A népi mozgalom és a magyar társadalom: Tudományos tanácskozás a századunk találkozó 50. évfordulója alkalmából*, Bp., Napvilág, 1997. (Különösen: IV. szekció: *Az egyházak és a népi mozgalom*, 383-447.)

⁶¹ SRL, 1935/38, 210.

⁶² Nemzeti Figyelő, augusztus 25, 3.

⁶³ Új Magyarország, 1935, június 25, 5.

⁶⁴ Idézi: GÖNCZY, *i. m.*, 21. Az útszimbolikához továbbá: MILOTAY István, *Úttépők*, Új Magyarország, 1935, június 29, 1-2; OLÁH György, *Úttépők*, Új Magyarország, 1935, július 28, 1-2; MÓRICZ Miklós,

valószínűleg a munkatábor filmhíradóbeli szereplésével kulminált, mely 1935. július 25-től került bemutatásra „*a budapesti elsőbetes (premieres) mozgóképszínházakban*”, ám a felvételt „*az ország összes mozgószínházai*” játszották. A Sárospataki Főiskola részéről november végén Péter József hat darab filmkocka-nagyítást rendelt a Magyar Filmirodától, ám a felvétel további sorsa nem tisztázott.⁶⁵ A magyarországi fogadtatás mellett ugyanakkor egy határon túli folyóiratról is szólnunk kell, hiszen a kolozsvári „*Kiáltó Szó*”-ban Mátyás László méltatta hosszasan a pataki törekvéseket.⁶⁶

A lelkesült beszámolók mellett azonban szinte azonnal jelentkeztek kritikus hangok is. Fő érvükre utal a Turul Nemzeti Munkatáborát vezető Tharnói László országos vezér 1935. július 22-i levele: „*Nem mulasztatom el végül, hogy szíves figyelmüket felhívjam arra a körülményre, hogy ha a jövőben ismét ihyet (munkatábort – B.Á.) rendezni fognak, legalább ugyanannyi munkanélküli is vegyen részt, mint amennyi főiskolás is dolgozik. Csakis így tudjuk kivédeni azokat az ellenvetéseket, amelyek azt állítják, hogy a munkatáborban résztvevő főiskolások elvonják a munkaalkalmat a munkások elől.*”⁶⁷ Érdekes, hogy az első határozott kritikát mégsem a (tulajdonképpen rivális) bajtársi szövetségtől, hanem felekezeten belülről, egészen pontosan a már említett debreceni református laptól kapták, akik (címlapjukon) a német mintakövetés és a munkanélküliség felemlegetése mellett a Sárospataki Angol Internátus részvételi arányai felől is érdeklődtek (minthogy ez egy elit intézet hírében állt).⁶⁸ Szintén meglepő a protestáns Soli Deo Gloria Szövetség lapjának, a *Magyar Útnak* él(c)es hangvételű (címlapon kezdődő) kétoldalas beszámolója, mivel a szerzők (Pap Béla szerkesztő és Harsányi István) mindketten előadóként szerepeltek a táborban. Munkanélkülieket elegendő írásukban aggódalmuknak adnak hangot a munkatáborok bekövetkező esetleges divathulláma miatt is.⁶⁹ A vissza-visszatérő kritikákra Szabó Zoltán reagált – szintén református hitéleti fórumon –, külön hangsúlyozva, hogy „*ínségmunkások szárai folytathatják majd ősztől a munkát*” Bodnár-völgyében. Szabó itt említi azt a méltatlan – ám igen jellemző – kritikát is, miszerint a fizikai munka állítólagosan rombolja a falu (leendő) lelkészének tekintélyét a „*nép*” előtt.⁷⁰

A sárospataki diákok munkatáborának híre az országos médiasikeren túlmutatóan – mint már láthattuk – külhonba is eljutott. Ám nemcsak Erdélyben számoltak be róla. A német *Arbeit und Wehr* magazin színes fotókkal gazdagon illusztrált

Csákány és Biblia, Budapesti Hírlap, július 21, 13-14.; Uo., július 19, 1. A tanulmányban említettekén túl néhány rövidebb-hosszabb sajtóbeszámoló: Új Magyarország, 1935, július 7, 5.; Uo., 1935, július 24, 7.; Uo., 1935, augusztus 1, 11; Uo., 1935, december 25, 14.; Határszéli Újság, 1935, július 31, 2.; Zemplén, 1935, június 29, 5.; Az Est, 1935, június 18, 15.; Függetlenség, 1935, július 20, 1., Kisújszállás és Vidéke, 1935, augusztus 18, 1-2.; Református Híradó, 1935/szeptember, 2.; Vasárnap, 1936, július 26, 7.

⁶⁵ A Péter Józsefnek és Mátyás Ernő igazgató úrnak címzett, Magyar Filmirodától érkező levél: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*). Maga a filmfelvétel szerepel a nemrég digitalizált internetes adatbázisban, ám sajnos – a honlap üzemeltetőinek szíves közlése szerint – az anyag megsérülhetett, így nem játszható le. (<http://www.filmhiradok.nava.hu/watch.php?id=1532>. Letöltve: 2010-05-17.)

⁶⁶ MÁTYÁS László, *A sárospataki theologusok munkatábor*, Kiáltó Szó, 1936/február, 20-22.

⁶⁷ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*).

⁶⁸ Vasárnap, 1935, július 21, 1.

⁶⁹ Magyar Út, 1935, július 15, 1-2.

⁷⁰ Magyar Presbiter, 1935/augusztus, 7-8.

cikkében együtt méltatta a patakiakat a Turul Szövetség bökönypusztai táborával. „Az illető német folyóirat az ottani Arbeitsdienst hivatalos kiadványa s így (...) illetékes olvasóközönség fog a hasonló irányú magyar kísérletekkel megismerkedni” – mutatta be a periodikát a kapcsolatot létrehozó és a cikket jegyző Török Árpád, aki egyébként a soproni németiség lapjának, az „Oedenburger Zeitung”-nak volt a főszerkesztője.⁷¹ A beszámoló – Móricz Miklóst is idézve – először általában emlékezik meg a magyar törekvésekről, melyeknél szerinte a mélyebb okok megértéséhez figyelembe kell venni az alacsony magyarországi életszínvonalat és a szociális feszültségeket is. Ezek a tényezők váltották ki szerintük az utóbbi évben „a főiskolások két csoportjánál” is azt az elhatározást, hogy kiköltözzenek a szabadba, és mint maguk a „bíres magyar kubikusok”, erdőségeket irtsanak ki, gátakat és utakat építsenek. A lap ugyanakkor a munkaszolgálat militarisztikus jellegét is hangsúlyozza, hiszen „az egészséget felfoghatjuk a hiányzó fegyverviselés kárpótlásaként. Aztán jön a fegyverkezés – és a munkaszolgálat marad.” A nemzetiszocialista retorika a nemzeti eszme mellett a szociális töltetet sem nélkülözheti, hiszen a lelkes huszonévesek munkája egyre kellemetlenebb lesz a „feudális szellemiségű apáik bűne iránt elfogult magyar középosztálybelieknek”. A szerző kiemeli, hogy az ottani „munkaszolgálat nemcsak erős támasza az új Németországnak, hanem nevelő hatásának következtében feltétlenül alkalmas a nemzetiszocialista állam gazdasági és politikai berendezkedésének biztosítására”, valamint arra is, „hogy a további harchoz teljesen megbízható embereket neveljen.” Hozzáteszi, hogy bár a magyar kísérletek „eddiggi önkéntes formájukban egyelőre izólt próbálkozások”, ám „mivel a német példa mind erősebben érezteti hatását”, remélni lehet, hogy a munkaszolgálat nem marad meg a kísérlet szintjén, hanem „lassanként a magyar nemzeti élet berendezésévé válik.” A cikk második részében külön-külön mutatja be szerző a két tábort, kiemelve, hogy a földmunkásokat is foglalkoztató turulosok „munkaprogramjában erősebben kifejezésre jutott a kapcsolat az egyszerű néppel, mint a sárospataki csoport esetében.”⁷²

A német folyóirat retorikája tehát markánsan magán viseli a Harmadik Birodalom államideológiáját, mint ahogy a német munkaszolgálat iránti érdeklődés állami szinten is megmutatkozott a harmincas évek derekán, Magyarországon. 1936 decemberében Kozma Miklós magyar belügyminiszter Frick birodalmi belügyminiszter kalauzolásával ismerte meg a berlin-grunewaldi munkaszolgálati vezérkari irodát, majd a magyar politikus ellátogatott a nauen-i munkatáborba is. Itt a Pesti Hírlapnak nyilatkozva sajnálatát fejezte ki, hogy a honi pénzügyi lehetőségek nem teszik lehetővé a látottakhoz hasonló grandiózus vállalkozásokat, ugyanakkor örömmel töltötte el „a sárospataki önkéntes magyar munkaszolgálati tábor eredményes munkáját”, amely reményei szerint „úttörő lesz a magyar ifjúság történetében.”⁷³ A magyar politikus egyébként a német intézménytől el volt ragadtatva, ami nagymértékben hozzájárult közeli bukásához, mivel ebbéli ítéletében a miniszterelnök, Darányi Kálmán nem osztozott. Érdekes adalék a munkatábor fogalmához tapadt, a bevezetőnkben is említett negatív konnotációhoz, hogy Kozma vélekedése szerint a hazai baloldali

⁷¹ Török 1936. január 11-i levele: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3193. (Levelek hozzánk)

⁷² *Arbeit und Wehr*, 1936, okt. 18. A gót betűs, német nyelvű szöveg lefordításában nyújtott segítségért köszönet illeti debreceni doktorandusz csoporttársamat, Czinege Szilviát.

⁷³ Pesti Hírlap, 1936, dec. 12, 5.

sajtó ellene irányuló haragja talán annak köszönhető, hogy összetévesztették a munkatábort a koncentrációs táborral.⁷⁴

A sárospataki főiskola németországi kapcsolatai azonban természetesen nem politikaiak voltak, ahogyan utaltunk is már Újszászy Kálmán markáns véleményére a „*divatos keoreszméről*” (illetve azok magyarországi befogadóról). Ez a „különvélemény” azonban nem zárta ki azt, hogy a hazai szélsőjobboldali sajtó a német és olasz munkatáborok előképeként ünnepelje a – Turul táboraival általában itthon is együtt tárgyalt – pataki törekvéseket.⁷⁵ Azt is látnunk kell, hogy míg a munkatábor vezetősége végig finoman, ám konzekvensen elhatárolódott a szélsőjobbtól, mégis a radikálisok több publicistája és szimpatizánsa tarthatott meghívott vendégként előadást a Bodnár-völgyben, sőt lapjukból is járt a tábornak ingyen példány.⁷⁶ Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy egyrészt a reprezentált eszmék és államberendezkedések rendkívül népszerűek voltak világszerte a harmincas évek közepén (hiszen mind Német- mind Olaszország megerősödve került ki a világválságból), másrészt, magának a kollégiumnak mindennemű totalitárius berendezkedést elítélő álláspontját éppen az 1935-'36-os évkönyvben teszi egyértelművé Novák Sándor gimnáziumi igazgató.⁷⁷ Emellett, a Turul Szövetség egységes, csak szélsőjobboldali fiatalokat tömörítő szervezetként való aposztrofálása is meghaladottnak tekinthető már.⁷⁸

A német kapcsolat mindenekelőtt tanulmányi jellegű volt. A Halle-Wittenbergi Egyetemen tanuló pataki peregrinusok ügyében folyó levelezésben is szóba került a munkatábor, minthogy Werner Kalisch diákvezető egy ízben megemlíti, hogy – ha a szolgálat még szeptemberben is tart – egy hétig szívesen részt venne rajta. Ugyanő – valószínűsíthetően tíz társának a nevében írt – Szabó Zoltánnak címzett levelében részletesebben kifejti, hogy: „*mi magunk mindannyian áthaladtunk a német munkaszolgálaton, és nagy örömmel lenénk abban, ha a táborhoz csatlakozva egy hétig részt vehetnénk a magyar munkaszolgálatban.*” Kalisch, a debreceni Nyári Egyetemre utazó német diákság vezetőjeként azt tervezte, hogy Mátyás Ernő professzor támogatását bírva, aug. 29. és szept. 7. között tízfős csoportjával – valamint volt hallei magyar diákokkal és turulosokkal kiegészülve – Sárospatakon német-magyar közös tábort alakít a „*német-magyar kapcsolatok mélyülését és a két nép létkérdéseinek megvitatását elősegítendő.*”⁷⁹ Az időpont miatt a munkatáborban azonban értelemszerűen nem tudtak

⁷⁴ ORMOS Mária, *Egy magyar médiazér: Kozma Miklós: pokoljárás a médiában és a politikában 1919-1941*, Bp., PolgART, 2000, II/460-461 és II/ 470-471.

⁷⁵ Új Magyarország, 1935, június 14, 2, Zemplén, 1935, június 16, 3.

⁷⁶ Az összes sajtóterméket figyelembe véve, a legintenzívebb kapcsolat a Milotay István szerkesztette szélsőjobboldali *Új Magyarággal* volt. Ez a periodika foglalkozott legtöbbször hasábjain a táborral, járt belőle ingyen példány a diákokhoz, egyik vezérpublicistájuk, Oláh György pedig előadást is tartott Bodnár-völgyében.

⁷⁷ „*Sokféle diktatúra rakja mostanában a maga lépcsőjét emberi szolgaságból és legvilkoltak bolttesteiből – szépen csengő jelszavak zászlóival letakarva. (...) a mi nevelésünk minden néven nevezendő falanszternek ellenáll.*” *A Sárospataki Református Teológia Akadémiai és Gimnáziumi Értesítője az 1935-'36 iskolai évről (A 405. esztendő)*, összeállították: MÁTYÁS Ernő és NOVÁK Sándor, Sárospatak, 1936, 8.

⁷⁸ Lásd: KEREPESZKI Róbert, *A Turul Szövetség országos és debreceni szervezete (1919-1945)*, Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, doktori (Ph.D.) értekezés, Kézirat.

⁷⁹ A két, 1935. július 16-án kelt német nyelvű levél: SRKTGyA, Fsz. Kt. 3193. (*Levelek hozzánk*).

részt venni, és a tervezett közös rendezvény megvalósításáról sincs tudomásunk.⁸⁰ Mindazonáltal a levelezés jól illusztrálja azt a munkatáborok felé irányuló általános pozitív attitűdöt, melyben nemcsak a politika exponensei, hanem hazai és a nemzetközi diákság is osztozott a korban.

V. A munkatábor mindennapjai és eredménye

Mint láthattuk, a munkatábor szervezeti felépítése, munkamenete, logisztikája biztos alapokon nyugodott, melyet a vezetőség mindenre kiterjedő figyelme koordinált. A tábor mindennapjait azonban nyilvánvalóan a szigorú szabályozottság ellenére is a fiatalság töltötte meg élettel. Ebbe enged bepillantást az általuk, vagyis a kijelölt „írnok” által vezetett napló.⁸¹ Innen értesülhetünk a szervezési nehézségekről, a megígért, ám meg nem érkező sátrakról, valamint a vészmegoldásról, a lőtérházba vonulásról is. A napló közelebb hozza az olvasóhoz a részvevő fiatalok mindennapjait, így a magasztos célok közt utal a megbúvó emberközeli motivációkra is, miszerint például bár „a munka egyenletesen folyik, inkább az fűti a fiúkat, hogy izmosak, barnák lesznek.” (...) A naplóíró ugyanakkor azért megjegyzi, hogy „megvan bennük a nemzetnek való szolgálat is.” Nem maradhatnak ki a lírai betéttörténetek sem: „amint az egyik hatalmas fa zúban, útközben sírolja a másikat, s ekkor egy kis mókus ugrik le a megnyesett fáról. Szegényke ijedten menekül. Később a fa alatt diót találunk, a kis fürgének az eledelét.” – olvashatunk az erdőirtás mindennapjairól.

A fiatalok elsődleges fóruma azonban minden kétséget kizáróan „a tábor lapja”, az „Utilapu” volt. Eleinte csupán egy nagyméretű plakáton osztották meg gondolataikat, élceiket egymással a résztvevők ezen a néven, ám hamarosan áttértek a gépelt „kiadásra” is. Szabó Zoltán professzor, Szabó Lajos missziós lelkész⁸² és Berényi Márton jogszigorló⁸³ „szerkesztésében”, nyolc példányban jelent meg az újság, melynek kedélyes hangvételű írásai inkább szórakoztató, mintsem „közéleti” irányultságot feltételeznek. Ez érthető is, hiszen a lapot elsősorban saját szórakoztatásukra készítették a diákok, a komoly kérdések megtárgyalására rendelkezésre állt a Sárospataki Ifjúsági Közlöny. Ugyanakkor bizonyos szellemi frissesség jellemzi e kis újságot, ahol többek között – az Újszászy Kálmán által személyesen is kedvelt⁸⁴ – Ady Endre modorában olvashatunk szellemes parafrázist: „*Álmoszemű nyiszlett legény volt, / Kínzotta sok véres hólyagnak, / Sátort lakott és nekívágott / Pitymallatkor a begyoldalnak. (...)*”⁸⁵ A sátorhiányból adódó éjjeli hidegről a következő eszmefutást találhatjuk: „*Többen revideálták eszkabatalógiai ismereteiket: az a pokol, ahol barátságos meleg üstben főnek az elkárhozottak, nem is lehet mindig olyan rossz.*” A szombati munka-

⁸⁰ *Az iskolai év nevezetesebb eseményei = A Sárospataki Református Teológia Akadémiai és Gimnáziumi Értesítője az 1935-'36 iskolai évről...*, 23-30.

⁸¹ Eleinte Harangi László, volt cambridge-i diák, a sárospataki angol internátus vezetője volt az írnok, majd Szabó Zoltán követte őt a tisztségben. SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180.

⁸² Utilapu, 1935/IV. (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3188.)

⁸³ Magyar Jövő, 1936, július 23, 5. A szerkesztők egymásutánisága ugyanakkor már nehezen rekonstruálható.

⁸⁴ Újszászy még a 80. születésnapján való köszöntését is egy Ady-versre utalva köszönte meg. ÚJSZÁSZY Kálmán, *Köszönöm, köszönöm, köszönöm = Újszászy Kálmán emlékkönyv*, szerk. BALASSA Iván, KOVÁTS Dániel, SZENTIMREI Mihály, Budapest – Sárospatak, Szabad Tér, 1996, 24-25.

⁸⁵ *A munkatábor poétája*, Utilapu, 1935/II., (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3188.)

nap is megkapja a maga „vallásbölcseleti” felhangját: „Óh, héberek, Izrael bölcs népe, akik számára törvény tilja a szombatnapi munkálkodást, mennyire foglak szeretni héber nyelvtanostul ezután.”⁸⁶ Tudósítanak a táborban kialakult kis közösségek, a „beduinok”, „cserkeszek”, versengéséről is, közlik a „beduinok” – a Gömbös-kormányt elég nyíltan karikírozó – 95 pontját, olyan „komoly” követeléseikkel, mint az ötödik számú: „*A napiparancs helyett napi narancs!*”⁸⁷ Az újság egyébként jóval túlélte a munkatábort, október 8-án jelent meg az utolsó, egyoldalas „szám,” jelzésértékű tehát, hogy a tábor élményanyaga milyen sokáig kitartott a résztvevőknél. Ugyanakkor, ősszel már újabb tábor szervezésével kapcsolatos kérdésekkel is foglalkoztak; a lapból értesülhetünk például, hogy az SDG Bodrogkeresztúron tervez – a balatonszárszóihoz hasonló – üdülőt létesíteni, amit Rugonfalvi Kiss István, a debreceni egyetem történészprofesszora munkatáborozással kíván megalapozni.⁸⁸ A résztvevőknek a táborújság mellett végig rendelkezésükre álltak az Ifjúsági Olvasói Egyesületnek a táborba járó napilapjai, folyóiratai, valamint a „*legjobb magyar modern íróktól összeválogatott*”, mintegy 150 kötetes tábori könyvtár is.⁸⁹

Az értékelő beszámoló szerint a résztvevőket „*bámulatos fegyelem*” jellemezte, a legnagyobb kánikulában is jókedvűen dolgoztak, semmilyen fenytésre nem került sor. „*Szinte önként alakult ki a táborban egy katonás, a cserkészével erősen rokon, de annál határozottabb és több aktivitást biztosító szellem.*” A legfőbb célkitűzést „*a résztvevők szociális és nemzeti irányban való gyarapítását sikerült elérni, szinte brutális őszinteséggel tapasztalhatták meg a táborozók a magyar fizikai munkás életét.*” Újszászy (ismét) kiemeli, hogy a munkatábor a nemzeti rendeltetést tudat szolgáloja, valamint, hogy „*az első magyar munkatábor éppúgy, mint a Turul Szövetségnek nem sokkal rákövetkező tábora végeredményképpen a tapasztalatszerzés volt, melynek eredményei most már ráépíthetők a magyar ifjúság szélesebb rétegeit magukban foglaló munkatáborok.*”⁹⁰ Ez az idézet két szempontból is fontos. Egyrészt rámutat a korabeli sajtóvisszhangokból is jól kitapintható vetélkedésre az „*ország első munkatábor*” címért a Turul és a patakiak között, másrészt viszont a távlati célkitűzést is megjelöli, a „*szélesebb rétegeket*” magukban foglaló ifjúsági munkatáborok tervében. Ha e „*szélesebb rétegeket*” bekapcsolása nem is, de a felsőoktatásbeli munkatáborok intézményesítése éppen a bajtársi szövetségnek köszönhetően később létrejött, mivel kérésükre hozta létre 1937-ben a kultuszminisztérium az Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Önkéntes Nemzeti Munkatáborának Parancsnokságát, mely mintegy koordináló szervként funkcionált ezután.⁹¹ Ami az első kitételről illeti, a Turul és a patakiak közti vetélkedés jegyében született meg a Pesti Napló szerkesztőségét korrigálásra felszólító sárospataki levél, lévén az újság a bajtársi szövetség bökönypusztai táborát nevezte meg (egy cikkének címében) az első magyarországi munkatábornak.⁹²

⁸⁶ Utilapu, 1935/I., (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3188.)

⁸⁷ Utilapu, 1935/V., (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3188.)

⁸⁸ Utilapu, 1935, október 8. (SRKTGYA, Fsz. Kt. 3188.)

⁸⁹ GÖNCZY, *i. m.*, 17.

⁹⁰ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3280.

⁹¹ KOVÁCS Imre, *A magyar munkaszolgálat*, Magyar Szemle, 1937. XXXI. 2. sz., 139.

⁹² SRKTGYA, Fsz. Kt. 3294. (*Levelek tőlünk, Levél a Pesti Naplónak, 1935. VII. 3.*)

Ha a táborban végzett munkát szeretnénk számszerűsíteni, megállapíthatjuk, hogy az átlag napi 22 fős munkáslétszám mellett a résztvevők összesen 910 hétéoras munkanapszámot dolgoztak, 3134 négyzetméter erdőterületet tisztítottak meg, 175 fát vágtak ki, 1097 köbméter földet mozgattak meg. Tevékenységük munkaértéke mintegy 900 pengőre tehető, melyből 60 pengőt visszajuttattak a vármegyének, a többit élelmezésre és utazásra fordították.⁹³ Az anyagiak gondos vezetéséről rendkívül pontos és alapos számlakönyvek tanúskodnak, a tábor kézzelfogható végeredménye pedig egy kétszáz méteres, teljesen új útszakasz lett a hegyoldalban.⁹⁴ A tábor eredménye azonban – mint láthattuk – közel sem a véghezvitt (egyébként a diákoktól nem csekély) teljesítményben keresendő, sokkal inkább eszméltető hatóságában, utóéletében. Újszászy maga sem öncélú tevékenységként értelmezte, hanem tágabb eszmei keretek közé helyezte a tábort, melyben szerinte elsősorban a nevelési célzat dominált – szemben a nemzetpolitikai és szociális célzatú európai példákkal. Szerinte egyrészt „*a jövő uralkodó életformája a kollektív életközösség lesz*”, másrészt a személyek individualizmusát felváltja a nemzetek individualizmusa, vagyis a nacionalizmus. Láthattuk, hogy e fogalomnál ugyanakkor határozottan elhatárolódott a „*dívtos koreszméktől*”, nacionalizmusa inkább a szociográfus Szabó Zoltán által képviselt „patriotizmusra” emlékeztet (bár, Szabó ódzkodott mindenféle kollektivitástól). Újszászy érvrendszerében e cselekvő, kollektív honszeretnek vált legjobb iskolájává a munkatábor.⁹⁵

VI. Az újabb kísérletek

A következő évben a munkatábort ugyanott, ugyanolyan felépítés szerint tartották meg, folytatva az útépitést a Bodnár-völgyben. A cél az út által „*kezelebb hozni az Alföldet*”, így könnyítve meg – egy 15 km-es kitérőt megszüntetve – a szőlősgazdák szállítási lehetőségeit.⁹⁶ A munkatábor időtartama ezúttal négy hét volt (egy turnusban), a munkaidő hajnal öttől délután egyig tartott, a résztvevők „*a munkanélküliség kenyerét pusztító diákok*” meg-megújuló rémképe miatt ezúttal külön is hangsúlyozták, hogy csak olyan munkával foglalatostkodnak, melyet senki más nem vállal el. Talán éppen a kritikus hangok miatt ezúttal már tudunk fogadott napszamosokról is. Egy lap szerint a kis fatönköket a munkások szedték ki, míg a nagyokat – melyek darabjéért fél pengő járt – otthagyták a diákoknak. Így, valószínűsíthetően a két csapat külön-külön dolgozott a terepen.⁹⁷ Az időjárásnak természetesen kizsoltgáltatott munkatábornak az első két hétben mindösszesen hat óra munkavesztesége volt esőzés miatt, hiszen, míg az állandó forróság csupán lassította a munkát, addig egy tartós esőzés már el is lehetetlenítette volna azt. Továbbra is önfenntartóak voltak, a vármegyétől minden kitermelt köbméter föld után kapott 0,8 P-ből oldot-

⁹³ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3280.

⁹⁴ SRL, 1935/38, 210.

⁹⁵ ÚJSZÁSZY Kálmán, *A sárospataki főiskola munkatábora = Újszászy Kálmán emlékkönyv...*, 226-228. A szociográfus Szabó Zoltánhoz: ANDRÁS Sándor, *Szabó Zoltán hazai- és nemzetiszemlélete*, Holmi, 1991/1, 75-85, 1991/2, 187-202, 1991/3, 340-350.

⁹⁶ Magyar Jövő, 1936, július 22, 4-5.

⁹⁷ Határőr, 1936, július 11, 2.

ták meg étkezésüket (a Hangya Szövetkezettől kedvezményesen),⁹⁸ az esetleges pénzfelesleget pedig karitatív célokra ajánlották fel,⁹⁹ egy forrás szerint pedig – MÁV-kedvezmény híján – a vidéki társak útiköltségére fordították a profitot.¹⁰⁰ Az ezúttal 37 résztvevővel induló tábor költsége 890 pengő volt, melyből 145 pengő maradt meg a fenti célokra. A tavalyinál „nehezebb terepen 1200 köbméter földet dolgozott fel a második munkatábor és az utat 93 méterrel hosszabbították meg”.¹⁰¹ A résztvevők immáron némi rutinnak bírtak, így a felkészültebbek napolajjal és a tenyeret óvó faggyúval érkeztek a táborba, ahol „estefelé a fiúk egy része footballozik”, néhány résztvevő mérsékelt lelkesedése miatt pedig megalapították a – nem egészen komolyan veendő – „Sóbajda Szünatóriumot”.¹⁰²

Ami az előadásokat illeti, igen hézagosak az ismereteink. Annyi mindenesetre biztosnak látszik, hogy Steuer Tibor budapesti segédfogalmazó Mussolini közmunkaügyi politikájáról tartott előadást, melyben a „Duce” programját méltatva megjegyzi, hogy „különösen az évszázadok óta elhanyagolt Alföld és a Tiszavidéke Mussolini közmunkaügyi politikája után kiállt.”¹⁰³ Mellette a vármegyei népművelési titkár az iskolán kívüli népművelésről értekezett, Fibinger Imre pedig a német munkatáborokról tartott „rendkívül érdekes előadást”, de egyébként is „több vendég számol be a német munkatáborokban tapasztaltakról”. (Tudunk egy falusi tanító előadásáról is.) Ismétleten tiszteletét teszi a helyszínen Bernáth Aladár alispán, valamint az állami építészeti hivatal vezetője, Iványi Béla, akinek a munkatábor régi-új szakmai vezetője, Erneyi László mutatja be munkát. Egy tankerületi igazgató, egy minisztériumi tanácsos, egy főiskolai tanár, valamint Turi Sándor paszabi lelkész – a faluszeminárium tiszteletbeli tagja – is meglátogatja a táborozókat,¹⁰⁴ akik több mint 40 kötetes tábori könyvtárral érkeznek. Ebben igényes kortárs világirodalmi választék (Aldous Huxley, Albert Schweitzer, Upton Sinclair) mellett többnyire a népiek (Kodolányi János, Móricz Zsigmond, Szabó Pál, Tamási Áron, Illyés Gyula) és magyar gondolkodók (Kós Károly, Makkai Sándor, Szekfű Gyula) szerepelnek, de külön cserkészkönyveket is számon tartanak a katalógusban.¹⁰⁵ A cserkészvezetők közül ezúttal egyenesen Papp Albert, a Magyar Cserkészszövetség elnöke, valamint Usch Béla, a szövetség gazdasági hivatalának vezetője látogatott el a Bodnár-völgybe.

Már említettük, hogy a munkatábor társadalmi bázisát tekintve inkább a tehetősebb szülők gyermekeiből tevődött össze, mivel nyáron a szegényebb rétegek nem nélkülözhettek otthon egyetlen munkás kezét sem (és az utazás költségeit sem vállalhatták magukra.) A zürichi, oxfordi egyetemeket is megjárt, „kitűnő, színjeles”

⁹⁸ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3197 (*Levelek hozzánk, 1936*)

⁹⁹ Új Magyarország, 1936, július 10, 11.

¹⁰⁰ Magyar Jövő, 1936, július 23, 4-5. Ugyanitt értesülhetünk róla, hogy a diákok a szakmunkások teljesítményének körülbelül 70%-át nyújtják, valamint, hogy tavaly 1000, idén 1200 köbméter földet mozgattak meg.

¹⁰¹ KOVÁCS Imre, *A magyar munkaszolgálat...*, 137.

¹⁰² SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180. (*A munkatábor naplója, 1936.*)

¹⁰³ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3191.

¹⁰⁴ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180. A volt és jelenlegi faluszeminaristák a faluszeminárium körleveleiből értesülnek a táborról. SRKTGYA, Fsz. Kt. 1996-2191. (*Faluszemináriumi levelek, A sárospataki református főiskola faluszemináriumának 1935-36. évi 2. számú körlevele*)

¹⁰⁵ A munkatábor könyvtára: SRKTGYA, Fsz. Kt. 3196. (*Okmányok, iratok, irások*)

diákokhoz azonban ezúttal többen csatlakoztak más vidékekről (Eger, Püspökladány),¹⁰⁶ a kevésbé tehetősebb jelentkezők közül pedig (egy helyütt a „73 pengős tanítói fizetésre” hivatkozva) utazási kedvezmény iránt is gyakran érdeklődtek. A Montpellier-ből, Londonból érkező peregrinuslevelek írói közül ugyanakkor többen az „internacionalista éneklő csöcselék” közül vágyódtak a Bodnár-völgybe, és új ötletek is felmerültek a tábor továbbfejlesztését illetően; egyesek intézményi jellegű vagy egyenesen alkotmányt szerettek volna adni a munkatábornak.

A leveleket böngészve találunk ajánlatot élelmes „talicska-kereskedőtől”, ám a legszurdabb iromány kétség kívül egy bizonyos K. József „*családi ápolt elmebetegé*”, aki az *Országút építő teológusokhoz* címmel verssel és egy imádsággal (*Elmebetegek imádsága*) fejezte ki nagyrabecsülését a diákok felé.¹⁰⁷ A különös jelenségről a leplet valószínűsíthetően Féja Géza rántja le a *Magyarország* számára még az első munkatáborról írt terjedelmes cikkében. Ebben beszámol róla, hogy a Sátoraljájúhely környékbeli gazdák előszeretettel fogadnak magukhoz szellemi fogyatékosokat, akik után ellátásukért személyenként hetven fillért kapnak az államtól. A helybéliek „szinte verekszenek” a szerencsétlen emberekért, hiszen az egyszerűbb munkákra alkalmazva és olcsó kosztot tartva őket, gyakorlatilag ingyenmunkaerőhöz juthatnak, így a régióban, néhány faluban már túlsúlyban is vannak a fogyatékkal élők.¹⁰⁸

A további munkatáborokról sajnos még ennyi információ sincsen. Bár Kovács Imre 1937-es írása szerint a sárospatakiak „*barmadik, illetve több munkatábort nem szerveztek*”,¹⁰⁹ a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményeinek Adattárában lévő iratok között található egy többturnusos, év nélküli névlista („*Munkatábori résztvevők*”),¹¹⁰ valamint az „*1942. június hó 25-én kezdődő nyári munkatáboron résztvevő ifjak névsora*” is,¹¹¹ továbbá egy 1942-es újságcikk a „*cseh uralom alól felszabadult*” nagykázméri gyülekezet templomának javításáról. A cikkíró szerint a diákok heti egyszeri húsadagjukról is lemondva, a legációk, medikációk adójából, ifjúsági istentiszteletek és bibliakörök perselypénzeiből, valamint önkéntes felajánlásokból újabb „templomépítésre” is gyűjtöttek (valószínűsíthetően a szegilongi templom volt a cél).¹¹²

VII. Összegzés

Miben tudnánk összegezni a sárospataki diákok munkatáborának eredményeit? Mint írtuk, semmiképpen sem abban a néhány száz méteres útszakaszban, melyet a diákok saját erejüket meghazudtolva, számukra bizonyára szokatlanul kemény kubikosmunkával hoztak létre, a régió lakosságának életét segítő. A tábor népszerűségének okait sem a kézzelfogható eredményben kereshetjük, hanem sokkal in-

¹⁰⁶ *Uo.*, továbbá a Miskolci Reálgimnázium evangélikus (!) jelentkezőjéhez (Vida Frigyeshez): SRKTGYA, Fsz. Kt. 3197.

¹⁰⁷ A munkatábornak két darab „*Emergé taligapneumatikol*” ajánlott fel tesztelésre a Magyar Ruggyantárügyár Rt. *Uo.*

¹⁰⁸ Magyarország, 1935, június 25, 5.

¹⁰⁹ KOVÁCS Imre, *A magyar munkaszolgálat...*, 137.

¹¹⁰ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3184.

¹¹¹ SRKTGYA, Fsz. Kt. 3180.

¹¹² Tiszántúl, 1942, február 20, 6.

kább abban a miliőben, melyben létrejött. A harmincas évek Magyarországáé ugyan- is az útkeresések ideje volt (maradva a már említett útszimbolikánál). Generációs különbségek, ideológiai viták és politikai csatározások jellemzik ezt az időszakot, melyben a világgazdasági válság addig ismeretlen léptékű gazdasági problémákat generált. Az ország a trianoni döntés után éppen, hogy megtanulta kezelni megváltozott kereteit, újrafogalmazni lehetőségeit, gazdasági működését, mikor egy újabb, ám ezúttal világléptékű trauma érte. Nyilvánvaló volt, hogy az új kihívásra új válaszok szükségeltettek. Ez a változtatási igény természetsszerűleg nagyon sok irányba nyitott utakat, ám szinte minden szanalási terv számolt a vidék lakosságával, legtöbbször egyenesen programjának fókuszába helyezte az egyetlen jelentős társadalmi réteget, mely még nem kompromittáltatta magát a válságos évtizedekben, tehát a parasztságot. A szavakat tetteknek kellett követnie az új válaszok értelmében, így a „huszonévesek” hozzáálltak a magyar falu megismeréséhez, a falukutatáshoz. Létrejött a népiek belülről igen laza, ám kívülről annál markánsabbnak látszó konglomerátuma, akik többszörre már származásuknál fogva is az új idők mellett demonstráltak. Ebben a közegben döntöttek úgy a sárospataki diákok, hogy a nép életének (faluszemináriumbeli) megismerése mellett, elérkezett az idő a nép munkájának megismerésére, tehát a munkatáborra, mely – mint láthattuk – korántsem magyar találmány. A hazai táborok megalakulásához nagyban hozzájárultak a fenti tendenciák, bár a szociális változásokat váró közhangulat kevésnek bizonyult a komoly politikai reformokhoz. A változások, melyeknek a pataki diákok is hírnökei voltak torzóban maradtak, így a történelem Oláh György szomorú jóslatát igazolta, aki a Munkatábor Vendéglönyvébe a következőket jegyezte be: „*ez a kétszáz méteres útszakasz olyan messzeségekbe vezet, hogy félek, kevesen jönnek majd rajta utánatok.*”¹¹³

ABSTRACT

THE FIRST LABOUR CAMP IN HUNGARY: THE ROAD CONSTRUCTION BY THE STUDENTS FROM SÁROSPATAK

The sociological researches of villages in the 1930s have flourished in Hungary encouraged by economical, social, historical, as well as ideological factors. From this well-known activity evolved a real physical work, the “labour camp”. The phrase of “public work” was familiar in this region earlier - there were more examples even from the 19th century for non-paid state labour. However, the best known connection with this term was not from this period and neither from this interpretation. Due to the historical facts the “labour camp” and “labour draft” phrases received pejorative meanings - universally associated with the concentration camps of the Nazi Empire (or the soviet’s Gulags), and the Jewish hard labour during World War II. The first part of this present essay offers an international survey of the term “labour camp”, with particular emphasis on the differences

¹¹³ SRKTGyA, Fsz. Kt. 3282.

between the common use relating to genocide and the efforts of the students and other associations (political, ideological etc). The most important difference was obviously the free will, as in Hungary working in these camps was neither obligatory nor considered as a penalty for social, religious or gentilitia groups.

The next chapter describes the character of the road construction by the students of Patak College in Bodnárkölyge (close to Sátoraljaújhely). This labour camp could hardly come to life in 1935 without the two prominent senior masters Kálmán Újszászy and Zoltán Szabó. Our work analyses the roles of these two prominents, as well as the roots of labour camps such as scout camps and “village seminars” in Sárospatak lead by Szabó and Újszászy. Involving archival sources from the College with nationwide (and external) newspapers stands out a notable reaction’s of the camp in Bodnárkölyge. In relation with the significant response, this essay tries to find the reason of the success and the way, how the camp could organize his life with minimal material expense. In addition, the focus of this lecture is also on the foundation, the functioning, the daily round and the (ideological) place of the camp, not leaving out the consideration of political references in Hungary as well as in Europe. The gravity of the event pictures the guests in Bodnárkölyge: lord lieutenants, mayors, delegates and famous writers (like Miklós Móricz or Géza Féja) who all paid duty to the camp by delivering a speech. This part of the camp – the program that boys had after work – was highly rated by the organizers. It was called Intellectual Labour Camp, and indeed that makes this experiment unique in the country.

The source and the character of the labour camp can be found in the slightly paradox, but still determined duality of the Calvinistic tradition. It can be found both in the affection to regular organizational forms, and also in the receptiveness for social issues (and in the openness towards new intellectual influences). The final result of the camp was a 200-metre long new road in the hillside, but nobody emphasized the material nature of this achievements. The students’ work meant a symbolic road in the descriptions - a “hopeful road” in the era of the slump of Hungary in the 1930s. *“The meaning of the event was rather pedagogic – said Újszászy – in contrast the European examples, where the national politic (Germany) and social (Bulgaria) factors are more important.”*

The lecture also tries to illustrate the clues about the continuation – the next camps organized by the Patak College – for a question that unfortunately we have not too much information yet.

ZOFÓNIÁS APOKALIPSZISÉNEK ELEMZÉSE ÉS ÉRTELMEZÉSE

A szöveg

Zofóniás apokalipszisének¹ egy görög töredéke Alexandriai Kelemennél (150-215) maradt fenn.² Az apokalipszis hosszabb szövege egyiptomi, kopt kéziratokban olvasható még. Ezek közül az egyik, a rövidebb kopt dialektus sahari, mely a korábbi irodalom nyelve volt, a másik, a hosszabb achmimi.

A 19. század végéig a legrövidebb, egy görög szöveg volt Zofóniás apokalipszise.³ Csak 1883-ban az egyiptomi Sohag mellől kerültek elő az achmimi, sahari kopt papiruszok. Ezek eredetije a Párizsi Nemzeti Könyvtárban van (Copte 135). Mivel a sahari szöveg is tartalmazza Zofóniás nevét a görög szöveghez hasonlóan és az irat sok tekintetben az achmimi anyag parallelje, a kopt változatot, a Zofóniás apokalipszissel azonosítják. 1888-ban Achmimban egy régiségkereskedőnél további, ehhez az anyaghoz tartozó papiruszokat találtak, melyek ma a Berlini Állami Múzeumban vannak (P 1862). A különböző szövegek nem azonosak, ezért külön, egymástól eltérő kiadásokban és fordításokban jelennek meg. A legtöbb problémát vet fel egy 1940-ben, LEFORT által publikált, kis mennyiségű, messze olvashatatlan kopt fragmentum. Mivel ez a szöveg érdemben semmi perdöntőt nem tartalmaz és rekonstruálása is problémás, ez a fragmentum nem tekinthető egyenrangúnak a görög, sahari, achmimi szöveggel.

A mai kutatás adatai szerint a szövegekről annyit tudunk, hogy a sahari fragmentum, a Copte 135 egy része Párizsban, az ókori hagyományból ismert Zofóniás apokalipszis töredéke lehet, a kevésbé hiányos achmimi irat, a Copte 135 másik része Párizsban és a P 1862 Berlinben annak ellenére, hogy tartalmilag rokon a sahari anyaggal, nem egyszerűen a Zofóniás apokalipszis achmimi változata. Az

¹ Zephanjas Apokalypse. in: OEGEMA, G. S.: Apokalypsen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 6: Supplementa. Lfg. 1: Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh 2001 182-191

² Ezt a pár sort idézi Alexandriai Kelemennél: Apocalypsis Henochi Graece / ed. M. Black. Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca: una cum historicorum et auctorum Iudaeorum Hellenistarum fragmentis / collegit et ordinavit Albert Marie Denis ; [with introd. by H.J. de Jonge] Leiden 1970 129.; Az egész szöveg, ahonnan az idézet való megtalálható: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 15. Clemens Alexandrinus. Bd. 2. Stromata. Buch I-VI. Otto Stählin (Hrsg.) Leipzig 1906 377

³ DIEBNER, B. J. : Zephanjas Apokalypsen. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5. Apokalypsen. Lfg. 9. Gütersloh 2003 1141-1230

Alexandriai Kelemen idézetben szereplő görög szöveg egy pseudepigráf Zofóniás apokalipsziszből keletkezhetett és nem valószínű, hogy csupán a könyv görög megfogalmazása, vagy recenziója. A sahidí szöveg bizonyossága szerint az idézet nem minden további nélkül hozható úgy kapcsolatba a Zofóniás apokalipszissel, mint a sahidí szöveg. LEFORT fragmentuma túlságosan töredékes és kevés ahhoz, hogy érdemi következtetést vonjunk le belőle. WINTERMUTE Zofóniás apokalipszisének nyelvét tekintve kitart azon véleménye mellett, hogy az írás nyelve görög lehetett és a kopt kéziratok, fragmentumok, egy görög eredeti fordításai.

A szövegek tartalma

I. A Stromata idézet kontextusában Alexandriai Kelemen Istent úgy látja, mint aki csak lelkileg, szellemileg ismerhető meg, a $\sigma\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ - től függetlenül. Ezt az állítását alátámasztandó, idézi Platón mellett Zofóniást. Maga a látnok is lélek által vitetik az ötödik éjig, ahol egy mennyei trónjelenetet lát, melyben az uralkodó angyalok a leghatalmasabb Istent dicsérik. A látnokról azonban nem olvassuk szó szerint, hogy Istent látta volna.

II. A sahidí nyelven írt szövege hét egységre osztható: 1. A látnok az alvilágban egy halott emberi lelket lát, melyet ötezer büntető angyal vonszol és naponta meg is korbácsol. 2. A látnok megrémül. Az őt kísérő angyal azzal vigasztalja őt, hogy majd le tudja győzni a vádlót és ki fog szabadulni az alvilágból is. 3. A látnok afelől érdeklődik, hogy ki lehet a megkínzott ember. Az angyal válasza: egy ember, aki bűnök között halt meg, anélkül, hogy megtért volna. 4. A látnok megerősíti, hogy mindezt látta és név szerint bemutatkozik. 5. Az angyal egy másik helyre megy vele. 6. A látnok számtalan félelmetes lényt lát ott. 7. A papirusz bal oldalának (Verso) jobb alsó részén olvasható izolált szavak is egy egységet alkotnak.

III. A leghosszabb achmimi szöveg struktúrájának meghatározásával többen próbálkoznak: a. KUHN-é a legegyszerűbb. Ő három egységet különít el, különbözőbb indok és tartalmi megjelölés nélkül.

b. STEINDORFF is három szakaszról beszél, de alegységeket különít el, tartalmi szempontokkal: 1. Az elbeszélő városa és az alul elterülő egész világ. 2. Az elátkozottak helyei. 3. A megboldogultak helye.

c. WINTERMUTE⁴ tizenkét fejezetre osztja a szöveget, egy minőségi fordulattal és az előzőektől élesen elütő szakasszal számolva. 1. Temetési jelenet. 2. A Jeruzsálem feletti ég. 3. A Széir-hegye. 4. A mennyei városon kívülre viszik az istenteleneket. 5. A mennyei város látomása. 6. A Hádész. 7. A két kézirat látomása. 8. A hajó. 9. Az első trombita, győzelem a vádló felett. 10. A második trombita, amikor megnyílik az ég. 11. Az imádság: a szentek könyörgése azokért, akik gyötörődnek. 12. Az utolsó idő: egy másik trombitaszó bejelenti Isten haragjának közeldét.

d. DIEBNER nagy egységei a következők: 1. Bevezetés. 2. A látnok fokozatosan látja meg a világot: az egyéni sorsot, $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ -ának embereit, az $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\iota\upsilon\eta$ embereit, az igazak helyét, a $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ -ért való könyörgést, mely büntetés terhe alatt szenved,

⁴ WINTERMUTE, O. S. : Apocalypse of Zephaniah in: The Old Testament Pseudepigrapha ed. by James H. Charlesworth Volume 1 London 1983 497-515

a ΚΟΣΜΟΣ emberei felett bekövetkező ítélet helyét. 3. A látnok átéli a büntető angyallal kapcsolatos eseményeket: a büntető angyal bemutatása, a látnok félelme, a kísérő angyal vígasztalása, veszély elhárítása. 4. A látnok megtapasztalja saját maga támadását és szabadulását. 5. A látnok büntetési jeleneteket lát és megismeri a közbenjáró könyörgést. 6. Az apokaliptikus vég: az ég és föld ítéletének harsonái, bekövetkezik a vég, az utolsó ítéletben való megmaradás.

A keletkezés kora

DIEBNER szerint az Apokalipszis a Kr. utáni 2-3. században keletkezhetett. WINTERMUTE szűkíti ezt a kort és a Kr. előtti 100 - Kr. utáni 175 időszakáról beszél,⁵ de valószínűnek tartja már a Kr. után 70 előtti datálást is. DIEBNER számára a kopt szövegek a Kr. utáni 2. század előtt nem keletkezhetek, de WINTERMUTE Alexandriai Kelemen idézetével és a Széir- hegyre való utalással kapcsolatban, mely már a templom létét feltételezi, korábbi időpontra gondol, mint a Kr. utáni 2. század vége. OEGEMA a szöveg végső redakciójának datálását a Kr. utáni 2. század vége előtt nem tartja valószínűnek, mert sem a Széir- hegyet nem tartja jó érvnek, sem a kopt verziókat korainak. Fő szempontja azonban, hogy az Apokalipszis túlvilág képe vallástörténetileg a Kr. utáni 2. 3. századra vall és számára természetes, hogy bizonyos részek korábbi tradíciókban gyökerezhetnek.

A szerzőség kérdése

A szerzőt, vagy a kopt fragmentumok végső redaktorát a szöveg nyelvezete és túlvilágról alkotott képe alapján Egyiptomban keresik a kutatók, a Kr. utáni 2-4. században, számolva azzal, hogy az írás zsidó, szinkretisztikus elemei nem csupán csak kopt szerzősége utalhatnak. WINTERMUTE tulajdonít ezeknek a zsidó, szinkretisztikus elemeknek nagyobb szerepet és ezek alapján ő zsidó szerzőre gondol Palesztinán kívüli hellénisztikus miliőben. Ezt támaszthatja esetleg alá a keresztyén elemek hiánya a szövegben. Zsidó szerzőség elleni érv viszont a pokol kínjainak részletes ábrázolása, mely inkább keresztyén, vagy gnosztikus miliőben képzelhető el. Ezek alapján leginkább olyan kopt nyelven író szerzőre gondolnak a kutatók, aki jól ismerte a Bibliát, különösen a túlvilági elképzelések érdekelték és Egyiptomban élt. A szöveg forrásáról és keletkezésének helyéről többet nem tudunk.

A szöveg keletkezési körülményei

Ha WINTERMUTE véleményére alapolunk, akkor Zofóniás apokalipszise egyértelműen zsidó, és a keresztyén elemek a hagyományozás folyamán kerültek a szövegbe. Nem beszélhetünk azonban az írás szadduceus, esszénus, vagy zélóta miliőről, hanem az inkább papi és apokaliptikus körökből származik, de egyikhez sem köthető kizárólagosan. STEINDORFF szerint, aki egy évszázaddal ezelőtt elsőként fordította le és adta ki az írást, farizeusi az anyag és ehhez a körhöz köthető keletkezése, mely egyben erős apokaliptikus hatás nyomait mutatja.

⁵ Nem ő az egyetlen, aki korábbi időszakot jelöl meg: „relatively early date likely, probably before the end of the first century C.E.” - HIMMELFARB, M. : Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses New York [etc.] 1993 51

A tudomány több képviselője, mint pl. KUHN, WEINEL, SCHNEEMELCHER, az írás keresztyén karakterét domborítja ki.

Miután DIEBNER a szöveg zsidó és keresztyén keletkezésének problematikáját kifejti, arra a következtetésre jut, hogy a Zofóniás apokalipszise esetében egy apokaliptikus eszkatológia hagyománytörténeti problémájáról beszélhetünk, messianológia nélkül. Szerinte a szöveg leírói és szerzői keresztyének voltak mely nem zárja ki a zsidó alapállomány létezését, sem azt, hogy több részletet nem tekinthetünk sem zsidónak, sem keresztyénnek. DIEBNER-nek az is feltűnő, hogy a szövegnek nincs krisztológiája sem, de hiányoznak belőle a szombatra, körülmetélkedésre, zsidó ünnepekre, szövetségre, törvényekre való utalások is.

Ezek a megfigyelések alapozzák meg Van der KAM, ADLER és OEGEMA véleményét, mely szerint a kezünkben levő Zofóniás apokalipszisz Egyiptomban, keresztyén kolostorok miliójében keletkezhetett. Ez annál is inkább lehetséges, mivel tudjuk, hogy a kopt nyelvű keresztyén Egyiptom a Kr. utáni második századtól fogva, de leginkább 117 után különösen nagy érdeklődést mutatott a zsidó apokaliptika iránt.

A szerzetesi életformához kapcsolódó apokaliptikus érdeklődés a Kr. után 117 előtti zsidó apokalipszisek összegyűjtésére és radakciójára irányult és azon fáradozott, hogy az apokaliptikus látomásokat a szerzetesi hagiográfiára alkalmazza és fontosnak tekintette azt a fejlődést, melynek során a mártírok legendájának műfaja új formát ölt az apokalipszisz műfajának keretében. Ennek a transzformálódásnak a kora a Kr. utáni 2.-4./5 századra tehető, de a keresztyén szempontok szerint feldolgozásra került zsidó apokalipsziseket további átdolgozások is követhették.

A politikai helyzet

A Zofóniás apokalipszisében tükröződő politikai szituáció Egyiptomra, konkrétan a Kr. utáni 2.-4. századra vall. Lehet, hogy az Apokalipsziszben megnyilvánuló körülmények ennek a szituációnak sajátos színezetet kölcsönöznek, de ezt az egyiptomi szerzetesi miliót mégis megerősítik.

Ennek a miliónek az ismertetőjegyeiként tartja számon OEGEMA a következőket: a pokol kínjainak ábrázolása; a megtérés, mint a fenyegető büntetéstől való szabadulás lehetősége; a vádló; az igazak boldogsága; a lélek örökkévalósága és a lelkek angyalai; a mennyei palota; a papi angyalok; a tekercsek az emberek bűneivel; a hajó, a túlvilági utazáshoz. Az ide tartozó apokalipszisz témája a közelgő halál, mellyel kapcsolatban felvetődik a kérdés: milyen módon készülhet fel az ember a túlvilági utazásra, vagyis arra, hogy lelke ne a pokolba, hanem a Paradicsomba jusson.

Az Apokalipsziszben Zofóniás maga jelenik meg túlvilági utazóként és mindazt átéli, amint majd mások is átélnek egyszer. Az események háttérében OEGEMA kegyetlen üldöztetést lát, hagyománytörténetileg pedig az egyiptomiak ősi érdeklődését a halál utáni élet iránt. Ennek kiábrázolása a hajó motívuma.

Ezt az apokaliptika iránti pogány érdeklődést Van der KAM és ADLER egyiptomi-papi körökkel hozzák kapcsolatba, s állításuk igazolására a Démotikus krónikát, a Fazekas orákulumot és Bocchoris bárányát⁶ említik parallel anyagként.

A papirologiai adatok tanulsága szerint ez az érdeklődés legalább a Kr. utáni 3. századig megmaradt. Ugyanezt bizonyítják az egyiptomi kolostorok és szerzetesi sírok archeológiai leletei a Kr. utáni 3. század után is, egészen a 7. századig. Ebből a korszakból egy sereg apokaliptikus és millenarisztikus mozgalmat ismerünk a kopt keresztyénségben, de egyéb egyiptomi írások is bizonyítéknak számítanak ebben a tekintetben, többek között Illés apokalipszise, Péter apokalipszise, Péter evangéliuma.⁷ Mindenképpen elmondhatjuk, hogy az apokaliptika iránti érdeklődés, akár zsidó, akár pogány volt is az, komoly szerepet játszott az egyiptomi keresztyének között.

Gazdasági és szociális viszonyok

Zofóniás apokalipszise több olyan bűnt sorol fel a büntetésekkel együtt, melyekből következtetést vonhatunk le az akkori világot meghatározó gazdasági és szociális

⁶ Maneto leírásából tudunk egy beszélő bárányról, Bocchoris, egyiptomi király uralkodása alatt. Tacitus az ő uralma alatti időre helyezi az exodust, noha ez a király a Kr. előtti 8. században uralkodott. - JOHNS, L. L. : The Lamb Christology of the Apocalypse of John : an investigation into its origins and rhetorical force. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 167. Tübingen 2003 47-52; A Démotikus krónikára és a Fazekas orákulumra vonatkozó irodalmat megtaláljuk: LANGE, A. : Interpretation als Offenbarung. in: GARCÍA MARTÍNEZ, F. (ed.), Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum 168) Leuven 2003 17-33; A fazekas orákulum (Kr. előtt 130) arra a nyomorúságra utal, melyet a bárány hirdetett meg. A történelmi háttér valószínű Egyiptom Asszíria általi megszállása (671-669; 667-653). A 404-343-as évek fáraóinak sikerét és sikertelenségét etikai normákkal hozza összefüggésbe a Démotikus krónika: a törvény iránti engedetlenség a bukás oka, az állam restaurációja pedig az isten által szeretett uralkodó alatt történik. Maguk a szövegek részletesen is megismerhetők FELBER, THISSEN és KOENEN tanulmányaiból: FELBER, H. : Die Demotische Chronik in: Apokalyptik und Ägypten : eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten. A. Blasius und B.U. Schipper (eds.) Leuven [etc.] 2002 65-111; ugyanitt: THISSEN, H. J. : Das Lamm des Bokchoris 113-138; KOENEN, L. : Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel 139-187

⁷ Legérdekesebbek a halottak mellé, szerzetesi, keresztyén sírban eltemetett írások, melyek eszkatológus tartalmúak, vagy az igazak reménységéről szólnak. De ide tartozik a 6/8. századból, a 4Ezsd. egyiptomi szerzetesek általi használatát bizonyító fragmentum is és egy apokrif szöveget tartalmazó osztrakon 4Ezsd. 13,29-46 tal, Ezsd. látomásának értelmezésével. Izrael törzseinek helyreállítása a Sionon és a pogány népek ítélete, a zsidó eszkatológia nyoma az egyiptomi keresztyénségben. Pachomius (aki az ortodox szerzetesség első nagy alakja volt, 292-ben született Egyiptomban) írásának egy része páli nyelvezettel beszél az elragadtatásról (2Kor 12). Ezt részletezi egy Pál apokalipszis is, de ennek legközvetlenebb prototípusa Zofóniás apokalipszise. Ennek két kopt kéziratát Shenoute, a kopt egyház atyja Fehér Monostorában találták. Shenoute ott volt az efézusi zsinaton (431) - FRANKFURTER, D. : The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: regional trajectories. in: The Jewish apocalyptic heritage in early christianity ; Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3: Jewish traditions in early Christian literature VanderKam, J. C. / Adler, W. (ed.) Minneapolis 1996 129-200 188 189 190 191 192; The Gospel of Peter in: The apocryphal New Testament : a collection of apocryphal Christian literature in an English translation Elliott, J. K. (ed.) Oxford 1993 150-158; ugyanitt: The Apocalypse of Peter 593-612; The Apocalypse of Paul 616-644; Apocalypse of Elijah in: WINTERMUTE The Old Testament Pseudepigrapha i. m. 721-753

körülményekre nézve. Olvasunk olyanokról, akik aranyat és ezüstöt adnak az embereknek és lelküket megtévesztik (15,8kk),⁸ vagy uzsorásokról (15,14kk),⁹ katekumenusokról, akik hallották ugyan Isten szavát, de nem lettek tökéletesek abban a dologban, vagyis nem alkalmazták a gyakorlatban azt, amit hallottak (16,1).¹⁰

Az adatok tanulsága szerint gazdaságilag olyan időket tükröz az Apokalipszis, amikor a pénznek nagy csábító ereje volt. A pénz elértéktelenedett, birtokosai képmutatókká lettek. Mintha egy kapitalista társadalom utolsó napjai elevenednének meg a sorok között, amikor már nem nagyon veszi komolyan az ember az igazságot.

Az Apokalipszis teológiai jelentősége, vagy vallásos profilja

Az apokalipszis antropológiája szorosan összefügg annak angelológiájával és teológiájával. WINTERMUTE a szöveg legalapvetőbb témájának az isteni végítéletet látja. Az ítélet félelmetes volta ellenére is megjelenik azonban az ítéletre való felkészülés lehetősége a bűnösök lelke számára, mert Isten kegyelmes és türelmes. Ezért van értelme a bűnbánatra való felszólításnak is. Isten dicsősége közvetett módon ismerhető meg, megőrizve ezzel transzcendens voltát. Istent egy angyal, Eremiel jeleníti meg, aki olyan nagy, hogy a látnok Pantokratornak látja. Az angyalokról szóló tanítás a szövegben azért is jelentős, mert a normatív monoteizmus dualisztikus áttörését jelenti: a negatív, csúnya angyalok mellett ott vannak a pozitív szép angyalok. Isten az apokalipszisben lehet, hogy csak közvetett módon ismerhető meg az angyalok által, de lehetőséget ad az embernek a megtérésre és ő így változtathat végső sorsán. Vagyis az embernek megvan a szabad akarata, morális választási lehetősége. Az igazán nagy áttörés ebben a tekintetben az, hogy az alvilágban is megmarad az embernek a megtérés lehetősége, szemben azzal a felfogással, mely szerint az alvilágban nincs alkalom megtérésre.¹¹ Zofóniás apokalipszise ezt a felfo-

⁸ „sie geben Gold an sie und Silber, bis sie irreführen (πλαναυ) die Seelen (ψυχη) der Menschen - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1225; πλαναω - to cause to go astray from a specific way - A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Rev. and ed. by Frederick William Danker Chicago, [etc.] 2000 821

⁹ Péter apokalipszisében (31) gennyben, vérben és iszapban állnak az ilyenek, akik kamatos kamatot követelnek (απειτουντες τοκοις τοκων). Ezt az Ószövetség is ismerte és tiltotta (Ez 18,17; 2Móz 22,24; 3Móz 25,36k; 5Móz 23,20k; Péld 28,8, a 13,22 összefüggésében) - The Apocalypse of Peter in: The apocryphal New Testament i. m. 606.; τοκοι τοκων - kamatos kamat értelmű szöveg máshol is található, a gyakorlatot az Újszövetség is ismerte (Mt 25,27; Luk 19,23) - A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature i. m. 1010

¹⁰ Többen gondolnak ezzel kapcsolatban keresztyén recepcióra, összefüggésben Mt 13,5. 20k verseivel. - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1226; WINTERMUTE: Apocalypse of Zephaniah i. m. 515.; Van aki azonban kizárólag egyetlen evangéliumi szakasz paralleljével összefüggésben tartja számmon Zofóniás apokalipsziséét (9,1-5): Mt 17,1-9/Mk 9,2-10/Luk 9,28-36. - Hellenistic commentary to the New Testament / ed. by M. Eugene Boring, Klaus Berger, Carsten Colpe Nashville 1995 108; Az apokalipszis szövege: WINTERMUTE: Apocalypse of Zephaniah i. m. 514

¹¹ A legfontosabb bizonyíték ebben a kérdésben 2Clem 8,3 – Wenn wir nämlich aus der Welt hinausgegangen sind, können wir dort nicht mehr (die Sünden) bekennen oder Busse tun. - Der zweite Clemensbrief / übers. [aus dem griechischen] und erkl. von Wilhelm Pratscher Göttingen 2007 125; A szöveg itt is a μετανοειν szót használja, mint az apokalipszis a szó főnévi formáját.

gást ott változtatja meg, ahol a látnok tengert lát (θαλασσα- 14,21) és azokat a lelkeket (ψυχη -15,2) akik abban elsüllyedtek. Amikor a katechumenusokkal kapcsolatban felteszi a kérdést, hogy nincs-e ott megtérés (μετανοια -16,5-6),¹² akkor azt a választ kapja, hogy de igen, addig a napig, amelyen az Úr ítéletet tart (κρυειν - 16,8-9).¹³ Ez az a pont, ahol a pokol tüze a végítélet előtt már nem a büntetés megváltoztathatatlan helye, hanem purgatórium, tisztító tűz.¹⁴ Vagyis a μετανοια - nak sorsfordító szerepe van azok számára, akik bűneikben haltak meg. Zofóniás apokalipszisében nem ér véget megváltoztathatatlanul az ember sorsa az alvilágban. Ezen a ponton az apokalipszis feltámadáshite is megfogalmazódik, hiszen akinek neve az élők könyvébe beíratik (4,2-3; 14,6-7),¹⁵ elhagyhatja a halál birodalmát, annak ellenére, hogy bűnei is fel vannak jegyezve. Ezt tapasztalja meg maga a látnok, hogy bűnei ellenére tiszta.¹⁶

Ha ezek után az Apokalipszist szerteágazó témái miatt mozaikszerű anyagnak, vagy darabokból összeállított fércmunkának is tekintjük - esetleg fragmentumokban fennmaradt volta miatt is - megállapíthatjuk, hogy a szöveg szerkesztése nem nélkülözte a logikát és a koncepciót. A szöveg hiányos volta ellenére nyilvánvaló annak központi üzenete, a megtérés felkínált lehetőségében. Mindez az apokalipszisben nem elmélet, hanem maga a látnok személye példázza a gyakorlatban a

(16,5) - Der zweite Clemensbrief i. m. 129; DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1226; A 2Clem nyilvánvalóan nem fogadja el a halál utáni megtérés lehetőségét.

¹² „Ei, haben sie nicht Reue...dort?” - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1226; DIEBNER az achmimi szövegben a nagy meglepetés szavát (eja - wahrlich) a Grimm mesékre jellemző „ei” = ejha („Ei, Großmutter, was hast du für große Augen!”) kifejezéssel fordítja. - ugyanitt: 1189; Az előadás címében én változtattam meg az „eja” szót, így lett belőle „ej(h)a”; „inlautend aus eia eja, aus eu, eua, eua...Matth. 25, 21. 23. Luc. 19, 17...LUTHER verdeutscht ei du fromer und getrewer knecht, ei du fromer knecht! - Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig 1854-1960. Band 3, Spalten 73-79

¹³ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1189 1224 1226

¹⁴ Ennek az átmeneti lehetőségnek éles ellentéte Luk 16,26. Ott nincs szabadulás a halál után. Korokra nézve is lebonthatjuk a tanítás alakulását az adott összefüggésben: 2Clem 8,1-3 (wohl Mitte 2. Jh) – változatlan sors. Nőé megtérés hirdetése a halál előtt - 1Clem 7,5-7 (um 100. n. Chr.) – A korok meghatározása: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1189; Az Újszövetség hamar lezárja a megtérés lehetőségét a halálban. Ezt regisztrálja 1Clem, amikor hirdeti a halál előtti megtérést. Amit 2Clem kimond, azt a tanítást relativizálja Zofóniás apokalipszise. Ha az Újszövetség korábbi hagyományból merít a deuterokanonikus és apokrif iratokkal együtt, nem lehetetlen az érintkezés és a reagálás: „The quotations of the OT int he NT are mainly from the LXX. Some of these quotations come from the Deuterocanonical books and even from the Pseudepigrapha.” – JINBACHIAN, M. M.: The Bible the Apostles Used in: The changing face of Judaism, Christianity, and other Greco-Roman religions in Antiquity / ed. by Ian H. Henderson and Gerbern S. Oegema ; with the assistance of Sara Parks Ricker Gütersloh 2006 455-470 469

¹⁵ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1190 1207 1223

¹⁶ Kár, hogy az achmimi szöveg 12. 13. fejezete közötti anyag nem maradt fenn. Valószínű ott szerepel, hogy a látnok miért is kerül az élők könyvébe. Ennek oka lehet az imádságában megmutatkozó megtérése (12,4-10). - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1148-1151 1189-1190 1220-1221; Több adatunk van az Apokalipsziszból elveszett anyagra nézve. A leglogikusabbnak tűnik az a számítás, mely kevés lap hiányával számol. Ha a 22 megmaradt laphoz egy eltüntet számolunk, akkor valóban a 12.-re esik a szöveg közepe, melynek jelentősége a megtérés hangsúlyozásában van ezen a lapon.

történet. Ő nem más, mint Σοφωμιας.¹⁷ Személye nem csak az alvilágba való utazást realizálja, ahogy az az ókori Kelet vallástörténeti hagyományanyagából ismert.

A szöveg teológiai, antropológiai üzenetét Zofóniás személyén keresztül elméleti és gyakorlati síkon fogja össze a ΜΕΤΑΝΟΙΑ. Nem is csupán Nóé módjára hirdeti a megtérést az élőknek,¹⁸ hanem a halál birodalmában. Valószínű ettől is elhatárolja magát Péter levele, amikor meghirdeti Jézus győzelmét minden ellenséges erő fölött (1Pét 3,19-20)¹⁹ és bátorítja ezzel kortársait a rájuk váró szenvedések közepette hitben való kitartásra, a győzelem reményében. Isten türelmes volt Nóé napjaiban, eleget várt arra, hogy meghallják szavát, ennek bizonyossága az a korszak, de az Újszövetség lezárja a halálban a megtérés lehetőségét (Luk 16,26).²⁰

Az Apokalipszis történelemképe

Az apokalipszis végítéletről alkotott felfogását bizonyos értelemben klasszikus történelmi-eszkatológiai keretben fogalmazza meg. A végítéletet elsősorban a pokolban történő büntetés leírása mutatja be. Ezt a Kr. utáni 2./3. századtól fogva ismerjük egyiptomi írásokból.²¹ A szöveg angelológiája a történelmet, történelem feletti távlatokba emeli. Ebben a keretben látja az apokalipszis az embert, akit nem tartanak fogva bűnei, hanem lehetőség adatik számára, hogy bűneiből megtérjen, s ezt az utat Isten kegyelme nyitja meg.

Ez a történelemkép nem számol a történelem szakaszaival, nem látja át a történelmet teljes egészében a jövővel együtt, nem részletezi a végidők eseményeit. Lehet, hogy ez azzal is összefüggésben van, hogy az apokalipszis töredékesen maradt ránk és többek között éppen az achmimi szöveg vége hiányzik. Ez a történelemkép ebben a formájában dualisztikus, de ahisztórikus, s a történelem két eonja a törté-

¹⁷ Úgy, ahogy neve a sahidai szövegben fennmaradt. A próféta nevét a görög fragmentum is őrzi. - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1200. 1202.

¹⁸ „Noach verkündigte Busse” - 1Clem 7,6. 2Pét 2,5 szerint igazságot hirdetett, nem megtérést. (Νόε δικαιοσύνης κήρυκα). Az 1Clem 9,4 is túlló a célon, amikor arról beszél, hogy Nóé újjászületést hirdetett a világnak. „Wiedergeburt” - ΠΑΛΙΓΓΥΕΙΣΙΑ. - Der erste Clemensbrief / übersetzt [aus dem Griechischen] und erklärt von Horacio E. Lona Göttingen 1998 178 179 192

¹⁹ „πορευομαι and κήρυσσω - in Jonah...1:2 as part of a command to announce the destruction of Niniveh, a verbal echo of wich may be found here in v.19.” - 1 Peter : a commentary on First Peter / by Paul J. Achtemeier ; ed. by Eldon Jay Epp Minneapolis, 1996 260.

²⁰ Mindenesetre amikor Nóé szolgálata által (διὰ της λειτουργιας αυτου -1Clem 9,4) találtatik hívőnek Kelemen levelében, ebben benne van a megtérés prédikálása. Így volt Isten kegyelmének szolgálója, a megtérés hirdetése által (λειτουργοι της χαριτος του θεου - 1Clem 8,1) - Der erste Clemensbrief i. m. 178 194 195 Zofóniás szolgálata, Apokalipszisében tovább megy Nóénál.

²¹ „Aus dem Kanon Muratori, und damit für die Periode bis zum Ende des 2.Jh.s, können wir schliessen, dass Apokalypsen sowohl gelesen als auch damals noch geschrieben...werden konnten...gerade in Ägypten die orphischen apokalytischen Dichtungen über die Gnosis ihren Weg zur christlichen Adaptation gefunden haben” - OEGEMA fejtegeti és idézi az ide vonatkozó anyagot, hogy a 2. században olvasták és írták az apokalipsziseket és Egyiptomban találtak ezek utat a kereszténységhez. - OEGEMA, G. S. : Zwischen Hoffnung und Gericht : Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum Neukirchen-Vluyn 1999 174-175 177; A titán bilincseiből szabadulni akaró lélek orfizmusra jellemző tanítása dokumentációjának irodalmi nyomairól, már a 2. századtól fogva tudunk. - „een hymnenbundel uit de 2de eeuw n. C.” - Grote Winkler Prins : encyclopedie in 26 delene geheel nieuwe dr. / [hoofd- en eindred. L.C.M. Röst]Amsterdam [etc.] 1990-1993 591

nelemben élő szemlélő számára nem egymást követi, hanem egymás alatt, egymás fölött helyezkedik el. Ilyen értelmezésben az Apokalipszisben, valójában nem is beszélhetünk történelemről, hiszen annak nincs sem kezdete, sem vége. Ennek az ahisztórikus történelemképnek a történelmi kontextusa olyan kor és olyan milió lehet csak, melyben az ember nem mutatott érdeklődést a politikai történelem iránt, de Izráel vagy az emberiség történelmével sem foglalkozott és mindazt nem tartotta relevánsnak, s nem is hatott rá nyomasztóan. Kivételnek tekinthető ebben a vonatkozásban az Apokalipszis vége, ahol a Pantokrator haragjában elpusztítja a földet, a fákat, magas tornyokat (πυργος), madarakat (18,12-20).²² Ez a történelemfelfogás inkább a mikrokozmosz eseményeit, konstellációit tekintette relevánsnak és azokkal foglalkozott.

Az apokaliptika

Az Alexandriai Kelemen idézetében fennmaradt görög fragmentum szerint Zofóniást a lélek az ötödik égbe viszi, ahol látja az angyalokat, amint Istent dicsérik.²³ A sahidai szöveg azt írja le, amint 5000 angyal kínoz egy bűnös embert, Zofóniás szeme láttára. A két fragmentum teljes szövege valószínű hét égről tud és ezzel kapcsolatban beszél mennyei utazásról. Az apokalipszis fragmentumai egyöntetűen tudhattak a poklóról, mely a büntetés helye és a Paradicsomról, mely a megjutalmazás témáját domborította ki irodalmi keretben, a misztikus, spekulatív tartalmú apokaliptika ismertetőjegyeivel. Kis eltéréssel ezeket a témákat öleli fel az achmimi szöveg is Zofóniás mennyei utazásával, a büntető angyallal, a büntetés helyével, büntetési jelenetekben, végítéssel. A pokol büntetésének célja parainetikus. Morális megtérésre szólít fel, s Zofóniás alakját majdnem úgy ábrázolja, mint Énokot az énoiki irodalom, vagyis Zofóniás nem egyszerűen egy kozmikus utazás passzív utasa, akit angyal vezet, s ő maga semmi aktivitást nem mutat, hanem kérdez, indulatai megnyilvánulásai vannak, sőt egyfajta transzformáció részese is lehet, amikor hajóba emelik, angyali ruhát magára, érti az angyalok nyelvét, kijön a nyomorúságból és átmegy a túlvilágba.²⁴

Az Apokalipszis és a Biblia egymáshoz való viszonya

WINTERMUTE²⁵ azzal hozza kapcsolatba az apokalipszis ószövetségi idézeit, hogy az zsidó közösségben íródhatott, szerzője ismerte az Ószövetséget és ez feltételezhető volt olvasói részéről is. Az a szöveg, melyet Dániel könyveként használt, tartalmazhatta Zsuzsánna anyagát (6,10). Az egész lakott föld, ahogy fel volt

²² DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1228-1229

²³A szöveg eleje majdnem azonos Ezékiel felemeltetésének leírásával:

Καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἤγαγέν με - Ez 11,1 (LXX);

Καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνηνεγκέν με - Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte i. m. 377; DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1200-1201

²⁴ „Ich war überaus fürchtam und begann, ihn zu bitten (7,18-19)...ich stöhnte auf (8,2)...ich begann zu flehen (9,1)...„Ich fragte ihn nun: Wer ist der grosse Engel,(10,17) - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1214 1215 1218 1222 1223 Amikor Zofóniás Amente-ből jön ki (14,3-4), akkor a Hádész-ből, a halottak birodalmából szabadul; am:nte...(wüste) Westen Ägyptens und damit das Reich der Toten (=Hades) ugyanitt: 1202

²⁵ WINTERMUTE: Apocalypse of Zephaniah i. m. 503-505

függesztve, mint egy csepp a korszóból/vederből/vízből (2,5), Ézs 40,15- tel függ össze.²⁶

Néhol a szöveg nem konkrét szakaszra utal, csak látszik, hogy ószövetségi kifejezést használ. A 6,7 esetében az imádkozó próféta szavait írhatta volna az a szerző is, akinek voltak héber ismeretei, de a jelenlegi szövegben van ami átírás, van ami fordítás és így logikátlan az יְהוָה /Eloe/Eloi, κύριος /YHWH/Lord/Herr, אֲדֹנָי /Adonai, שָׂבָּאוֹת /Sabaoth használata.²⁷ Ilyen összeállításban a Héber Bibliában sem fordulnak elő a szavak és nem valószínű, hogy így a sor egy héberül beszélő közösségben megfogalmazódhatott. Van amit a kopt fordító görögből lefordított, a hébert pedig úgy hagyta.

Nyilvánvaló a szöveg Ószövetséggel való kapcsolata az ősatyák és mások nevének keresztül: Ábrahám, Izsák, Jákób (11,4; 9,4); Sidrák, Misák, Abednégo (6,10); Énók, Illés, Dávid (9,4); Zofóniás (sahidi szöveg 7).

A könyv jellemző kifejezése az "élők könyve" (3,7; 9,2), mely összecseng a Zsolt 69,28 ide vonatkozó kifejezésével.

Zofóniás és az angyal dialógusban megmutatkozó kapcsolatának modellje megtalálható Zak 1-6 szövegében.

A szerző ismeri a Pentateuchosból a parancsolat és rendelkezés kifejezéseit, de azokat sajátosan használja (3,4): a parancsolatot Joatham fiaival hozza kapcsolatba, akik nem tartották meg atyjuk parancsolatát (εὐτολῆ), s emellett beszél az Úr rendelkezéseiről (δικαιώμα), melyeket szintén nem tartották meg.

A szerző nem tanulmányozta behatóan az Ószövetséget, ismeretei inkább egy zsidó közösség laikus tagjára jellemzőek. Irodalmi modelleket vesz át az Ószövetségből, jól ismert etikai vonatkozású szövegeket, leíró részleteket. Korlátozottan használ olyan kifejezéseket, melyek a lélek halál utáni megítélésére használhatóak más, nem ószövetségi összefüggésben, ugyanakkor jól ismert ószövetségi vonatkozásokat figyelmen kívül hagy.

Megemlíti Izrael fiait, akihez a látnok nem fordult oda és ez az ő bűne (7,7),²⁸ de nem említi az egész szövegben a szövetséget, a kiválasztást, vagy az országot. Megemlíti az ősatyákat (9,4),²⁹ igazságukat (δικαιος), minden nagyobb teológiai összefüggés nélkül. Izolált a Mindenható Isten (παντοκράτωρ) cselekedeteivel kapcsolatban, hogy megváltotta Izáelt a fáraó kezéből (6,10),³⁰ de nem tud a szerző arról, hogy az egész történelem az Ő kezében van. Illésről, Dávidról sem tudunk meg sokat (9,4),³¹ de a történeti könyvek szövegei általában véve sem jelennek meg az Apokalipszisben. A próféták már inkább, de mind Zofóniás, aki az apokalipszis központi alakja, mind pedig Zakariás személye, aki az angyallal való beszélgetés modelljében jelenik meg itt, csupán apokaliptikus látnokként szerepelnek, nem pedig Isten üzenetének hirdetőiként.

²⁶ DIEBNER-nél ez az első szakasz legvége: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1204

²⁷ Ez DIEBNER-nél a 8. rész legeleje: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1214

²⁸ Ez DIEBNER-nél a 12. rész legeleje: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1220

²⁹ Ez DIEBNER-nél a 14. rész közepe: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1224; Ebben a kiadásban szerepelnek még az ősatyák máshol is (17,7-8) ugyanitt: 1227

³⁰ Ez DIEBNER-nél a 9. rész legeleje: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1216

³¹ Ez DIEBNER-nél a 14. rész közepe: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1224

Találkozunk a mulasztás bűnének felsorolásával is: A látnok nem ment meglátogatni egy embert, aki beteg volt, vagy özvegy ($\chi\eta\rho\alpha$) és árva, apátlanná lett fiú ($\sigma\rho\phi\alpha\nu\omicron\varsigma$). Vagy volt olyan nap, amikor nem tartotta meg a böjtöt, nem imádkozott az imádság idején, vagy nem fordult oda Izrael fiaihoz (7,3-8).³² Ez a stílus Jób 31,16. 20 szövegére emlékeztet és a tagadásos forma megtalálható az egyiptomi Halottak Könyvében a Kr. előtt 15. században.³³

Az Apokalipszis előbb említett (7,3-8) verseinek témája, az ember özvegygel és árvával kapcsolatos felelőssége erősen kötődik az Ószövetséghez (5Móz 24,17; Ézs 1,17; Jób 31,16-17), csakúgy mint a böjt és az imádság (Bír 20,26; 1Kir 21,9; Ezsdr 8,21).

Az Izrael fiaihoz való odafordulás valószínű arra a fogság utáni helyzetre reflektál, amikor Izrael fiai nem zsidó környezetben éltek és Izrael gyermekei különösen rá voltak utalva arra, hogy mások figyelme feléjük forduljon. Az apokalipszis szerzője ugyan nem foglalkozik Nehásiás saját népét érintő politikai reménységével, de megszólaltatja Neh 1,4-6 témáját, az imádságban és a böjtben.

Elmondhatjuk ezek után, hogy az Apokalipszisben tulajdonképpen nem sok ószövetségi alak jelenik meg. A 9,5kk-ben³⁴ Zofóniás könyörgése szólal meg, hogy szabadítsa őt meg a nyomorúságból, amint Izraelt is kiváltotta a fáraó, Egyiptom királya kezéből és megszabadította Zsuzsannát az igazságtalanság ($\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$) véneinek ($\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$) kezéből, s kiszabadította a három szentet ($\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$), Sadrakot, Misakot és Abdenakobot a tüzes kemencéből, amely égett. A három történet Izrael történelmének három szabadításáról szól. Az egyik az Egyiptomból való, a másik kettő a babiloni fogságból való szabadulást eleveníti fel, s az egyik történet annak bizonyossága, hogy a szerző ismerte az apokrifusokat, közöttük Zsuzsanna esetét.³⁵

³² Ez DIEBNER-nél a 11. rész közepe, a 12. rész legeleje: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1219 1220

³³ „dem 15. Jahrhundert v. Chr. Enstprechend” - Das Totenbuch der Ägypter / eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung Zürich usw. 1979 15; Ima Osirishez (Nu, Thutmosis III) „Dieser Körper von mir soll nicht vergehen...denn ich bin vollständig wie mein Vater CHEPRI...einer, der nicht vergeht...Lass mich hinabsteigen ins Reich der Ewigkeit wie das, was du zusammen mit deinem Vater ATUM bewirkt hast. Sein Körper vergeht nicht, (denn) er ist einer, der nicht vergehen kann. Ich habe nichts getan, was du verabscheuest - so möge mich dein KA lieben und mich nicht zurückweisen. Mögest du mich in dein Gefolge nehmen, dassb ich nicht verwese...” ugyanitt 331 510

³⁴ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1216

³⁵ A szerző nem csupán Zsuzsanna történetét ismerte, hanem a legkorábbi, a harmadik század közepéig visszamenő forrásokból merített. Ennek bizonyossága 1 Énók 21,9 és Zofóniás apokalipszisének 6. fejezetében a látnok félelmének ábrázolása az angyal előtt. - WINTERMUTE : Apocalypse of Zephaniah i. m. 505 512; Énók könyvében Uriel és Enók beszélgetéséről olvasunk, amikor az angyal megkérdezi, hogy Enók miért fél a félelmetes hely láttán, mely az angyalok börtöne, ahol őket az örökkévalóságig fogva tartják. - UHLIG, S. : Das äthiopische Henochbuch in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5: Apokalypsen Lfg. 6. Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984 463-780 554 555; Mindez annak bizonyossága, hogy Zofóniás apokalipszisének szerzője korai anyagból merített.; „bei den Frommen des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ausgebildet” - DILLMANN, A. : Das Buch Henoch Leipzig 1853 LIV.; „source and text-critical aspects of the third century B. C. E.” - WRIGHT, A. T. : The origin of evil spirits : the reception of Genesis 6.1-4 in early Jewish literature Tübingen 2005 5.; The book of Watchers (En 1-36)...The first copy,

A 14,10kk-ben³⁶ az angyal az igazakhoz (δικαιος) siet, akik között felsorolja Ábrahámot, Izsákot, Jákóbot, Énókot, Illést és Dávidot. A szerző ebben az esetben, olyan Egyiptomban ismert hagyományból meríthetett, mely az ósatyákhoz sorolta próféta, apokaliptikus vonásokkal Énókot és Illést. Nem egészen tisztázott, hogy a Kr. utáni 3. 4. században Dávid milyen szerepet töltött be ebben a hagyományban.

A 17,1kk hagyományos értelemben korlátozza az igazak sorát. A szövegben név szerint csak Ábrahám, Izsák, Jákób könyörög azokért, akik büntetésben (κολασις) vannak.³⁷

Égészen bizonyos, hogy az Apokalipszis mai formájában az Újszövetséghez is kapcsolódik. Táplálkozhatott ez a kapcsolat olyan milióból, melyhez az Újszövetség is kötődött, vagy esetleg maga az újszövetségi szöveg gyakorolt befolyást az apokalipszis szövegére. Legszembetűnőbb példa az egy malmon, malomban, malommal, gépen (μυχανη) őrlő két asszony (2,3).³⁸ Mt 24,41 ezzel a szöveggel együtt valószínű egy jól ismert mondást használhatott.

A következő példa a 6,14³⁹ és a Jel 19,10; 22,8-9 érintkezése. Mindkét szövegben a látnok leborul az angyal előtt, aki elutasítja ezt az imádatot, mondván, hogy ő nem Isten, akit imádni kell. Az Apokalipszisben érthető Zofóniás imádata, mert elvakította őt Eremiel,⁴⁰ akit Istennel téveszt össze. Talán azt akarta érzékeltetni a szerző, hogy ami látszólag eléri Isten dicsőségét, az sem több egy angyalnál. Vagyis Isten mindenképp felett való. Nyilván az Újszövetség is Isten imádatát részesíti előnyben, harcolva még az angyalok imádata ellen is.

4QEn^a dates from the first half of the second century B.C. - The books of Enoch : Aramaic fragments of Qumr'an Cave 4 / ed. by J.T. Milik ; with the collaboration of Matthew Black Oxford 1976 22

³⁶ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1223-1224

³⁷ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1227; Az igazak Apokalipszisben említett sora mellett más összeállítás is ismertünk, melyben könyörgés történik. A 4. Ezsdr 7,106-110 egész hosszú névsort tart számon: Ábrahám a sodomaiakért, Mózes az atyákért, akik a pusztában vétkeztek, Józsué Izraelért, Ákán napjaiban, Sámuel Saul napjaiban, Dávid egy csapás miatt, Salamon azokért, akik a Szentélynél/templomban voltak/a temploméért/a ház felszenteléséért/a templom felszentelése napján, Illés azokért, akik az esőt kapták/az esőért/az ég esőjéért és egy halottért, hogy éljen, Ezékiás a népért, Szanhérib napjaiban - SCHREINER, J.: Das 4. Buch Esra in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5: Apokalypsen Lfg. 4. Gütersloh : Mohn 1981 289-412 356 357; Mózes mennybemenetele 11,11 olyan imádságot említ, mely egyetlen napon sem maradhat el, hogy a nép Józsué vezetésével bemehessen atyái földjére. - BRANDENBURGER, E.: Himmelfahrt Moses. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 5, Apokalypsen; Lfg. 2. Gütersloh: Mohn 1976 57-84 78-79

³⁸ „an einer Maschine” - Ez DIEBNER-nél az 1. rész közepe: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1203 1204; Ugyanez WINTERMUTE fordításában az említett versben: „at a mill”. Az újszövetségi kifejezés: ἐν τῷ μύλῳ, μίλα.

³⁹ Ez DIEBNER-nél a 10. rész eleje: DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1218

⁴⁰ Az angyal több néven is szerepel: Jeremiel - 4. Ezsdr 4,36 - SCHREINER, J. : Das 4. Buch Esra. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5. Apokalypsen. Lfg. 4. i. m. 289-412 321; Ramael - Bár. Apok.(szír) 55,3; 63,6 - KLIJN, A. F. J. : Die syrische Baruch in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 5, Apokalypsen; Lfg. 2. i. m. 103-191 161 166; Rami'el/Remiel - Énók (et.) 6,7; 20,8 - UHLIG: Das Äthiopische Henochbuch. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5: Apokalypsen Lfg. 6. i. m. 518 552; Máshol szerepe inkább pozitív, itt viszont negatív, mert mintha az alvilág istene szerepét játszana.

Amikor a 6,11-15⁴¹ leírja az angyal arcának sugárzását, mellén arannyal felövezve, s lábai olyanok voltak mint a tűzben olvasztott bronz/réz, akkor azonnal a Jel 1,13-18 verseire gondolunk és Dán 10,5-14 szövegére, mely esetleg ezeknek a verseknek az alapja, de hasonlóan mutat be Ez 1, 27 is egy ilyen alakot. A különböző szövegekben megjelenő lényeket nem lehet egyértelműen beazonosítani, de Zofóniás apokalipszise állást foglal Eremiel mellett. A keresztyén hagyomány Dán 10,5 alakját Dán 7 Emberfiával azonosítja, nyilván azzal a megokolással, hogy kapcsolatot talál a Jel 1,13 Emberfiához hasonló, aranyövvel körülövezett alakja, a Jel 1,14-ben megjelenő fehér fejű és hajú alak és a Dán 7. 10. és Ez 1,27 lénye között, s ezeket a verseket tekinti a Jelenések könyve alapján ezekben a vonatkozásokban. Eremiel és a Jelenések könyvének Emberfia alakja közötti különbségek ellenére is beszélhetünk hasonlóságról a két lény esetében. Eremiel a zsidó hagyományokat őrző közösség számára Dán 10,5-12 alapján lehetett eredetileg az alvilág jó angyala, mely hagyomány később kibővült. Amikor Dán 10,5-7 alakját az Emberfiával azonosították, esetleg Eremiel kibővített leírását használhatták a keresztyén hagyományban és így ábrázolták Jézus feltámadását, akinek hatalma van a halál és a $\overline{\text{בְּיָמָיו}}$ felett.

Az Apokalipszis bibliai témái és a szervezés mliője

A 9,2kk Egyiptomot említi, ahonnan az Úr ($\overline{\text{παντοκρατωρ}}$) Izraelt megszabadította. Ennek a szövegnek a jelentősége abban áll, hogy az egész írás kiemelten kezeli Egyiptomot, mert más, Izraeltól távoli bibliai helyet tulajdonképpen nem is nevez meg.⁴² Ez a tény az írás születésének egyiptomi mliőjét erősíti meg. Egyiptom egyben nem csupán Izrael elnyomatásának helye, hanem valószínű a Zofóniás apokalipszise háttérben meghúzódó gyülekezet nyomorúságának háttere is.

A templom és a nép

OEGEMA nem fogadja el WINTERMUTE feltételezését, aki szerint Széir hegyének említése (2. rész vége) a templom fennállására utalna, mivel az egész Apokalipszis sehoh nem beszél a templomról, sem az istentiszteletről.⁴³

Az Apokalipszis szövegéből nehéz eldönteni, hogy az írás a zsidó népet tartja-e szem előtt, vagy inkább egy keresztyén közösségre koncentrál. Ha elfogadjuk, hogy az írás mindenekelőtt az olvasót akarja felszólítani megtérésre és ezzel a céllal íródott, akkor nyilvánvalóan minden kor emberének, minden időben szól az üzenet.

A 6,8kk⁴⁴ versekkel kapcsolatban - ahol érc kapukat ($\overline{\text{πυλη}}$) lát a látnok és utcát/teret ($\overline{\text{πλατεια}}$), mely olyan volt, mint egy szép város ($\overline{\text{πολις}}$), valamint érc

⁴¹ Ez DIEBNER-nél a 9. rész közepén kezdődik - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1216

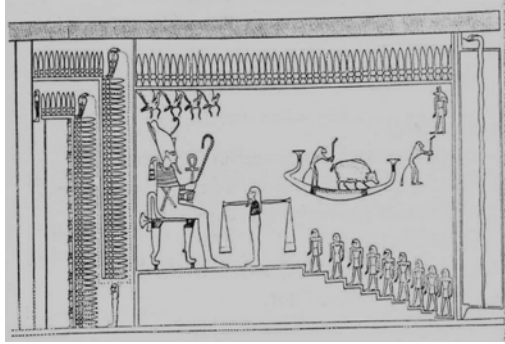
⁴² DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1216; A Széir hegye a 2. fejezet végén inkább a kijelentés helye, a Sinai és Páran párhuzama (5Móz 33,2; Bír 5,4) - Ugyanitt: 1206

⁴³ OEGEMA : Apokalypsen i. m. 189; WINTERMUTE : Apocalypse of Zephaniah i. m. 500-501 510; Ha hitelt adunk annak a pro-edomita feltételezésnek, mely szerint az idumeusok azért jöttek Jeruzsálembe, hogy segítsék a zélótákat, mielőtt a város a rómaiak kezére került, akkor a Széir hegyén történt látomás a szöveg Kr. után 70 előtti datálását erősíti meg. Egyéb szempontok a keletkezés korát, a Kr. utáni 2/3. századra helyezik.

⁴⁴ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1210

zárakat, vas reteszrudat (μοχλος) - megjegyzik a magyarázók, hogy a leírás hasonlít Jeruzsálem bemutatásához (Ez 40-48).⁴⁵ Zofóniás úgy tűnik halott lélekként látja ezt a várost,⁴⁶ de a csodálatos város mellett a bűnök büntetésének helyére is eljut látomásában, hiszen ő az emberiség képviselője, felmutatva a bűnös és igaz élet lehetőségét, hangsúlyozva a megtérés szükségességét. Legalább tizenegyszer említi a szöveg a tekercset (χειρογραφου), melyre az angyalok az emberek minden bűnét felírják, még Zofóniásét is (3,17; 4,7. 10; 11-ben 4X; 12-ben 4X), s miután ő maga is megítéltetik, átéli transzformációját az angyali ruhában, s hajón megy a Paradicsomba (13,1kk), majd ott lesz az angyali liturgia részese.

Az egész Apokalipszis egyik legfontosabb témája jelenik meg Zofóniás személyében, amikor azt ábrázolja ki, hogy Isten ítélete minden embert érint, s a legkisebb bűnök sem rejthetők el előle.⁴⁷ Az ítélet ábrázolása a szöveget erősen Egyiptomhoz köti, amikor azt olvassuk: Szükség van arra, hogy egy mérlegen megmérjék a jókat és a gonoszokat (13,13kk).⁴⁸ Az Apokalipszisben a menny, Isten királyi bíróságának tanácsterme, még ha ennek ábrázolása nem is olyan részletes a szövegben.



Az Apokalipszis eszkatológiája

Az Apokalipszis túlnyomó részben a túlvilágra vonatkozó elképzeléseket tartalmaz, s nem annyira foglalkozik végváradalommal. Tudjuk, hogy az írás legutolsó része nincs a kezünkben teljes terjedelmében. Ami azonban fennmaradt, arra utal, hogy az utolsó versekben nem a végidők nagy harcait akarta kibontani a szerző. Valószínű inkább, hogy az Apokalipszis egésze a hiányzó szakaszban is megmaradt Isten

⁴⁵ „idealized Jerusalem on the order of Ezekiel’s description in chapters 40-48.” - HIMMELFARB : Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses i. m. 50

⁴⁶ A látók transzformációja mellett az is lehetséges, hogy ő idéz valaki mást az első versek temetési jelenetével kapcsolatban, aki a látók testét írja le, mely halottként jelenik meg a szövegben. - WINTERMUTE : Apocalypse of Zephaniah i. m. 509; HIMMELFARB is hasonló véleményének ad hangot, a tettek felsorolása kapcsán: „The determination of the visionary’s fate by reference to lists of his deeds again suggests that he is a dead soul” - HIMMELFARB : Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses i. m. 54

⁴⁷ „als ein geringster (ελαχιστον) <Fehler> - DIEBNER: Zephaniah Apokalypsen i. m. 1220

⁴⁸ „Es ist nötig, dass man wägt die Guten (αγαθος) und die Bösen auf einer Waage.” - DIEBNER: Zephaniah Apokalypsen i. m. 1222-1223; Ennek számtalan képi ábrázolása maradt fenn. - HORNUNG, E. : Ägyptische Unterweltbücher Zürich [etc.] 1984 239

földet és a föld minden fáját elpusztító haragjának említése⁴⁹ ellenére az individuális eszkatológia keretében.

Az apokalipszis istenképe

Az apokalipszis Istene a παντοκρατωρ (2,12; 3,15; 4,1; 6,2; 7,14;9,1;10,3.8; 17,14;18,6), akit angyalok serege vesz körül. Ő minden ember bírása, de az utolsó ítéletet, angyalai által hajtja végre. Isten a mennyben lakik, melynek leírásában ott a város, az utca, a kapu és a tenger (6,8kk).

Angelológia

Egyértelműen részletesebb és sokszínűbb az angyalok leírása mint az Apokalipszis istenképe. Megtudjuk például, hogy vannak jó és rossz angyalok. Vannak, akik elkísérik Zofóniást a nagy utazásra és olyanok, akik az emberek ítélete alkalmával vádlóként lépnek fel. Már a legelső versekben (1,1kk) szó van 5000 angyalról, akik egy emberi lelket, esetleg Zofóniást, kínoznak. Később már egymillió, sőt száz millió angyal jelenik meg a szövegben (4,15kk)⁵⁰. Ezeknek az angyaloknak is a bűnösök megbüntetése volt a feladata. Az angyalok ábrázolása sok ponton érintkezik különböző hagyományokkal, ezekhez kapcsolódó szövegekkel. Ennek gazdag irodalma megtalálható az említett versek magyarázatánál.

A 6,15kk az Úr egy angyaláról tudósít, aki a mennyei palota kapuit őrzí. A 8,7kk szerint Zofóniás egy félelmetes angyalt lát, a 9,12kk szerint egy nagy angyalt, akinek arca világított és olyan volt mint sugárzó nap



a maga pompájában. A 10,7kk Eremielről a nagy angyalról beszél, aki vádolja (κατηγορευει) az embereket Isten előtt.⁵¹ A 12,12kk-ben egy nagy angyal mondja Zofóniásnak, hogy legyőzi a vádlót és átme gy az átkelőhelyen.⁵² A 13,1kk egymillió és száz millió angyal énekéről és arról a hajóról tudósít, melybe Zofóniást helyezték. A hajó ábrázolását többféle hagyományanyag őrzí, ezek között itt az egyiptominak van jelentősége, a szöveg keletkezési körülményei miatt. Irodalma megtalál-

⁴⁹ „Wer (ist es), der stehen können wird vor ihm, wenn (σταυ) er sich erhebt in seinem Zorn (θυμος) um zu ver<nichten die> Erde und jeden Baum der gewachsen ist auf der Erde - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1228-1229

⁵⁰ „tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Engeln” - DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1209.

⁵¹ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1219

⁵² Ami bizonyos értelemben már megtörtént eseményként értendő: „you have prevailed and have triumphed over the accuser” - WINTERMUTE : Apocalypse of Zephaniah i. m. 513. Nála ez a szöveg: 7,9.

ható a versek magyarázatánál.⁵³ A 13, 15kk-ben a nagy angyal megerősíti, hogy Zofóniás valóban legyőzte a vádlót és kiszabadult az alvilágból, a Hádészből, a szakadékból, Amente-ből. A 14,15kk tudósítása szerint a nagy angyal kezében arany trombita van (σαλπιξ), trombitál (σαλπίζει) és szavára megnyílik Zofóniás előtt az ég és látja a tengert (θαλασσα).⁵⁴ A nagy angyal utoljára a 17,15kk-ben lép elő a szövegben, s itt megint csak trombitál.

Az Apokalipszis dualista világmésképeiben a jó és rossz angyalok reprezentálják a jót és a rosszat, ők jutalmazták meg az igazakat és büntetik meg a bűnösöket. Szemmel láthatóan az írás nagy része a bűnösök büntetéséről szól és megdöbbentő az angyalok száma. A jó angyalok mindenek előtt Isten trónusa előtt találhatóak és a mennyei liturgiában vesznek részt. Az angyalok csoportjait nagy angyalok vezetik. Egyrészt a vádló, másrészt a ragyogó, aki Zofóniást vezeti. Az Ábrahám apokalipszis meg is nevezi a két nagy vezetőt. Az egyik Jael, ő Isten után tulajdonképpen rangban a második, hatalma abban van, hogy Isten nevét hordozza, sőt maga Isten is a Jael, nevet viseli. A másik Asasel, ő Jael ellenpárja és egyben ellensége, a kegyesség megszemélyesített ellentéte, maga az istentelenség, az igazság ellensége (17,11; 13,6;14,4).⁵⁵

Konklúzió

Az Apokalipszis egyfajta értelmezése egy adott korban, a rendelkezésre álló hagyománynak. Nagy anyagot dolgoz fel, szerzője felelősnek tartotta magát a maga korában, hogy adott körülmények között hirdesse Isten ítéletét. Vigasztalásnak tekintette a megtérés lehetőségének felmutatását és hallgatói számára megdöbbentő lehetett a halál bűnös állapotokat állandósító határának áttöréséről szóló híradás, de ezzel a bibliai kánon mércéjét is meghaladta. Zofóniás apokalipszise egyiptomi milióban történt kísérlet, Isten rejtett módon cselekvő nagyságának megértésére. Zofóniás ítélethirdetése fontos kiindulópontja lehetett a szerzőnek, vagy egy közösségnek, amely a próféta tekintélyével akarta megőrizni ezt az írást. Töredékes volta segíthet bennünket abban, hogy töredékes ismeretünkhöz ismeretet szerezzünk, szétválasztva legjobb tudásunk szerint a jót és a rosszat, a magunk korában, elméletben és gyakorlatban, hogy hiteles ismeretek birtokában, jól gazdálkodjunk Isten életünkben felkínált kegyelmével.

⁵³ HORNING, E. : Ägyptische Unterweltsbücher Zürich [etc.] 1972 204; DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1222

⁵⁴ DIEBNER: Zephanjas Apokalypsen i. m. 1224

⁵⁵ PHILONENKO-SAYAR, B./PHILONENKO, M. : Die Apokalypse Abrahams. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5. Apokalypsen. Lfg. 5. Gütersloh : Mohn 1982 413-460 413-460 418 438 434 436

Irodalomjegyzék

A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Rev. and ed. by Frederick William Danker Chicago, [etc.] 2000 821

Apocalypsis Henochi Graece / ed. M. Black. Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca : una cum historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis / collegit et ordinavit Albert Marie Denis ; [with introd. by H.J. de Jonge] Leiden 1970

BRANDENBURGER, E. : Himmelfahrt Moses. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 5, Apokalypsen ; Lfg. 2. Gütersloh : Mohn 1976 57-84; ugyanitt: KLIJN, A. F. J. : Die syrische Baruch 103-191

Das Totenbuch der Ägypter / eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung Zürich usw. 1979

Der erste Clemensbrief / übersetzt [aus dem Griechischen] und erklärt von Horacio E. Lona Göttingen 1998

Der zweite Clemensbrief / übers. [aus dem griechischen] und erkl. von Wilhelm Pratscher Göttingen 2007

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Band 3 Leipzig 1854-1960

DIEBNER, B. J. : Zephanjas Apokalypsen. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5. Apokalypsen. Lfg. 9. Gütersloh 2003 1141-1230

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 15. Clemens Alexandrinus. Bd. 2. Stromata. Buch I-VI. Otto Stählin (Hrsg.) Leipzig 1906

DILLMANN, A. : Das Buch Henoch Leipzig 1853

FELBER, H. : Die Demotische Chronik in: Apokalyptik und Ägypten : eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten. A. Blasius und B.U. Schipper (eds.) Leuven [etc.] 2002 65-111; ugyanitt: THISEN, H. J. : Das Lamm des Bokchoris 113-138; KOENEN, L. : Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel 139-187

FRANKFURTER, D. : The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: regional trajectories. in: The Jewish apocalyptic heritage in early christianity ; Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3: Jewish traditions in early Christian literature VanderKam, J. C. / Adler, W. (ed.) Minneapolis 1996 129-200

Grote Winkler Prins : encyclopedie in 26 delene geheel nieuwe dr. / [hoofd- en eindred. L.C.M. Röst] Amsterdam [etc.] 1990-1993

- Hellenistic commentary to the New Testament / ed. by M. Eugene Boring, Klaus Berger, Carsten Colpe Nashville 1995
- HIMMELFARB, M. : Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses New York [etc.] 1993
- HORNUNG, E. : Ägyptische Unterweltsbücher Zürich [etc.] 1972
- HORNUNG, E. : Ägyptische Unterweltsbücher Zürich [etc.] 1984
- JINBACHIAN, M. M. : The Bible the Apostles Used in: The changing face of Judaism, Christianity, and other Greco-Roman religions in Antiquity / ed. by Ian H. Henderson and Gerbern S. Oegema ; with the assistance of Sara Parks Ricker Gütersloh 2006 455-470
- JOHNS, L. L. : The Lamb Christology of the Apocalypse of John : an investigation into its origins and rhetorical force. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 167. Tübingen 2003
- LANGE, A. : Interpretation als Offenbarung. in: GARCÍA MARTÍNEZ, F. (ed.), Wisdom and Apokalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblica Tradition (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum 168) Leuven 2003 17-33
- OEGEMA, G. S. : Zwischen Hoffnung und Gericht : Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum Neukirchen-Vluyn 1999
- 1 Peter : a commentary on First Peter / by Paul J. Achtemeier ; ed. by Eldon Jay Epp Minneapolis 1996
- PHILONENKO-SAYAR, B./PHILONENKO, M. : Die Apokalypse Abrahams. in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5. Apokalypsen. Lfg. 5. Gütersloh : Mohn 1982 413-460
- SCHREINER, J. : Das 4. Buch Esra. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 5, Apokalypsen ; Lfg. 4. Gütersloh : Mohn 1981 289-412
- The books of Enoch : Aramaic fragments of Qumr^{an} Cave 4 / ed. by J.T. Milik ; with the collaboration of Matthew Black Oxford 1976
- The Gospel of Peter in: The apocryphal New Testament : a collection of apocryphal Christian literature in an English translation Elliott, J. K. (ed.) Oxford 1993 150-158; uganitt: The Apocalypse of Peter 593-612; The Apocalypse of Paul 616-644
- UHLIG, S. : Das äthiopische Henochbuch in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 5: Apokalypsen Lfg. 6. Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984 463-780

WINTERMUTE, O. S. : Apocalypse of Zephaniah in: The Old Testament Pseudepigrapha ed. by James H. Charlesworth Volume 1 London 1983 497-515; ugyanitt: Apocalypse of Elijah 721-753

WRIGHT, A. T. : The origin of evil spirits : the reception of Genesis 6.1-4 in early Jewish literature Tübingen 2005

Zephanjas Apokalypse. in: OEGEMA, G. S. : Apokalypsen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band 6: Supplementa. Lfg. 1: Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh 2001 182-191

ABSTRACT

DIE ANALYSE UND DEUTUNG DER APOKALYPSE VON ZEFANJA

Die Apokalypse ist eine Art Deutung der zur Verfügung stehenden Tradition in der gegebenen Zeit. Sie arbeitet ein monumentales Material aus, ihr Autor hat sich in seiner Zeit verantwortlich gehalten, um unter den gegebenen Umständen Gottes Gericht zu verkündigen.

Er hatte das Vorzeigen der Möglichkeit der Umkehr als Trost betrachtet und konnte auf seine Zuhörer schockierend wirken mit der angekündigten Nachricht, dass die durch schuldhaften Zustände verursachten konsolidierenden Grenzen des Todes durchbrochen sind. Aber damit ging er über das Mass des biblischen Kanons hinaus. Die Apokalypse von Zefanja ist ein Versuch, im ägyptischen Milieu die Grösse des verborgen handelnden Gottes zu verstehen. Die Gericht-Ankündigung von Zefanja konnte für denjenigen Autor oder für diejenige Gemeinschaft ein bedeutender Ausgangspunkt sein, der oder die diese Schrift durch die Autorität des Propheten aufbewahren wollte. Ihre Bruchstückartigkeit hilft uns, unserer bruchstückartigen Kenntnis Kenntnis zu verschaffen, in unserem Zeitalter, nach unserem besten Wissen, in Theorie und Praxis, das Gute und Schlechte voneinander zu trennen, um im Besitz von authentischer Kenntnis, Gottes Gnade, die in unserem Leben angeboten wird, richtig wahrnehmen zu können.

ROGERSON, JOHN W.
FORDÍTOTTA: ENGHY SÁNDOR

SAJÁTOS ÓSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA – KULTURÁLIS EMLÉKEZET, KOMMUNIKÁCIÓ ÉS EMBERNEK LENNI¹

A Biblia egyik alapvető üzenete a megújulás lehetősége. Amint a Sárospataki Református Teológiai Akadémia bibliai teológia óráin az elmúlt évben él-tünk ezzel a lehetőséggel, amikor az évjáratnak megfelelően egy 2009-ben megjelent újszövetségi bibliai teológiai művet ismerhettünk meg egy-egy részletében, most ebben az évben egy 2010-ben megjelent ószövetségi teológiára koncent-rálunk. John W. Rogerson, a Sheffieldi Egyetem emeritus professzora a mai világ számára megszólaló üzenetet keresi az ószövetségi bibliai teológiában. A szakma nagy alakja, Walter Brueggemann is nagy elismeréssel szól a műről, mely azt szeret-né felmutatni, hogy minél humánusabbá válik az ember, annál közelebb kerül ahhoz, amit az Ószövetség Isten képének tekint: *the more humane humans become ... the closer they become to what the Old Testament calls the image of God* – olvassuk a könyv borítóján. A teológiai oktatásnak nem kis felelőssége az, hogy rávilágítson az Isten képére teremtett ember formálódásának titkaira, így teljesítve küldetését az oly sok tekintetben elembertelenedett világban.

Előszó

Tekintve, hogy ez a könyv Nagy-Britanniában az SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge - Keresztyén Tudományt Támogató Társaság), Észak-Amerikában pedig a Fortress Press támogatásával jelent meg, szeretném elmondani, hogyan is jött létre. Több mint húsz év telt el azóta, hogy Judith Longman, akkor az SPCK-tól azt javasolta: írnom kellene egy Ószövetségi teológiát. Ajánlott is nekem egy szerződést, hogy húsz évnél jelentősen korábbi határidővel végezzem el ezt a munkát. Annak, hogy a projekt befejezése miért tartott olyan sokáig és hogy miért egészen más módon készült el ahhoz képest, amit eredetileg elképzeltem, számos oka van. Mindenekelőtt W. M. L. de Wetten életrajzát akartam befejezni, amelyen 1985-ban kezdtem el komolyan dolgozni. E munka 1991 elejéig tartott, noha az a feladat, hogy de Wette publikációinak, levelezéseinek nyilvántartásaival, indexeivel és listáival dolgozzak a könyv 1992-es publikálását megelőzően, ugyan-

¹ A mű eredeti címe: *John W. Rogerson, A Theology of the Old Testament, Cultural Memory, Communication, and Being Human*, (Minneapolis: Fortress Press, 2010), p 1-12. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Füstli-Molnár Pálma

csak nagyon időigényes volt. Az ezt követő években számos meghívást kaptam, hogy adott témákban előadássorozatot tartsak. Voltak F. D. Maurice előadások Londonban 1992-ben; hat Gifford előadás Aberdeenben 1994-ben, valamint a Prideaux előadások az Essexi Egyetemen 1998-ban. Azt hiszem visszautasíthattam volna ezeket a meghívásokat azzal az indokkal, hogy sokkal fontosabb befejeznem a teológiai munkámat, de eltekintve attól, hogy nem igazán tudok nemet mondani, az is tény: halvány elképzelésem sem volt arról, miként birkózhatnék meg az Ószövetségi teológia megírásának feladatával. Így volt ez annak ellenére is (vagy talán, éppen azért), hogy három hónapot töltöttem 1994 végén Göttingenben, ahol elolvastam minden olyan ószövetségi teológiát, vagy annak megfelelő művet, amit csak fellelhettem és németül publikáltak a tizenkilencedik században.

Egy szó mint száz éreztem, a köntörfalazás befejezésének ideje akkor érkezett el, amikor 2004-ben meghívást kaptam a 2006-os Thomas Burns előadások megtartására Dunedinbe (Új-Zéland) az Otagói Egyetemre. Hat előadást kellett tartanom az év augusztusában két héten keresztül, és akkor döntöttem el: ezek legyenek a teológia alapjai. Ez jó lehetőséget kínált arra is, hogy kollégák véleményét is megismerjem azzal kapcsolatban, amire készültem. Az előadásaimat a következő címmel tartottam: Az Ószövetség kommunikatív teológiája. Ezúton szeretném kifejezni hálámat Paul Trebilco professzornak és munkatársainak a meghívásért, valamint azért, hogy a Dunedinben eltöltött időt olyan kellemessé és hasznossá tették számomra.

Ez a munka az előadások teljesen átfogalmazott és kibővített változata, noha követtem azok alapvető vázlatát. Először is hadd szóljak a „kommunikatív” fogalomról. Ez a kifejezés kulcsfontosságú volt az előadásaimban, és ugyanígy központi szerepet tölt be ebben a könyvben is. Amint a recenzioírók előszeretettel mutatnak rá, a jelen írás meglehetősen rugalmasan használja e szót. Amint erre Luhmann is rámutat, képlékeny fogalommal van dolgunk.² Az én szóhasználatom némileg Habermas kommunikatív cselekvésről alkotott elképzelésének³, valamint Luhmann olvasatomnak és az ő rendszerelmélet értelmezésének köszönhetően, eklektikus. A jelenlegi munkában azonban a fogalom két fő irányt mutat.

Először is annak hangsúlyozásában segít, hogy a könyv célja nem az, hogy megpróbálja rekonstruálni az ókori Izraelben található vallásos elképzeléseket, úgy ahogy azok az Ószövetségben kifejezésre jutnak. Bár egy ószövetségi teológiai mű nem kerülheti el, hogy a múltra úgy tekintsen, mint az anyaméhre, melyben az Ószövetség kiformalódott, a jelenlegi munka mégis mindenekelőtt a mai világra koncentrál. Ez a kísérlet arra irányul, hogy engedjük az Ószövetség részeit a mai olvasók problémáival kapcsolatban megszólalni. A „kommunikatív” fogalom ezt az értelmezést próbálja meg kifejezni. Másodsorban a „kommunikatív” olyan témaként szerepel, mely köré bizonyos témakörök csoportosíthatók, kiváltképp a szociális kapcsolatokról és az Isten-ember viszonyában érzékelhető megromlott kommunikációról szóló fejezetekben.

² N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, pp. 193-200.

³ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

A Dunedinben tartott előadásokon az egyik leghasznosabb megfigyelés (amit Dr. M. E. Andrew tett) az volt, hogy miközben átfogóan érintették az Ószövetség aktuális szakaszait, nem engedték, hogy azok a tárgyalt témákra való sok utalás közé kerülve degradálódjanak. Mindig is az volt a célom, hogy hagyjam a szöveget úgymond „beszélni”, ezért örültem annak a bátorításnak, melyet Dr. Andrew adott ebben a tekintetben. E munkában az ószövetségi szakaszok exegézisének szentelt tér jelentős mértékben kitágult. A fordításokat magam készítettem, és az olvasók észre fogják venni, hogy sok tudományos javaslatot elfogadtam a hagyományos héber szöveg javítására vonatkozóan. Remélem, hogy akik a héberben jártasak, képesek lesznek megérteni az átírásaimat. Amikor átírt héber szöveget látok, gyakran egy kis időbe telik, míg felfedezem, mi is lehet valójában annak a héber eredetije. Tisztában vagyok azzal is, hogy modern nyelvészeti alapokon rendkívül kifinomult héber átírást dolgoztak ki a „Richter” iskola tagjai. Amit megpróbáltam megvalósítani az az, hogy a héber orális verzióját úgy adom vissza, ahogy azt megközelítőleg a modern izraeli héberben ejtenék ki, hozzáátéve, hogy a modern szövegfeldolgozó rendszerekben nincsenek meg mindazok a diakritikus jelek, amelyekre szükségünk lenne. Remélem, a hebraisták meg fogják érteni, amit alkottam, akár egyetértének következtetéseimmel, akár nem.

Azok a különféle mozzatőrök, amelyek összejátszottak ennek a könyvnek a keletkezésében – a Burns előadások, a kommunikáció hangsúlyozása (a maga különféle jelentésével), az exegézis fontossága – egy nagyon más és jelentősen rövidebb mű születését eredményezték ahhoz képest, amit korábban elterveztem. Egy adott pillanatban arra gondoltam, hogy áttekintem az összes teológiát, melyet a tizenkilencedik és huszadik században írtak. Az is eszembe jut, hogy nem adok teret munkám során az ószövetségi etikának, különösen a diskurzusetikának, mely jól beleillene a kommunikatív szerkezetbe. Mindez azért van így, mert hajlamos vagyok a kérdések továbbgondolására és nem szeretem többet ismételni magam annál, mint ami feltétlenül szükséges. Egy másik dolog, amely meglepheti az olvasót és a kritikusokat, hogy nem utalok e tudományterület olyan kiválóságaira, mint Brueggemann, Barr, Childs, Rendtorff, Kaiser és Janowski, hogy csak néhányat említsek a maiak közül. Magától értődik, hogy tőlük és sok más szerzőtől is sokat tanultam. Ha őket nem vagy alig említem, az azért van, mert oly módon próbálok dolgokat megvalósítani, mely más ösvényekre terel. Nem akartam továbbá lábjegyzetekkel sem túlterhelni írásomat. A könyvben az jut kifejezésre, amit most akarok mondani, nem pedig azt, amit húsz évvel ezelőtt írtam volna, vagy akár majd esetleg valamikor a jövőben fogok.

Barátom és munkatársam Philip Davies olvasta és kommentálta a fejezetek vázlatait, amint elkészültek, és mint mindig is, nagyra értékeltem a vele folytatott beszélgetéseket.

A feleségem, Rosalind – ahogy korábban is, gépelte a kézírásomat – először az előadásokat, azután azok átnézett változatát, melyben attól tartok, túl sok a német lábjegyzet. Mondanom sem kell, milyen nagyra értékeltem segítségét és támogatását.

J. W. Rogerson

Bevezetés

Milyen formában jelenik majd meg a „teológiád”? Mi lesz a rendező elve? Gyakran tették fel nekem ezeket a kérdéseket az utóbbi években, amikor a kollégák megtudták, hogy ószövetségi teológia megírását tervezem. Szokásos válaszom az volt, hogy nem vagyok benne biztos, és valahányszor a témára gondoltam, különböző válasszal álltam elő! Egy dologban azonban mindig biztos voltam, mégpedig abban, hogy az én „teológiám” majd megpróbálja megszólítani a mai világot, és nem azt a gyakorlatot követi, mely arra tesz kísérletet, hogy rekonstruálja mindazt, amit az emberek hajdanában hihettek vagy nem hihettek az ókori Izraelben.⁴

Mióta rábukkantam a Rudolf Bultmann *Theologie des Neuen Testaments* című művéhez írt Epilegomenára, érzem úgy, hogy abban olyan kihívás jelenik meg, melyet én is fel szeretnék vállalni. A saját fordításomban ez a következőképpen olvasható:

Mivel az Újszövetség történeti dokumentum, mégpedig a vallás története, értelmezése megköveteli a történeti vizsgálódást, melynek módszerei a felvilágosodás óta alakultak ki, s az a korai keresztyénség kutatásában és az Újszövetség magyarázatában hozta meg a maga gyümölcsét.

Egy ilyen munka csak két szempont figyelembevételével hajtható végre: vagy a rekonstruálás, vagy pedig a magyarázat céljával. A rekonstruálás a múlt történelmével foglalkozik, a magyarázat pedig az Újszövetség írásaival, és nyilvánvaló, hogy egyik sem valósítható meg a másik nélkül; kölcsönös együttműködés figyelhető meg. Fontos kérdés azonban, hogy a kettő közül melyik áll a másik szolgálatában. Vagy az újszövetségi írásokat tekintjük forrásoknak, melyeket a történész arra használ, hogy a történelmi múlt jelenségeként rekonstruálja a korai kereszténységet, vagy a rekonstruálás áll az újszövetségi írások magyarázatát érintő szükségletek szolgálatára, feltételezve, hogy ezek az írások tartogatnak valami üzenetet a jelenre nézve.

A történeti kutatás, mely részét képezi az itt bemutatásra kerülő leírásnak, az utóbbi nézet támogatásának tényezőjeként jelenik meg.⁵

Az én érdeklődésemet az az állítás keltette fel, hogy a történeti rekonstruálás szolgálja az Újszövetség magyarázata iránti igényt, mely abból a meggyőződésből indul ki, hogy ezek az írások üzenetet hordoznak a ma számára. Azt remélem, hogy

⁴ Ebben a tekintetben a kezdeményezés hasonlít arra a látásmódra, ami ilyen szerzők írásában jelenik meg, mint például Walter Benjamin és Ernst Bloch, mely szerint a filozófiának és a történelemnek segíteni kellene bennünket abban, hogy megértsük a mai világot. Lásd H.-E. Schiller, *Bloch-Konstellationen: Utopien der Philosophie, Lüneburg: zu Klampen, 1991*; tanulmányok: *Philosophie als Optativ: Ernst Blochs Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, pp. 11-24, és *Jetztzeit und Entwicklung: Geschichte bei Ernst Bloch und Walter Benjamin*, pp. 25-50. Lásd különösen p. 22; Walter Benjamin munkájában (*Passagen-Werk*) így határozta meg a feladatot annak helyes módjára vonatkozóan, ahogy adolgotat megjelenítsük: azokat mutassuk be a mi terünkben, ne pedig magunkat azokéban. Az utalás Benjamin művére vonatkozik: *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, p. 1014; *ET The Arcades Project* (trans. H. Eiland and K. McLaughlin), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 846: „Íme a dolgok megjelenítésének helyes módja: azokat reprezentáljuk a mi terünkben (ne pedig magunkat azokéban.)”

⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9th edn, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, p. 600.

ami ebben a munkában most következik, lehetővé teszi majd az ószövetségi írások jelenben történő megszólalását, akárhogy is értjük „a jelent”.

Mielőtt tovább megyek, szeretnék Bultmann kijelentésére reflektálni, mert miközben ezt teszem, lehetőségem nyílik arra, hogy pontosan tisztázzam, mit is remélek, mit fog e teológia elérni. Bultmann két alternatívát vázol fel: vagy a bibliai szövegeket használjuk forrásként a hitnek (korai keresztyénségé) történelmi múlt jelenségeként történő rekonstruálására, vagy a rekonstruálás áll a bibliai szövegek magyarázatára való igény szolgálatára, feltételezve, hogy tartogatnak valami üzenetet a jelenre nézve. Valószínűleg a valóság sokkal összetettebb, de az említett alternatívák használható kiindulópontként szolgálnak az ószövetségi teológiák műfajával és célkitűzésével kapcsolatos elképzeléseket illetően.

Az ószövetségi teológia a maga modern formájában a tizenkilencedik századi protestáns, főleg lutheri, német, tudományos kutatás felfedezése. A dogmatikus és rendszeres teológiával szembeni alárendelt helyzetéből történő felemelkedését a bibliai tanulmányok emancipációjának köszönhetjük, egy olyan emancipációnak, mely a reformáció korától fokozatosan ment végbe, s a tizenhetedik, tizennyolcadik században gyorsult fel. Tulajdonképpen ez magában foglalta azt a felismerést, hogy az ószövetségi írók gondolatvilága lényegét tekintve olyannyira eltért attól, ami a felvilágosodás kora Európájában élő írókat jellemezte, hogy az Ószövetség számára lehetetlenné vált annak a gyakorlatnak a kritika nélküli igazolása, ami a dogmatikus és rendszeres teológiában a hagyományozás folyamán született.

Néhány esetben az Ószövetség és a modern gondolkodás közötti különbség felismerését könnyen össze lehet egyeztetni a hagyományos keresztyén hittel. Amint például a világ körüli felfedező utazásokból kiderült, hogy az 1Móz 10 nemzetségtáblázata nem tartalmazott ilyen helyeket, mint Észak- és Dél-Amerika, a konklúzió az, hogy az 1Móz 10 úgy rajzolta meg a világot, ahogy az a bibliai írók számára ismeretes volt, nem pedig olyanak, amilyenek voltak, s ez semmiképpen nem veszélyeztette a hagyományos keresztyén hitet. Máskor viszont az alkalmazkodás (akkomodáció) ősi elvét azért hívták segítségül, hogy olyan problémákat oldjanak meg, melyek a bibliai és modern gondolkodás közti különbségből fakadtak.⁶

Az alkalmazkodás olyan igyekezetből fakadt, hogy magyarázatot találjunk azokra az Istennel kapcsolatos bibliai állításokra, melyek esetleg cáfolták az isteni természetéről és létezéséről alkotott hagyományos elképzeléseket. Jó példa volt erre az 1Móz 6,6, mely szerint Isten bánkódott amiatt, hogy megteremtette az emberiséget. A régebbi fordításokban az állt, hogy „megbánta az Úr”. A korábbi exegéták egyetértettek abban, hogy a „megbánás” olyan dolog, amely nem lehet Isten kompetenciája, mivel Ő előre tud mindent.⁷ 1Móz 6,6 megfogalmazásában Isten alkalmazkodott az emberi gondolkodáshoz. Isten valójában nem bánta meg az emberiség teremtését, vagy nem volt szomorú miatta. A versnek retorikai funkciója volt, mely hangsúlyozni akarta az emberi nem gonoszságának komolyságát az özönvíz előtt.

⁶ K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert (FGLP 10/33), Munich: Kaiser, 1966.

⁷ Id. J. Calvin, Genesis (trans. J. King) Edinburgh: Banner of Truth, 1965, pp.248-9, „A megbánás, amit itt Istennel kapcsolatosan olvasunk, nem köthető hozzá, csupán azt jelzi, amilyenek mi látjuk őt... a Lélek teszi őt érthetővé számunkra.”

Az alkalmazkodás alapelvét lehetne alkalmazni, és kiterjedhetne arra, hogy általa érthetővé váljanak azok a módszerek, amelyek segítségével Isten megismertette magát és akaratát azokkal az emberekkel, akiknek tudományos világértelmezése enyhén szólva csekély volt a tizenhetedik és tizennyolcadik század tudományos ismereteihez képest.

Nyilvánvalóan a stratégiához tartozott annak hangsúlyozása, hogy az ókori Izrael azokat a természeti jelenségeket, amelyeket mi tudományos oksági viszonyokat leíró fogalmakkal tudunk magyarázni, az isteni beszéd és cselekvés fogalmaival értelmezte. Ily módon zivatar okozta azt, hogy Ádám és Éva elmeneküljön az Éden kertjéből, és annak a viharnek a villámlását értelmezték lángoló kardként, mely őrizte az élet fájához vezető utat. A mennydörgés volt Isten hangja, mely haragját juttatta kifejezésre engedetlenségük miatt. Az effajta stratégia tette lehetővé a magyarázók számára – kiváltképp a 18. században –, hogy kiiktassák az Ószövetségből mindazt, ami természetfeletti: hogy megszabadítsák az angyalok, csodák és isteni beavatkozások világtévtől. Mindezek természeti jelenségekként történő értelmezése azok műve, akik kevés ismerettel rendelkeznek a tudományos magyarázatokról. Korunk bibliamagyarázói úgy tudták használni a Szentírást, hogy megfosztották szövegeit a természetfelettitől.⁸

Ez a megközelítés nem csupán azokkal a nehézségekkel foglalkozhat, amit korunk európai olvasói számára támasztanak a szövegek, hanem erkölcsi problémákkal is. Ezt keresztyén magyarázók már régen felismerték, és számos különféle módszert is kidolgoztak. Ágoston, *Az Isten városa* című művében (kb. Kr. után 412-ben) felismerte, hogy Ábrahám megsértette a monogámia törvényét azzal, hogy felesége szolgálójától, Hágártól (1Móz 16) született fia, Izmael.⁹ Ágoston felmenti Ábrahámot mondván, hogy amit tett, azt nem buja és szexuális kedvtelésből tette, hanem azért, hogy eleget tegyen annak, aminek akkor a felesége nem tudott: utódot szülni. Józsué is felmentésre talált az alól, hogy a Kánaán földje elfoglalása során a lemészárolta a kánaániakat, mivel a kánaániak rendkívül gonoszak voltak, és Józsué Isten ítéletének büntetését hajtotta végre a vétkeseken. Dávid Betsabével elkövetett házasságtörése, és ezt követően Betsabé férje, Uriás megöletése oly módon, hogy a csata harcfrontjára küldte (2Sám 11), úgy került értelmezésre, hogy különbséget tettek Dávid mint hivatását gyakorló király és Dávid mint magánember között. Dávid királyként valóban Isten szíve szerint való ember volt (1Sám 13,14), mint magánember azonban gonosz volt, és el is nyerte jogos büntetését Istentől (2Sám 12).¹⁰

Ezek a magyarázatok egyre elfogadhatatlanabbá váltak a 17. századtól, bár némelyik ortodox körökben megmaradt a 19. századig. Ahol elvetettek őket, ott másfajta elmélet lépett a helyükbe. Ez azt feltételezte, hogy az ókori izraeliták erkölcsértelmezése sokkal alacsonyabb rendű volt a modern európaiakéhoz képest, így

⁸ Lásd továbbá J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation* (BZAW 134), Berlin: de Gruyter, 1974, ch. 1.

⁹ Augustine, *The City of God against Pagans* (Loeb Classic Library, trans. E. M. Sanford and W. M. Green), London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, Book 16, XXXV (pp.120-3).

¹⁰ Id. a *Seeming Contradiction to Morality* részt T.H. Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* című munkájában, 5th. edn, London, 1825, vol. 1, pp. 562-78.

azok a tettek, amiket mi erkölcstelennek tartunk, nem voltak azok az ősi Izrael számára. Példaként szolgál Isten Ábrahámnak adott parancsa, hogy áldozza fel fiát, Izsákot (Gen 22). Hogyan is hihetné bárki, hogy Isten olyasmi megtételére utasít, ami erkölcstelen, vagyis egy másik ember feláldozására? A válasz az volt, hogy ez csak olyan helyzetben történhetett, amikor az emberek számára nem volt nagy érték az emberi élet, és olyan korban, amikor a moralitás alacsonyabb szinten működött a modern európai társadalmakéhoz képest. Ez vezetett ahhoz a szemléletmódhoz miszerint az Ószövetség többek között olyan irat, mely arról a folyamatról szól, ami során Isten elvezeti az izraelitákat a kezdetleges vallástól és erkölcsi elgondolásoktól a magasabb rendű és kifinomult nézetekhez.¹¹ E tények húzódnak az ószövetségi teológiák születésének hátterében a 19. században, és nem meglepő, hogy ezek első művelői a leíró és történeti szempontból való kutatást tekintették feladatuknak. L. F. O. Baumgarten-Crusius (1828-ban megjelent írásában) az ószövetségi teológia feladatát abban látta, hogy a bibliai írók gondolkozása történeti fejlődéséről adjon beszámolót, nem pedig arról, miként használták a szövegeket az egyházban és a rendszeres teológiában. Ez volt a gyakorlat, „mely figyelmen kívül hagyta a korábbi nézeteket, amelyekhez igazodnia kellett, és amely nem is úgy tekintett az Ószövetségre, mint természetfölötti egységre, vagy mint aminek az isteni inspirációnak köszönhetően kettős (spirituális) értelme van”.¹² J. C. F. Steudel szerint az ószövetségi teológia „azoknak a teológiai álláspontoknak volt a szisztematikus áttekintése, melyek az Ószövetség könyveiben találhatóak, beleértve az Apokrif iratokat is”.¹³ Olyan teológusok ugyanakkor, mint Steudel nem pusztán leíró jellegűnek tartották feladatukat. Teológiai célkitűzésük a következő volt: kifejezésre juttatni az ember vallásos fejlődését és a mögötte meghúzódó isteni munkát.

Ha felidézzük a Bultmann által kínált alternatívákat, mely a Bibliát a múltbeli vallási hiedelmek rekonstruálása forrásaként használja, vagy amelyik a történeti rekonstruálást használja a Biblia mának szóló magyarázatára, azt kell mondanunk, hogy ezek az ószövetségi teológiák határozottan az első alternatívához tartoznak. Az Ószövetség azon hiedelmek rekonstruálásának a forrása, melyek az ókori Izrael más-más korában voltak uralkodóak. Ez nem volt meglepő. Annak felismerése, hogy jelentős szakadék tátongott a Biblia írói és a modern európaiak világnézete között eredményezte azt az idegenkedést, hogy bibliai szövegeket idézzenek, mint ha azok közvetlenül Istentől hoznának üzenetet. Ugyanakkor egyre fokozódó érdeklődés figyelhető meg a történelem iránt, amely egy olyan folyamat, melyen keresztül Isten munkálkodik és kinyilvánítja akaratát. 1811-12-ben jelent meg B. G. Niebuhr Róma története című munkája, melyben a szerző a mellett érvel, hogy Isten keze munkálkodik a válságok idején egy nép életében.¹⁴ Az az elgondolás,

¹¹ Ld. J.W. Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London: SPCK, 1984, pp.146-7.

¹² L. F. O. Baumgarten-Crusius, *Grundzüge der biblischen Theologie*, Jena: F. Fromann, 1828, p.7, saját fordítás.

¹³ J. C. F. Steudel, *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*, Berlin: G. Reimer, 1840, p. 1, saját fordítás.

¹⁴ B. G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, 1-2, Berlin: G. Reimer, 1811-12; ET by J. C. Hare and C. Thirlwall, *The History of Rome*, London: Taylor & Walton, 1847.

miszerint a történelem olyan folyamat, amit Isten irányít, megtalálható az Ószövetségben is. József történetének a csúcspontján, amikor végre felfedi kiletét testvérei előtt, így szól: „Ne bánkódjatok, vagy ne keseregjetez amiatt, hogy engem ide eladtatok, az élet megőrzése volt annak a célja, hogy Isten elküldött engem előtettek ... nem ti küldtetek ide, hanem Isten.” (1Móz 45, 5, 8)

Annak az álláspontnak a klasszikus magyarázatát, mely egészen a huszadik századig hivatott volt meghatározni az ószövetségi teológiák megírását, Heinrich Ewald fogalmazta meg 1843-ban, Izráel története című műve elején:

Ennek az ókori népnek a történelme valójában a hiteles vallás fejlődésének a történelme, mely minden korszakot átívelve, a végső tökéletességig teljesedve ... végül felfedve önmagát teljes dicsőségben és hatalomban, hogy ebből a forrásból ellenállhatatlanul tovaterjedve, soha többé el ne vesszen, hanem minden nemzet örökkévaló tulajdonává és áldására legyen.¹⁵

Itt meg kell jegyeznünk valamit, ami döntő fontosságú, nem csupán általában az ószövetségi teológiák szempontjából, hanem arra nézve is, ami majd a jelenlegi munkában következik.

Az a történelmi rekonstrukció, amiről Bultmann beszélt, annak a hitnek a történeti vizsgálata, mely az Ószövetségben található, ahogy azt Baumgarten-Crusius, Steudel, s mások értették, továbbá Izráel története, ahogy azt Ewald megírta, nem egyszerűen annak az izraeli vallásról szóló történetnek az újbóli elbeszélése volt, melyet az Ószövetség fogalmazott meg. A történet tudományos rekonstrukciója volt ez – ahogy Bultmann megjegyzi –, mely a felvilágosodás korától fogva kibontakozó történeti vizsgálódás módszereit alkalmazta.

Ahogy már másutt is kimutattam, W. M. L. de Wette volt az, aki elsőként hozott áttörést az ókori izraeli történelem kritikai rekonstrukciójában, s ezzel olyan programot jelölt meg, melyet az azt követő tudományos kutatásnak is el kellett fogadnia.¹⁶ A deuteronomiummal foglalkozó doktor disszertációjában (1805) és a *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* című művében (1806-7) amellet érvelt, hogy az Ószövetség saját vallástörténetének és áldozatbemutatásának leírása nem egyezett meg azzal, ami a történetkutatás során nyerhet bizonyítást. Az Ószövetség szerint Izrael Egyiptomból történő kivonulása után Mózes a Sinai-hegynél a papság és az áldozatbemutatás tökéletesen kialakult rendszerét állította fel (lásd 2Móz 19-24 és a 3Móz, 4Móz anyagát). De Wette szerint viszont ez a teljesen kialakult rendszer nem végérvényesen adatott Izrael történelmének egy korai szakaszban. Több századon át fokozatosan fejlődött, és a Mózes korát követő sok századig nem is érte el azt a formát, mely az Ószövetségben jelenleg is előttünk áll.

Nincs értelme elismételni azokat az érveket, melyeket de Wette hoz fel e radikális álláspont igazolására.¹⁷ Ami a jelenlegi célkitűzés szempontjából fontos, az

¹⁵ H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen Dietrichs Buchhandlung, 1843, vol. 1, p. 9;

¹⁶ Ld. J. W. Rogerson, W. M. L. de Wette, *Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography* (JSOTSS 126), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

¹⁷ Ld. Ószövetség-kritikámat (szerző), pp. 20-36, és W. M. L. de Wette, pp.39-61.

munkája jelentőségének vizsgálata. Maga de Wette nem úgy értékelte a tudományosan rekonstruált történelmet, hogy abban fel lehetne fedezni az isteni akaratot. Írt egy Bibliai dogmatikát, mely barátja, Jakob Friedrich Fries poszt-kanti filozófiáját vette alapul. Az ószövetségi szövegek oly mértékben voltak használhatóak, amennyiben éleslátással adták vissza annak a hitelességnek és realitásnak a lényegét, mely Fries filozófiája segítségével felismerhető volt. Ha de Wette nem is így szemlélte a történelmet, mások igen, és fentebb már láttuk, hogy Ewald miként értette és fejtegette a témát. De Wette munkája azonban a következő dilemmát vázolta fel: az ember vagy elfogadta az Ószövetség saját, Izrael vallástörténetével kapcsolatos szemléletét, vagy el kellett azt vetni és olyan modellel kellett pótolni, melyet a bibliai kutatás rekonstruált. Egyéb lehetőség nem maradt.

Németországi, de más európai és észak-amerikai konzervatív és hagyományos körökben is azt a tényt, hogy de Wette elvetette az Ószövetségnek a maga vallása történetével kapcsolatos szemléletét, a Biblia inspirált voltával szembeni racionalista támadásnak és az alapvető keresztyén tanítások potenciális tagadásának tekintették. Az Ószövetség leírásának erőteljes védelmét ilyen kutatók vállalták fel mint E. W. Hengstenberg és J. C. K. von Hofmann Németországban, hogy csak kettőt említsünk, míg Anglia megpróbált korlátokat szabni, ami úgy látszott, mint a német racionalizmus térhódítása, s ez az 1860-as évekig jobbra eredményes is volt.¹⁸

Már említettük Heinrich Ewald nevét, és most neki kell figyelmet szentelnünk. Ewald azért fontos, mert ő volt az első kutató, aki Izrael történelmét teljes terjedelmében tudományosan publikálta. Míg végtelenül kritikus volt de Wette álláspontját illetően (ellentmondott majdnem minden minden azon a területen születő kortárs tudományos munkának is), elfogadta álláspontjának alapvető feltételezését azzal kapcsolatban, hogy az Ószövetség vallástörténetének saját szemlélete nem egyezett a modern kritikai tudományosság felfogásával. Végül is Ewald rekonstrukciója sokkal kevésbé volt radikális, mint de Wette módszere, és hatására néhány kutató számára lehetőség nyílt a kritikai kutatás eredményeinek elfogadására, ragaszkodva egyúttal Izrael vallástörténeti szemléletéhez, mely közelebb állt a bibliai leíráshoz, mint de Wette modellje. A sarkalatos pont ugyanakkor mégis ez lett és maradt: ha de Wette alapvető feltételezése helyes volt, akkor az izraeli vallás kritikai kutatás által rekonstruált története mindig szükségszerűen időleges lenne. Hatást gyakorolnának rá például a régészet területén végzett új felfedezések, például a szociológia és antropológia új módszerei, és a kutatók által időről időre vallott teológiai vagy teológia-ellenes nézetek.

A huszonegyedik század távlatából különösnek tűnik, hogy a kimagasló és megfontolt kutatók el tudták fogadni de Wette álláspontjának alapvető feltételezését anélkül, hogy felismerték volna: az határozottan összeférhetetlen volt azzal az elképzeléssel, hogy a történelem Isten által meghatározott folyamat, amelyben Ő kijelenti akaratát. Maga de Wette a történelemre vonatkozóan ezt nem állította. Von Hofmann a lehetetlenre vállalkozott, amikor a bibliai történelmet függetleníttette a kritikai rekonstrukciótól, miközben minden más történelmet a maga következetes törvényeinek irányítása alá helyezett. A tizenkilencedik század vége felé

¹⁸ Id. Ószövetség-kritikámat (szerző), pp. 79-90, 104-111.

még egy olyan ragyogó és éles elméjű kutató is, mint William Robertson Smith, hitt abban, hogy Izrael kritikai vizsgálódással rekonstruált történelme isteni kegyelem által uralt történelem volt.¹⁹

¹⁹ W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, Edinburgh: A. & C. Black, 1881, pp. 15-16

RECENZIÓ



*REFRAMING THEOLOGY AND FILM:
NEW FOCUS FOR AN EMERGING*

DISCIPLINE. ROBERT K. JOHNSTON (SZERK.),
GRAND RAPIDS, MICH., BAKER ACADEMIC, A DIVISION OF
BAKER PUBLISHING GROUP, 2007. 336 OLDAL

A kötet szerzői nem csak a teológia és a film lehetséges kapcsolódási pontjairól szóló párbeszédet szeretnék folytatni,¹ hanem ahogyan az a könyv címéből és alcíméből is sejthető, szükségyszerűnek tekintik ennek az interdiszciplináris területnek új keretek közé helyezését éppen annak jövője szempontjából.² A kötet az olvasó számára található egyik legfőbb értéket tárja elénk: meghaladva a tájékoztatás-tájékozódás előre rögzített, biztonságos sémáit, olyan olvasásra hív, mely közösen alkot a szerzőkkel. Nem egyetlen szerző iskolászerű gondolataival találkozhatunk, sem egy elméleti iskola tagjainak egymáshoz hasonlító, egymásból táplálkozó és egymást igazoló konstrukciórendszerével, hanem egy hároméves párbeszédre³ épülő, egymás kiütése helyett kreatív ütköztetésre és kellő önkritikára épülő tudásanyaggal. A körüljárt téma önmagában is része és jellemzője annak a párbeszédnek, melyre a (poszt)modern kor és a teológia találkozása egy meghatározott és minden élethez elérő területen, a képek világában kényszerül. E kényszerűség azonban párbeszédnek tekintve közelebb vihet a teológia önnön célkitűzésének megvalósításához, így egyfajta paradigmaként értelmezhető világunk többi jelenségehez való kommunikatív viszonyulásunkhoz. A kötet erőssége, hogy a téma több elismert szakértőjének sajátos szemléletét ötvözi olyan egységgé, mely éppen sokszínűsége folytán készlet rugalmas, befogadó és továbbgondolkodni kész viszonyulásra,

¹ A kötet szerkesztője bevezetőjében teológia és film ma is még csak „gyermekcipőben járó” tudományterületének főbb állomásait, a párbeszéd eddigi hangsúlyait mutatja be röviden. Vö. a szerkesztő korábbi műveit ebben a témában: Robert K. Johnston: *Reel Spirituality: Theology and Film in Dialogue*. Grand Rapids, Baker Academic, 2000, 2006; Robert K. Johnston – Catherine M. Barsotti: *Finding God in the Movies: 33 Films of Reel Faith*. Grand Rapids, Baker Academic, 2004; Robert K. Johnston: *Useless Beauty: Ecclesiastes Through the Lens of Contemporary Film*. Grand Rapids, Baker Academic, 2004.

² Johnston (szerk.): *Reframing*, 18.

³ A hároméves konzultációnak a Fuller Theological Seminary intézete, a Robert K. Johnston és Craig Detweiler által vezetett Reel Spirituality Institute adott otthont. Az intézet hivatalos honlapja: <http://www.brehmcenter.com/institutes/reel-spirituality/>.

hangsúlyozva a jelentésalkotás folyamatosságának szükségességét. Ez a keret, illetve a szerzők Isten és film iránti szeretete⁴ teremt koherenciát az egyes írások között.

Az alábbiakban a könyv fejezeteinek rövid áttekintése következik. A fejezetek hat olyan igény köré csoportosulnak, amelyek a tudományterület uralkodó gyakorlatát érő kritikák alapján fogalmazódtak meg. Egy ennyire tömör ismertető ezen a ponton inkább csak a kíváncsiságot keltheti fel, és a téma iránt érdeklődő olvasónak hagyja meg a témák valódi feldolgozását.

Teológia és film párbeszédének a módszerek tekintetében meg kell szabadulnia „irodalmi rabságából”. A kötet első részében („Moving Beyond a Literary Paradigm”) Craig Detweiler forgatókönyvíró a filmes és a teológiai tudományok vizuálisabb megközelítése mellett érvel, mely szükségképpen magába foglalna egyfajta elmozdulást az analitikus filmelmélettől egy idealizált és megtestesült filmelmélet, illetve a racionális teológiától az inkarnációs teológia felé. Ez utóbbi kialakítására tett kísérletében a szerző Jürgen Moltmann transzcendenst és immanenst összekapcsoló megfogalmazásaira támaszkodik. A következő fejezetben Barry Taylor filmes szerző olyan kódkészletet (érzelmi, drámai, kulturális) mutat be, amelynek segítségével jobban megérthetjük, milyen szerepet tölt be a zene a filmben a jelentésalkotás folyamatában. Taylor ezt annak érdekében teszi, hogy a bekapcsolódás, összekapcsolódás teológiája mellett érveljen, mely számára inkább az evangélium költői felidézése, mintsem a már ismert és feldolgozott igazság prózai visszamondása.

A filmeknek gyakran csak egy szűk köre kerül a teológiai vizsgálódások középpontjába. A második részben („Broadening Our Film Selection”) Gaye William Ortiz kommunikációs szakértő és Sara Anson Vaux teológus a diszciplínában uralkodó helyet betöltő populáris kultúrának (Hollywood-központúságnak) üzen hadat. Miroslav Volf kiengesztelődés teológiájának meglátásait segítségül hívva Ortiz a nemzetközi filmes alkotások potenciális szerepét látja abban, hogyan segíthetnék közösségeinket a másik, a másság, a másik kultúra elfogadására. Vaux kifejezetten személyes hangot üt meg a „jobb mozifilmekről” írt leveleiben, melyekben olyan filmek iránti igényt fogalmaz meg, amelyek a művészet és a szórakoztatás magas elvárásainak is megfelelnek (esztétikai érték), és amelyekből jobb emberek leszünk (etikai érték). Vaux gyakorlati segítséget is nyújt olvasóinak saját kedvenc filmjeinek felsorolásával.

Teológia és film párbeszédében szükség van további beszélgetőpartnerekre akár a művészetek vagy a társadalomtudományok területéről. A harmadik részben („Extending Our Conversation Partners”) Gordon Lynch vallásszociológus azt helyezi középpontba, hogyan gazdagíthatják vallásszociológiai felismerések a film teológiai szempontú tanulmányozását. Lynch a modern vallásban és spiritualitásban bekövetkezett „szubjektív fordulat” kontextusában vizsgálja a filmértelmezés folyamatát. Terry Lindvall teológus egy másik konstruktív diszciplínára irányítja figyelmünket teológiai és filmes tájékozódásunkban, amikor az egyháztörténet és filmtörténet kölcsönösen informatív jellege mellett érvel. Nem kevesebbre vállalkozik, mint azoknak a kulcskérdéseknek és központi témáknak a felvázolására,

⁴ Johnston (szerk.): *Reframing*, 29.

amelyek hozzájárulhatnak egy vallásos filmtörténetírás („*Kinoheilsgeschichte*”)⁵ megszületéséhez.

A kötet negyedik része („Engaging the Experience of the Viewer”) teológia és film egy gyakran figyelmen kívül hagyott vonatkozását tárgyalja. Három új keletű esettanulmány kerül bemutatásra a befogadó-orientált kritika területéről. Clive Marsh teológus 2004-ben az Egyesült Királyságban lefolytatott, a jelentésalkotás és a moziba járás mint a szórakozás egyik formája közötti kapcsolatot vizsgáló felmérés eredményeire támaszkodva fogalmaz meg nem egyszer provokatív kérdéseket a szórakoztatás és az istentisztelet egymástól hagyományosan elkülönülő területeinek átjárhatóságáról. Rebecca Ver Straten-McSparran teológus az *Ütközések* (2004) filmet használja Polányi episztemológiája néhány vonatkozásának illusztrálására. Polányinál a képzelet elengedhetetlen a felfedezéshez és a jelentésalkotáshoz. A mozifilm egyike azoknak a művészeteknek, amelyekkel a képzelet képes önmagunkon túljutni és olyan felfoghatatlan valóságokat felfedezni, amelyek jelentést hordoznak számunkra. Catherine M. Barsotti teológus azt vizsgálja, hogyan viszonyulnak egyesült államokbeli latin-amerikai származású nők élethelyzetük mozifilmes ábrázolásaihoz. Barsotti kutatásának hátterében az a meggyőződés áll, hogy ezek a filmek betekintést nyújthatnak abba, hogyan reflektál protestáns latin-amerikai származású nők egy csoportja a mozgóképen ábrázolt, illetve a megélt valóságra.

A film teológiai szempontú elemzése kezdetben két szélsőségre volt hajlamos: egyfajta didaktikusság fogta el, és a filmre pusztán illusztrációként tekintett, vagy túlságosan óvatossá volt, és a dogmatizmustól való félelmében nem tudta végigkísérni a nézőt/olvasót a teológiai párbeszédben. Az ötödik részben („Reconsidering the Normative”) John Lyden teológus a populáris kultúra igénylése mellett érvel, mivel az képes mítosszal, erkölccsel és rítussal ellátni a nézőt. A filmnek ezek a kvázi-vallásos funkciói a kultúra teológiájának újragondolását igénylik. Mitch Avila filozófus nézői érzelmek elméleteivel ismerteti meg az olvasót, melyek azért hasznosak, mert segítenek megérteni, hogyan váltanak ki a filmek megbízható módon érzelmi reakciókat, és hogyan fordítják figyelmünket a film olyan vonatkozásaira, melyek ethoszt nyújthatnak számunkra. Christopher Decay teológus abból indul ki, hogy a teológia „elkerülhetetlenül kontextuális”⁶ voltának mindenképpen meg kell nyilvánulnia abban, ahogyan teológia és film párbeszédéről gondolkodunk. Decay meggyőződése, hogy a film maga is lehetőséget adhat kifinomult teologizálásra. Ezt két példával is alátámasztja: a *Kelekótya karácsony* (2004) című vígjáték nemcsak illusztrálja, hanem elő is mozdítja a Bonhoeffer által lefestett „vallástalan keresztyéniséget”, a *Nagy bal* (2003) pedig ellenpontokat mutathat fel Bultmann heves mitológiátlanítási törekvéseivel szemben.

A film teológiai szempontú kritikájában korábban nem kapott kellő figyelmet az elemzőket, filmkészítőket, nézőket befolyásoló teológiai örökségük. A kötet utolsó részében („Making Better Use of Our Theological Traditions”) Rose Pacatte nővér szerint média műveltségünkhöz elengedhetetlen, hogy a filmek tartalmi elemzése helyett inkább azok kontextuális elemzésére törekedjünk. Különösen

⁵ Uo. 130.

⁶ Uo. 239.

hasznos lehet ez olyan filmek esetében, amelyek ábrázolásmódjait olykor megbotránkoztatónak találjuk – talán éppen puritán vagy janzenista gyökereink miatt. Az orosz filmrendező, Andrej Tarkovszkij mozgóképi ikonográfiájának elemzésével Gerard Loughlin teológus segít megérteni azt, hogyan közvetíthet egy film vallásos tartalmat, illetve hogyan teheti lehetővé a transzcendens egyfajta vizuális meg tapasztalását inkább képi eszközökkel, mint magával az elbeszélt történettel. Robert K. Johnson, a kötet szerkesztője azzal zárja ezt a részt, hogy a középkori szövegértelmezés négyes sémáját újraalkalmazza a filmekre: a szószerinti mögött hogyan találhatjuk meg a szimbolikus és erkölcsi jelentést, illetve ezek végső soron hogyan juttathatják el a nézőt a valóság egyfajta üdvös ismeretére.

A kötet újszerű megközelítései – mint egy szokatlan kamera beállítás – új távlatokat nyithatnak meg a filmnéző számára, és további kérdések, nézőpontok vagy éppen ellenvetések megfogalmazásához vezethetnek. Azok, akik egyszerű, gyakorlatias „hogyan, csináljuk” útmutatást várnak a kötettől, csalódní fognak, mint amikor egy lekipásztor kész igehirdetés reményében üt fel egy kommentárt. A könyvben található tanulmányok mindazonáltal nemcsak a tudományterület teoretikusainak szolgálhatnak értékes meglátásokkal, hanem mindazok számára is, akik azokat a gyakorlatba szeretnék átültetni, mivel olyan fontos exegetikai és hermeneutikai kérdésekkel foglalkoznak, amelyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül, ha azzal az igénnyel lépünk fel magunkkal szemben, hogy jobban értsük a mozgóképi megjelenítést és az ahhoz tartozó jelentésalkotási folyamatot.