

Sárospataki Füzetek

A KIADVÁNY SZERZŐI:

DR. ÁGOSTON ISTVÁN GYÖRGY	Református lelkész, egyháztörténész, Budapest
DR. BÖRZSÖNYI JÓZSEF	tanszékvezető főiskolai tanár, Sárospatak
DR. DIENES DÉNES	tanszékvezető egyetemi tanár, Sárospatak
DR. SAWYER , FRANK	tanszékvezető egyetemi tanár, Sárospatak
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER	főiskolai adjunktus, Sárospatak
DR. GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ	filozófus, egyetemi oktató, Miskolc
GILICZE TAMÁS	református lelkész, Bakonyszentkirály
KOCSIS ATTILA	református lelkész, Dövény
DR. KOVÁCS ÁBRAHÁM	egyetemi adjunktus, Debrecen
DR. LIPTAY LOTHAR	valláskutató, ny. református lelkész, Svájc
DR. MOLNÁR JÁNOS	tanszékvezető egyetemi tanár, Komárno
NAGY KÁROLY ZSOLT	tudományos segédmunkatárs MTA, Budapest
NÉMETH PÁL	református lelkész, Budapest
DR. PERES IMRE	egyetemi tanár, Debrecen
DR. SZATHMÁRY SÁNDOR	kutatóprofesszor, Miskolc
TARSOLY ESZTER	református lelkész, Aggtelek
DR. VROOM, HENDRIK M.	professzor, vallástörténész, Amszterdam

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ: Kádár Ferenc

FŐSZERKESZTŐ: Dienes Dénes

SZERKESZTŐ : Füstí-Molnár Szilveszter

TÖRDELTE : Timári István

KÉSZÜLT: A Maxima CS – A kft. nyomdájában, Miskolc

FELELŐS VEZETŐ: Kundráth Csilla

ISSN 1416-9878

SZERKESZTŐSÉG CÍME: SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA

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

email: fustis@axelero.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA : 300 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 600 Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Kocsis Attila</i>	Karácsonyi harangszó	7
ÉLETÚT – MÉLTATÁS		
<i>Dr. Szabtmáry Sándor</i>	Dr. Nagy Antal Mihály professzor életútjának rövid áttekintése, teológiájának bemutatása 77. éves jubileuma alkalmából	9
TANULMÁNYOK		
<i>Dr. Frank Sanyer</i>	Isten létezik – igaz vagy hamis az állítás?	16
<i>Dr. Börzsönyi József</i>	Magnalia Dei	35
<i>Dr. Peres Imre</i>	Eszkatológia és hitvallás a katakombák művészetében	45
<i>Dr. Szabtmáry Sándor</i>	A szabadság teológiája	53
<i>Dr. Dienes Dénes</i>	Farkas András: „Az zsidó és magyar nemzetről”	65
<i>Füsti-Molnár Szilveszter</i>	Az „új próféta” hatása Tertullianusra	79
<i>Dr. Liptay Lothar</i>	A nem-keresztyén vallások mint keresztyén teológiai probléma	91
<i>Dr. Molnár János</i>	Harc az iszlám igazáért	104
<i>Németh Pál</i>	Megfontolások	116
<i>Dr. Kovács Ábrahám</i>	Vallási tolerancia, fundamentalizmus és politika Amerikában	121
<i>Gilicze Tamás</i>	A kérdés kérdése	131
<i>Tarsoly Eszter</i>	A szcientológia keresztyén szemmel	135
<i>Nagy Károly Zsolt</i>	Tod und Trommel	147
KONFERENCIA		
<i>Dr. Hendrik M. Vroom</i>	A keresztyének és a vallások	161
<i>Dr. Gáspár Csaba László</i>	A Kereszténység és a nem keresztyén vallások	172
<i>Dr. Hendrik M. Vroom</i>	Hít, élet, meglátások – tükör által	178
ELŐADÁS		
<i>Dr. Ágoston István György</i>	Részletek a parókiális könyvtáralapítás történetéből	183

Kocsis Attila

KARÁCSONYI HARANGSZÓ

Francois Coppée írja le egyik novellájában: egy este Napóleon szobájába bezárkózva dolgozott és egyszerre meglepetve emelte fel tekintetét. Valami mély zúgást hallott, mintha a függönyöket díszítő aranyékek kezdenének zümmögni. Csakhamar felismerte a zúgásból a harangok hangját. Párizs összes harangjai szóltak. Karácsony érkezését, a Megváltó születését hirdették a harangok. Napóleon elgondolkozik, visszaemlékezik gyermekkorára... egy régi karácsony estére.

Karácsony estéjén nemcsak a templomok tornyaiban, hanem szíünkben is megcsendül a karácsonyi harangszó. Ott is a Megváltó születését hirdeti. Egy régi ókeresztény legenda szerint, karácsonykor megkondulnak még a tenger mélyébe süllyedt harangok is. A mélységből feltörő harangszó kíséri az angyalok énekét, betöltve a mindenséget.

A karácsonyi harangok szavából a betlehemi angyalok éneke visszhangzik: „Hirdetek néktek nagy örömet”. Jézus megszületett! Megváltó érkezett! Schäfer Rudolf híres grafikusművésznek van egy karácsonyi rajza. A karácsonyi történetnek olyan jelenetét ábrázolja, amely a legkevésbé szokta a művészek figyelmét megragadni. Sokan megfestették, megrajzolták már a betlehemi mezőt az angyali jelenéssel, vagy a jászolt az imádók és hódolók seregével ... de a közbeeső útról mindenki megfélekedett. A művész ezt rajzolta meg.

Jönnek a pásztorok, mögöttük erdő sötétlik, a hold megvilágítja őket. Egymás vállára hajtott fővel jönnek, nem néznek hátra. Mögöttük a fák hatalmas árnyéka fekete keresztet alkot. A karácsonyi esemény a nagypénteket is eszünkbe juttatja.

Eszünkbe juttat mást is. Amikor karácsony estéjén mindenhol kigyúlnak a fények, komoly elmélyedésre intenek. A világnak Megváltója született, és mi miért születtünk? Isten jó volt hozzánk, könyörült, Egyszülött Fiát adta nekünk, értünk, hogy benne és általa születésünknek értelme, áldása, üdve lehessen. A karácsonyi harangok szavából, zúgásából kihallatszik: „Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek.”

Jött Jézus a Szabadító, hogy felemelje azt, aki a bűn mélységében van. Diadalmassá tegye a megalázottat, hozta az ég Urának megváltó szeretetét, könyörületét. Nem azzal tette a legnagyobb csodát, hogy a kánaeni menyegzőben a vizet borrrá változtatta, viharzó tengert csendesített le. Hanem békességet hozott a földre és az emberekhez jóakaratot. Szere-

tete hű, tiszta – Igéje igaz –, megtartó, boldogító.

Amíg hallgatjuk a karácsonyi harangszót, átéljük-e az evangélium örömét, elkötelezettségét? Készek vagyunk megbocsátani, Krisztus él bennünk? Barátot, ellenséget egyaránt készek vagyunk szeretni, az Ő áldozatos szeretetével? Legyünk a krisztusi szeretet hordozói, erre biztat az íge és erre emlékeztet a karácsonyi harangszó!

Amikor Erkel Ferenc a Hímnusz megzenésítéséhez hozzákezdett, sokáig gondolkozott, nem tudta honnan merítsen ihletet. Ekkor eszébe jutott mesterének tanácsa: „ha majd egyszer magasztos, hatalmas művet akarsz szerezni, gondolj a harangok szavára”. Mesterének tanácsa szerint a harangok szavára gondolt, így írta meg a Hímnusz zenéjét. A pályázaton az ő művét fogadták el, győzött a harangok szava!

A karácsonyi boldogító, megváltást hirdető evangéliumot elfogadva, szívünkbe zárva, gyönyörködtessen bennünket a karácsonyi harangok szava, amelyből kihallatszik a mindenséget betöltő csodálatos öröm: „üdvözítő született ma nektek, aki az Úr Krisztus...”

Dr. Szathmáry Sándor

**DR. NAGY ANTAL MIHÁLY PROFESSZOR ÉLETÚTJÁNAK
RÖVID ÁTTEKINTÉSE, TEOLÓGIÁJÁNAK BEMUTATÁSA
77. ÉVES JUBILEUMA ALKALMÁVAL**

Dr. Nagy Antal Mihály professzor életútjának és pályája állomásainak bemutatása és madártávlatból való áttekintése másoknak valószínűleg nehéz lenne, de nekem itt az a könnyebbségem, hogy egészen különös isteni kegyelem révén mi úgy éltünk hitben és úgy fejlődünk teológiai ismereteinkben, hogy szinte ikreknek nevezhetem magunkat, akik meglepően a lelki és szellemi fejlődés ugyanazon fázisait ugyanakkor éltük meg. Így szinte magamról is beszélek amikor róla, és amikor az ő lelki arcát, szellemi életének gazdag, változatos folyamatát bemutatom, ebben szinte én is benne vagyok.

A következő öt vonulatra figyelek írásom közben:

1. A hitbeli alapokat jelentő ébredés korszaka, mint életének alapja.
2. A bibliai tudományok, kiváltképpen a bibliai teológia kutatásának korszaka, velük „örök szövetséget” kötve.
3. A karizmatikus mozgalom eredményeire a misszió szempontjából való figyelés időszaka.
4. A vallástörténeti kutatások jelentőségének felismerése.
5. A szinkretizmustól való elhatárolódás a vallások és a keresztyénség megítélésének kérdésében, mint a legfontosabb ökumenikus feladat körünkben.

1. A hitbeli alapokat jelentő ébredés korszaka.

„*Kezdetben volt az Ige*” - olvassuk Jánosnál, és ez igaz volt akkor is, amikor keresztyén életünk megtalálásáról beszélünk. Nem a velünk született vallásos örökségből, a szülői ház vagy az iskola neveléséből kaptuk azt, ami életünket, gondolkodásunkat évtizedekre menően meghatározta, hanem keresztyén egzisztenciánk megszületése a Krisztussal való találkozásból vette kezdetét, és ez az újjászületés hatalmas átélése volt. Az atyáinktól örökölt hiábavaló életből, a létezés körforgásából, a hagyományok vallásos örökségéből Krisztus váltott meg a létezésnek sohasem sejtett új lehetőségére, az új teremtésre, a Szentlélek által Isten új megismerésére. „*Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született lélek az.*” A hit, a keresztyénség, az élet Krisztusban nyílt meg, mint valami új forrás, hogy bensőnkbe hatolva bennünk buzogjon, és új megismerések felé vezessen. Egy spiri-

tuális létközpont született bennünk, hogy amint megragadott minket a Krisztus, mi is megragadhassuk Őt és elmondhassuk: „*Mert nékem az élet Krisztus*”. Ez a hatalmas átélés tett bennünket keresztyénné, majd lelkész-szé, hogy Krisztus végéremehetetlen gazdagságát megismerve, az Ige titkaiba behatolva átalakult, új emberek legyünk, és az ébredés lendületében megmaradva, de a történelmi egyház értékeit felismerve és ahhoz fordulva induljunk el teológiai egzisztenciánk felépítésére, lelkészi szolgálatunk betöltésére.

Kissé hosszabban írtam le azt, ami velünk történt, hogy az alapok, melyek egy hosszú életút minden fázisát átjárják és meghatározzák, tisztán kivehetők legyenek. Együtt indultunk ezen az úton, és együtt örültünk annak, hogy a szántóföldben elrejtett kincset megtalálva, mint a példázatbeli ember, örömben mindent odaadhattunk, hogy azt a szántóföldet megvegyük. Nagy Antal Mihály életét ez a Krisztusban megtalált öröm határozta meg az indulás első pillanatától kezdve, a megtett út minden szakaszán át. Elmélyülten szemlélte a Krisztusban megtalált nagyszerű életlehetőségeket, és Krisztusban gyökerező kegyességében igyekezett minél többet megélni az unio mystica cum Christo gazdagságából. „*Tágas térre vitt ki engem, megmentett*” (Zsolt 18,20) - vallja Dáviddal együtt ő is. Kegyessége az Ige megértésének kutatásában, és az imádság erőforrásainak felfedezésében kapott mindig tágasabb és tágasabb teret. Nem szűkölt be abba az érzelmi gazdagságba, amely kezdetben szinte elkerülhetetlen lett volna, hanem kegyessége az ismeretben vált egyre tágasabbá és mások számára is ajándékká. A gazdag kegyesség szolgáló életúttá tágult, és teológiai felismerései egész egyházunkat gazdagították könyveinek sora által.

2. A bibliai tudományok, kiváltképpen a bibliai teológia kutatásának korszaka, velük „örök szövetséget” kötve.

Nagy Antal Mihály megtérése és teológussá válása után az Írás szavát követte, mely így szól: „*Hitekhez ragasszatok tudományt*”, Pál pedig ezt mondja: „... *megismerjétek Krisztusnak minden ismeretet meghaladó szeretetét*” (Ef 3,19). Az ismeretnél nagyobb ugyan Krisztus szeretete, vagyis a Krisztussal való misztikus unio, de innen az ismeret síkján visz tovább az út, mely ezt a szeretetben megélt életgazdagságot elmélyíti, és mindenki számára lefordítja. Ez az ismeret a szövetség titkának meglátásával kezdődött, és erre Pákozdy professzor nyitotta fel mindkettőnk szemét. A szövetség jelentőségét így magyarázta: Mózesnek az Úr a vele való találkozás során ezt mondja: „*Megláttam népem nyomorúságát Egyiptomban és meghallottam kiáltásukat a sanyargatók miatt, mert ismerem fájalmukat. Le is szállok, hogy kiementsem őket Egyiptom hatalmából...*” (2Móz 3,7-8). Ennek teljesen megfelel Krisztusnak az alá szállása, melyről ezt olvassuk: „... *mert ő isteni formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett...*” (Filippi 2,6-7). A két

szövetségnek egy az alapja: Isten hozzánk leszálló, megszabadító irgalma. Ezért ha az Újszövetséget szeretjük, az Ót is kell szeretnünk.

Nagy Antal Mihály egész életét ennek a szövetségnek a titka, értelme és kibontakozása tartja belső feszültségben, izzásban, és amilyen szenvedéllyel beszél Isten Deuteroézsaías igéiben Izrael iránti elmúlhatatlan szerelméről, ő ugyanezzel a szenvedéllyel eltelve írta meg életének fő művét, melynek címe: „Örök szövetség”. Ebben Isten elmúlhatatlan hűségéről vall. Nem annyira azt hangoztatja: „*elvétetik tőletek Isten országa*”, hanem azt: „... így üdvözülni fog az egység Izrael ... és én ezt a szövetséget adom nektek...” (Róm 11,26-27). Ennek alapján írta meg másik hatalmas művét, Izrael történetét. Felismerte azt, ami ma nélkülözhetetlen teológiai tisztánlátásunkhoz: az Ószövetség teológiája nem képzelhető el Izrael története nélkül, mert ez a teológiai Izrael történetéből, pontosabban az e történetben cselekvő Isten művéből, szabadításából született. Izrael történetének megfelel az Ószövetség Credoja, és az Ószövetség Credoja soha nem válik el Izrael történetétől, vagyis e két entitás: történet és Credo egymástól elválaszthatatlan. Ez a vallomás Nagy Antal Mihály teológiájának központja, és ez köti össze Izrael teológiájának, az ószövetségi bibliai teológia kutatását Izrael történetének kutatásával. Munkájának jelentőségét akkor értjük meg, ha arra figyelünk, hogy 2001-ben megjelent magyarul is az Israel Finkelstein és Neil Asher Silberstein szerzőpáros könyve, melynek címe: Biblia és régészet. E mű a régészet alapján az Ószövetség történeti alapjait próbálja megrendíteni. Erre válasz a teológia oldaláról nem született egyházunkban. Nagy Antal Mihály azonban éppen erre vállalkozik, amikor a Biblia régészeti és történeti kutatásának különböző irányzatait, paradigmáit kritikái módon összevetve egy reális alternatívát kínál egy olyan régészet kontra teológia vitában, melynek megértése a keresztyén hit egzisztenciája szempontjából nélkülözhetetlen. Könyve és műve továbbviszi, és a jelenkorig meghosszabbítja annak igazságát, amit teológus korunkban Pákozdy László mondott Izrael történetéről. Ezt írta: „*A bibliai 'szövetség' - ha úgy tetszik általános ókori keleti - fogalmi edényét csordultig megtölti a történelem ... Izrael valójában ennek a közös vallásos élménynek köszönheti, hogy a népek világában először jutott el a 'történelem' fogalmához, és környezetében éppen Izrael jutott el először, jóllehet művelődés tekintetében nem vetekedhetett Sumér, Babel, Assur vagy Micrajim műveltségével*” (Miről és hogyan tett bizonyosságot az Ószövetség?). A tanítvány hű marad tanítójához és korunkban az egyház és Izrael nélkülözhetetlen párbeszédét ez alapjaiban erősíti. Elmondhatjuk tehát: Nagy Antal professzor az egyetlen olyan tudós Magyarországon a teológusok között, aki Izrael történetének üdvtörténeti vonalát, a Pákozdy professzor által lefektetett síneken napjainkig tovább vitte volna.

3. A karizmatikus mozgalom eredményeire a misszió szempontjából való figyelés időszaka.

Nagy Antal professzor tudós portréjának fontos vonásait rajzoltuk meg az eddigiekben, de most egy más területre kell átmennünk. Szeretnénk őt, mint lelkipásztort, mint gyülekezetvezetőt megfigyelni, hiszen ő sohasem volt szobatudós, aki a gyülekezeti élettől függetlenül, azt mellőzve alakította ki teológiáját. Sokkal inkább teológiája a gyülekezetben bizonyult igaznak és használhatónak. Mindvégig megmaradt elsősorban is igehirdetőnek, akkor is, amikor már professzorként dolgozott. Ez természetesen nem maradt titokban, annál inkább, mert nagy harcát az egyházkormányzattal éppen ezen a területen vívta.

Nagy Antalt lelkipásztorként az foglalkoztatta, hogy az első keresztyén gyülekezetek életének pneumatikus töltését hogyan lehetne újra megtalálni. Csak így lehet ugyanis az egyház élete hiteles. De milyen is volt az első gyülekezetek élete? Az egészséges test hőmérséklete a láz és a hidegség között van, vagyis az egészséges gyülekezeti élet a rajongás és a hagyományba dermedtség között a Lélek által adott tűz hőmérsékletével határozható meg. Az első pünkösdi gyülekezet szemlélése közben a hallgatók ekstázisba jutottak, amikor azt mondták róluk, édes bortól részegedtek meg. Valami tehát eltűnt az egyház életéből. A Lélek tüze, a jelek és a csodák, az imádság, egészen a nyelveken szólás átéléséig. Ha a karizmatikus mozgalom ezt keresi, jó dolgot tesz, hiszen az első gyülekezet mértéke, a Lélek magas hőfoka és józan vezetése nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a misszió elindulhasson. Csak ilyen gyülekezet hordozhatja azt. A tanítványok nagy örömmel tettek bizonyosságot és megdöbbenő bátorságuk volt. A Szentlélek-keresztség, melyet Jézus számukra meghirdetett (ApCsel 1,4-5) és megadott, olyan boldog közösséget teremtett meg Jézus Krisztussal, hogy az az öröm, melyet a Lélek nekik adott, mely őket betöltötte szinte leírhatatlan volt. A hagyományos egyház, maga a sátán, és az emberek ellenségei a boldog keresztyénségnek, pedig ez a misszió sine qua non-ja. Ez a vonzó és ennek van hatása, és csak ennek nyomán lesz kívánatos a Krisztus követése. De ki akart az ötvenes évek végén – és később is még sokáig - Magyarországon ilyen gyülekezeteket látni? Hiszen az államapparátus és vele az egyházkormányzat célja a hagyománynál is alacsonyabb fokon működő, „takaréklángon” tartott hitélet volt. Nagy Antal tehát keresésével kihívta maga ellen az egyházvezetés egész apparátusát és minden megtörtént azért, hogy aki ilyen missziót akar és ennek hordozójaként ilyen gyülekezetet, az minél hamarabb kívül tudja magát az egyház hivatalos keretein. De Nagy Antal harcolt a maga, illetve az Írás igazáért és győzött. Hogyan? Létrejött – és az egyház keretei közt megmaradt – Bagamérban egy olyan gyülekezet, mely karizmatikus jellegű volt és a Lélek ajándékainak gazdagságát hordozta és élte. Milyen különös, hogy az ott tartott missziói konferenciákon Czeglédy Sándor professzorral együtt előadásokat tartottunk, és mivel ezt vállaltam, szóbeli fegyelmet kaptam. Különös, hogy együtt voltunk a Lélek hívásában és keresésében és meg-

tapasztaltuk azt, hogy a külső körülmények ellenére, mely ezt lehetetlenné akarta tenni, a Magyar Református Egyházban karizmatikus gyülekezet működött. Ennek a kornak eredményeiből, ilyen háttérrel született meg 2003-ban Sárospatakon Nagy Antal professzor nagyszerű, valóban pneumatikus töltésű könyve, a Missziológia. Kár, hogy hely hiánya miatt azt a könyvet nem tudom annyira sem bemutatni, mint azt, amely Izrael életével és történetével foglalkozik. A jubiláló professzor lelki arca e nélkül a könyv nélkül fény nélkül maradna. Így azonban Lélektől érkező fényt kap.

4. A vallástörténeti kutatások jelentőségének felismerése.

Nagy Antal Mihály vallástörténész lesz. Nem azért, mert ezt a tanszéket vette át, hanem azért vehette át ezt a tanszéket, mert a vallástörténeti kutatások jelentőségének igazságát belsőleg felismerte és követte. Itt fel lehet tenni a kérdést: aki a misszió munkájára ennyire odafigyel, és Lélek újjáteremtő munkáját, a Krisztusban eljött új teremtés valóságát követi hitében és a vallás, az egyház, a világ jelenségeihez így közelít, hogyan fordulhat szívének-lelkének egységét megőrizve minden belső hasadtságot kikerülve a vallás és a vallástörténet világához? Hiszen ezek a – neveltetésünket annyira meghatározó – barthi teológia szemléletében egymással diametrális ellentétben állnak. Barth Károly a vallást a pogányság és az istentelenség szférájába utalja. Elkerülendő a saját szavainkkal való fogalmazás félreérthetőségét idézem őt magát: *„a vallás valósága harc és botránkozás, bűn és halál, ördög és pokol. A vallás egyáltalán nem vezeti ki az embert a bűn és a sors problematikájából, hanem inkább nagyon is belvezeti. Nem ad megoldást az életkérdésekre, hanem inkább magát az emberi életet teszi egyszerűen megoldhatatlan rejtvénnnyé. Sem nem megváltás, sem nem felfedezés, hanem sokkal inkább a megváltatlanság felfedezése. Ezért a vallás sohasem élvezhető vagy ünnepelhető, hanem inkább kemény iga, amit nem lehet levetni, csak hordozni. A vallást senkinek sem kell kívánni, vagy dicsérni, vagy elfogadását ajánlani. A vallás szerencsétlenség, ami fatális szükségyszerűséggel tör rá bizonyos emberekre, s terjed át róluk másokra. Ez a szerencsétlenség, melynek nyomása olyan fizionómiához vezet, mint amilyen Kálviné volt élete végén.”* (Der Römerbrief) Hogyan lehet ebből a nyilvánvalóan egyoldalú álláspontból eljutni a vallás új arculatának felismerésére? Figyelemreméltó az a tény, hogy már 1950-ben Pákozdy László nekünk azt tanította, hogy ezen a ponton a barthi teológia kijelentései mögé kérdőjelet kell tenni, hiszen Isten nem zárható be az 1-30 eseményeibe. Előtte is ő van, és ezt nem lehet kitörölni, mert az emberi lélek Krisztus előtti szakasza sem értelmezhető Isten jeladásai nélkül. Erre nemcsak a valláspszichológusoknak kell odafigyelni, de az emberi lélek új értékelése teológiailag is nélkülözhetetlen feladattá válik. Ezt a lépést tette meg Nagy Antal Mihály, amikor a Doktorok Kollégiuma újonnan alapított vallástörténeti – utóbb vallástudományira átnevezett – szekciójának vezetését elvállalta. Ismét egészen különös, hogy ezt a szekciót én hívtam életre. A vallástörténeti, vallástudományi kutatás fontos állomásának tekintendő egyházunkban,

hogy az új szekció több, mint tíz esztendő munkáját követve érezhetővé válik, ahogyan a más vallások problematikája tisztán tudományos kérdésből égető, egyházunk társadalmi létét érintő egzisztenciális kérdéssé válik. A válaszok keresésében, figyelve a kortárs vallástudomány eredményeire, Nagy Antal mélyen elkötelezett, keresztyén teológiai vallásszemlélete ma is irányt mutat. Így bár a szekció munkáját ma már nem ő irányítja, szellemi-teológiai öröksége itt mindenképpen tovább él. Hozzátehetjük, hogy a szekció létrejötte, munkájának kibontakozása tükrözi azt a sajátos teológiai klímaváltozást, sőt átértékelést, ami a vallásértelmezés területén az egyházi köztudatban jelentkezett. Erre jellemző, amit Friedrich Heiler vallásfenomenológiájában állít: „*az a hit, amivel Barth szembeállítja a vallást, minden igaz vallás lényege*”. Vagyis bár Barth szerint a vallás kizárja a hitet és teljesen más kategória, valójában a vallás jelenségében a hit ugyanazt a fontos szerepet kapja, mert a vallás nem az ember maga csinálta istentisztelet, és nem bálványfaragó műhely az emberi lélek, hanem az Istenhez való kötődés ezen az alacsonyabb szinten is pozitív jelenség. Erre tulajdonképpen már Pál is utal athéni beszédében, visszafordíthatatlanul új teológiai jelentőséget tulajdonítva, ő, a Krisztus-hit egyedüli jelentőségét hangoztató teológus. Az ember gyógyíthatatlanul vallásos, mondja Berdjajev, mert az ember istenképűsége az ember vallásos arculatát teremti meg. Van tehát a vallásnak pozitív jelentősége, és ennek felismerése korunkban nélkülözhetetlen, mert e nélkül a keresztyénség és a vallások viszonyának tisztázásának útjára a teológia el sem indulhat. Ennek jegyében született meg a „Napkelettől napnyugatig” címet viselő vallástörténeti sorozat első kötete Nagy Antal professzor szerkesztésében. Egyházunk életében tehát a vallástörténeti, vallástudományi kutatás új fejezete Nagy Antal professzor nevéhez fűződik.

5. A szinkretizmustól való elhatárolódás a vallások és a keresztyénség megítélésének kérdésében, mint a legfontosabb ökumenikus feladat korunkban.

Olyan korba jutottunk, ahol elkerülhetetlen annak tisztázása, hogy a vallások és a keresztyénség összehasonlításának, egymáshoz való viszonyának kérdésében milyen álláspontot foglalunk el. „Mi az igazság” - kérdezte Pilátus, és bár egészen más hangsúllyal, de ezt kérdezzük mi is. A különböző, mára sajátos vallási piacot alkotó hagyományok közül, majd ezeken belül hol találjuk meg azt, amit abszolútnak nevezünk. Klaus-Peter Jörns vallástörténész azt mondja: „*arra a kizárólagosságra, melyet igen hamar Jézusnak tulajdonítottak, csak azért juthatott el, mert képes volt saját személyében összekapcsolni messiási és terapeutikus hagyományokat*”. Véleménye szerint mi nem birtokoljuk az igazságot, mert minden vallás csak az igazság részeit látja. Mielőtt választ adnánk érdemes Török István professzor véleményére figyelni, aki azt mondta: a keresztyénség nem abszolút, csak relatív válasz a Krisztus-eseményre. Egyedül Krisztus abszolút. De a probléma ott

kezdődik, amikor a vallástörténészek már nem a keresztyénségtől csupán, hanem Krisztustól is elvitatják az abszolút jelzőt. Ez a status confessionis számunkra, mert Nagy Antal professzor szerint ezzel nem érthetünk egyet. Krisztus számunkra abszolút és egyetlen kijelentése Istennek. Lehet, hogy minden vallás csak Isten egy bizonyos valóságát ragadja meg, de Jézus a teljes Isten-valóságot hozta el, amikor azt mondta megárol: „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*”. Keresztyének addig vagyunk, amíg ezt valljuk. De mivel tudjuk ezt bizonyítani? Mit mond erre a kérdésre Nagy Antal professzor? A vallástörténész itt hogyan emelkedik a vallástörténet fölé? Jézus azt mondta: a törvény és a próféták Keresztelő Jánosig voltak, onnantól kezdve Isten országa hirdettetik. Izraelen túlra tekintve így mondhatnánk: a vallás és a vallások Jézusig voltak, onnantól kezdve Isten országa érkezett el. Isten országa pedig Isten új szellemi világát, Isten új teremtését jelenti. Ez minden vallás vége, ahol már Isten eszkatológus királysága kezdődik. Itt már nem beszélhetünk részigazságok együtteséről, hanem az egyetlen Igazságról. Ha az Isten-megtapasztalás útjaként éljük át Krisztust, akkor ezt csakis a Szentlélek által tehetjük, aki Krisztust számunkra kibontja és létté teszi. Jézus szavát, művét, személyét a Lélek teszi egyetlen igazsággá. Az igazság, az egyetlen végső Igazság a Lélek. Ő az abszolút. Csak így mondhatjuk el: „*Megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá tesz titeket*” (Jn 8,32). Ez a szabadság a Lélek által megtapasztalt igazság. „*Az Úr pedig a Lélek, és ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság.*” (2Kor 3,17) Jézus evangéliuma tehát az egyetlen és végső igazság, és ezt a Lélek bizonyítja. Ez nem fölényt, mindenkinek a kizárását jelenti, hanem meghódolást Isten igazsága előtt, és mindenkinek alázatos meghívását ebbe az igazságba. A párbeszédet ilyen értelemben mindenkivel vállaljuk, anélkül, hogy ezt az Igazságot feladnánk. Bár tudjuk, hogy az abszolút Igazság megjelenése a mi relatív értékű keresztyén életigazságaink között sok kérdést vet fel. Hol mondja el ezt az igazságot Nagy Antal professzor? Abban a műben, amely immár készen van és megjelenésre vár. Ez a mű: az Ószövetség és az Újszövetség teológiája. Ez nem vallástudomány. Ez az ő válasza erre a bennünket ma szorongató kérdésre. Megint egy különös összecsengése életünknek: e mű megírására lassan hús esztendeje, 1988-ban én kértem fel Nagy Antal professzort. Most pedig várjuk ezt a művet és ebben a várásban kívánunk áldást életére és családja életére, hiszen a teológiai fejlődésnek ezt az útját feleségével teljes egységben és egyetértésben járták végig. Alkotó éveket és a megtett út örömét kívánjuk a jubiláló professzorra.

Dr. Frank Sanyer
Ford: Rácsok Gabriella

ISTEN LÉTEZIK – IGAZ VAGY HAMIS AZ ÁLLÍTÁS?

- gondolatok a teizmusról és az ateizmusról -

1. BEVEZETÉS: A KORREKTSÉGRŐL

Ebben az előadásban a teizmusról és az ateizmusról szeretnék beszélni, melyek időnként izgalmasabb témának tűnnek az agnoszticizmusnál, mivel konkrét álláspontot képviselnek. Az agnosztikusokat ugyanakkor egyes teistáknál és ateistáknál nagyobb tolerancia jellemzi. A csatába induló katona híres agnosztikus imádsága lehetőséget teremt a párbeszédre: „Ó, Isten, ha van egyáltalán Isten, mentsd meg a lelkem, ha van egyáltalán lelkem.”

A teizmus¹ számomra egy olyan istenbe vetett hitet jelent, aki személyesen megnyilvánul világunkban, például a teremtés vagy a megváltás által. Egy teista meg van győződve arról, hogy nem elég beszélni az Istenről, hanem Istennel is beszélnünk kell, imádságban.

Jézus arra tanított, hogy Istent „mennyei Atyának” hívjuk. Ez különbözteti meg a teizmust a deizmustól, mely egyfajta távolságba helyezi Istent. Sok vallás úgy tekint Istenre, mint aki egyaránt transzcendens és immanens, tehát rajtunk kívül és fölöttünk létezik, ugyanakkor jelen is van. A deizmus szerint Isten a természet törvényei révén van jelen, és nem személyesen kísér bennünket, mint ahogyan azt a teizmus vallja. A judaizmus, a keresztyénség és az iszlám monoteista vallásai mind teisták.

Ateizmuson² ennek a teizmusnak a tagadását értem, sőt a deizmusnak és politeizmusnak stb. a tagadását is – másképpen megfogalmazva: az isteninek mint a valóság alapjának a tagadását. Ahogyan a vicc mondja: „Hallom, hogy ateista vagy, de meg tudnád mondani, hogy protestáns vagy római katolikus ateista?” Ez nemcsak a névlegesen vallásosak „gyakorlati ateizmusára” utal, hanem arra is, hogy melyik vallást, melyik istent utasítja el az ateista. Fontos az a kérdés, hogy milyen Istenről alkotott felfogást vagy meghatározást utasítunk el. Nietzsche, aki prófétai

¹ Vö.: Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (New York: Crossroad Publishing, 1978). Vö. még: Steven B. Cowan, *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), vagy Michael D. Beaty, *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame University Press, 1990).

² Az ateizmus mellett szóló érveket lásd George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1989).

hangon hirdette az Isten halálát, gyakran konkrét istenségre gondolt, mivel azt is mondta, hogy ideje új isteneket alkotni.

A tanulmány elején érdemes emlékeztetni magunkat arra, hogy korrekt módon kell kezelnünk minden vallásról alkotott nézetet. Az agnosztikusok feltételezhetően nyitottabbak a többre. Az ateistáktól sok mindent tanulhatunk a vallás szociális és pszichológiai vonatkozásairól. Teisták súlyos hibákat ejthetnek. És vajon nem vagyunk-e mi is hol agnosztikusok, hol ateisták és hol teisták?

Amikor arról beszélek, hogy korrektségre kell törekednünk, ez azt jelenti, hogy figyelmesen meg kell egymást hallgatnunk. A tapasztalatok, kijelentések, kérdések és megoldásra váró feladatok tiszteletben tartása alapvető a vallásról szóló párbeszédben – egy olyan pluralista világban, amelyben a vallás nem eltűnőben van, hanem gyakran (jó vagy rossz célókért) zászlót lobogtatva masírozik a köztereken.

A teisták túlságosan gyakran úgy gondolják, hogy a nem teisták nem foglalkoznak etikával, az élet értelmével és a hittel. Az olyan nem teisták azonban, mint például Albert Camus, komoly párbeszédet kezdeményezhetnek velünk arról, mit jelent a hit egy összetört világban. Ateisták gyakran a vallás negatív oldalára mutatnak rá, például hogy a tudatlanságot erősíti a tudománnyal szemben, keresztes hadjáratokat és dzsihádot (szentségtelen szent háborút) hirdet. Ugyanezek a nem teisták azonban gyakran elfelejtik, hogy a vallás ihletője volt reformoknak, szabadságjogoknak, pluralizmusnak, mások megbecsülésének, társadalmi fejlődésnek, sőt még tudományos kutatásnak is.

Nem minden vallás egyforma, mint ahogy a nem-teisták sem egyformák. Korrekteknek kell lennünk a másikkal szemben azért, hogy figyelmesen végighallgadjuk. A teológusok fokozatosan megtanulták, hogy több önkritikát kell gyakorolniuk. Csak egy önkritikus vallás vagy ideológia érdemelheti ki ragaszkodásunkat, így lényege nem merülhet ki a vak engedelmességben.

Hendrikus Berkhof éppen arra emlékeztet, hogy három akadálya van annak, hogy Isten kijelentését megértsük: 1) véges ismerettel rendelkező véges teremtmények vagyunk; 2) bűnösök vagyunk, akik szeretjük saját ízlésünket és ideológiánkat igazolni, és azt a látszatot kelteni, hogy többet tudunk annál, mint amennyit valójában tudunk; 3) „úton vagyunk”, Isten-ismeretünk még nem teljes.³

Az utóbbi időben számos könyv jelent meg azzal az állítással, hogy a vallás fanatizmushoz vezet. Sam Harris *The End of Faith*⁴ (*A hit vége*) című művében azzal érvel, hogy választanunk kell a vallás és az értelem közül. Azt mondja, hogy amennyiben a vallásos emberek toleránsabbakká válnak, az azért van, mert szekularizáltabbak, és kevésbé vallásosak.

³ Hendrikus Berkhof, *Christian Faith* (Eerdmans: Grand Rapids, 1986), 37.

⁴ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (London: Simon & Schuster UK, 2006).

Akik vallásosak és mérsékelték, azok egyszerűen csak kevésbé vallásosak. Jóllehet van ebben némi igazság, mégis tény, hogy nem csak vallási alapon léteznek fanatikusok, de a szekuláris ideológiákat követve is. Mint ahogy némely önmagát ateistának valló (például Sztálin) nem éppen mintaképe a józanságnak és a toleranciának.

A lényeg az, hogy nem szabad tisztességtelenül az egyik oldalnak csak a jó, a másik oldalnak pedig csak a rossz tulajdonságait bemutatni. Amikor mindkét oldal látja saját jó és rossz tulajdonságait, sokkal nagyobb a lehetősége a kommunikációnak.

Hiszem továbbá, hogy sok ateista, agnosztikus és vallásos hívő több mindenben képes egyetértésre jutni, mint amit néha észreveszünk. Egyetértünk abban, hogy ma a vallásos elkötelezettség értelmes hit nélkül veszélyes, mint ahogyan az értelem vallás nélkül rideg és korlátozó. Minden ideológia ki van téve a negatív értelemben vett „fundamentalizmus” veszélyének. Jó fundamentumot vagy alapvetést nem lehet hit és értelem, lélektani tudatosság és etika, igazságosság és szabadság, történelmi és eszkatológiai perspektívák nélkül építeni. Ezek a dimenziók segítenek elkerülni a fundamentalista fanatizmust, akár vallásos akár ateista fundamentalizmusról legyen szó.

Abban is egyetérthetünk, hogy legjobb értékeink vannak veszélyben ma.⁵ Úgy tűnik, hogy a reklámok, az élet felgyorsulása, az internet, a fejlődő technikai lehetőségek romboló hatással vannak az emberi tényezőkre: a hagyományokhoz kötődésre, az egymásra szánt időre, a természet szépségében és az évszakok váltakozásában való gyönyörködésre. A városlakóknak nem sok alkalmuk van az élet transzcendens aspektusait megtapasztalni. Bámulják az ékszerbolt kirakatában lévő gyémántokat, de lemaradnak a teremtés gyémántragyogásáról, mely a Mindenható Úr Isten dicséretét énekli. Lehetünk agnosztikusok, teisták vagy ateisták, vagy bármilyen más izmushoz tartozhatunk, abban is egyetérthetünk, hogy az „emberiségnek mint egésznek az erkölcsi szervezete”⁶ globális világunk égető kérdése.⁷ Kiindulási pontom tehát mindezekben az, hogy jobb a nyílt vita és jóakarató egymásra figyelés, mint az ideológiai hadviselés. Mindig jobb egymással korrektnek lenni, mint magunknak igazat adni.

2. TANÚSÁGTEVŐK SOKASÁGA

„Tanúságtevőkről” beszélek – gyakran használt szó ez a vallásban. Jogi esetekben is szokás tanúkról beszélni. A tudomány világában

⁵ Jimmy Carter, *Our Endangered Values: America's Moral Crisis* (New York: Simon & Schuster, 2005).

⁶ Vladimir Solovyov, *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), x. fej.

⁷ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Crossroad Publishing, 1991). Magyar nyelven: *Világvallások etikája* (Budapest: Egyházforum, 1994).

beszélünk azokról, akik képesek demonstrálni (tanúsítani) valamely hipotézis vagy teória helyességét. A vallás azt mondja: hallgass Mózesre, de Pálra is, és másokra – ők tanúk, akik továbbterjesztik az igazságot. A tudomány azt mondja: hallgass Newtonra, de Einsteinre is és másokra – ők tanúk, akik továbbterjesztik az igazságot.

A tudósok gyakran nem értenek egyet, ez része a tudományos fejlődésnek. A vallások gyakran nem értenek egyet, ez is része az igazság keresésének.

Ha komoly valláskritikát keresünk, bőven találunk ilyet. Prótagorasz óta (Kr.e. 5. sz.) mások is kimondták már azt, hogy nem tudhatunk / mondhatunk sokat az istenekről, mert a vallás és a teológia túlságosan homályos, az élet pedig túlságosan rövid ahhoz, hogy megoldjuk az örökkévalóság kérdését. Agnosztikus és ateista oldalon olyanok műveit olvashatjuk, mint Feuerbach, Nietzsche, Sartre, Freud és mások, beleértve Bertrand Russel *Miért nem vagyok keresztyén* című könyvét. Ők és más gondolkodók azt próbálták meg elmagyarázni, hogy a vallás illúzió, pszichés projekció, mellyel együtt jár a képmutatás és a mások megítélése, ahogyan arra Marx is emlékeztet minket. Ha teizmussal vagy ateizmussal foglalkozunk, feladatunk a keresztyénségnek ezeket a kritikussait olvasni.

A teista oldalon hasznunkra lehetnek Augustinus vallomásai, C. S. Lewis megtéréséről szóló könyve (*Az öröm vonzásában*). Tudományosabb szinten elolvashatjuk Hans Küng *Létezik-e Isten? (Does God Exist?)* c. művét, vagy a már említett Hendrikus Berkhof, *A keresztyén hit (Christian Faith)* c. művét. Szintén hasznos olvasmány lehet Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* c. regénye.

Hadd idézzek egy lengyel költő, Czeslaw Milosz⁸ verséből:

Ha nincs Isten,
Még nincs minden megengedve az embernek
Ettől ő még testvére őrizője,
És nem szomoríthatja meg testvérét
Azzal, hogy azt mondja, nincs Isten.

Ez természetesen Dosztojevszkijnek arra a megfogalmazására utal, hogy „ha nincs Isten, minden megengedett”. Óvatosnak kell lennünk azonban, és emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy vannak olyan agnosztikusok és ateisták, akik bár nem képesek Istent szeretni (mivel nem ismerik), mégis szeretik az emberiséget és felebarátjukat. Az ateizmusnak mint ideológiának gondot okozhat az erkölcsi törvény megtalálása. Sztálin, az ateizmus nagy híve esetében ez mindenképpen így volt. Nekünk azonban

⁸ Idézi Peter Koslowski, “What is Christianity Good For? Religion as Assurance of Ethical and Economic Action”, in *Philosophia Reformata vol.72 (2007), no.1, 34-52* (Free University of Amsterdam, Centre for Reformational Philosophy).

ki kell mondanunk, hogy különféle politikai ideológiák – mint például a fasizmus és a kapitalizmus – illetve a vallás és az egyház olykor politikára gyakorolt hatása mind azt bizonyítják, hogy a hatalom megront, és minél abszolútabb a hatalom, annál könnyebben figyelmen kívül hagyja az erkölcsi törvényt.

Nem szabad felebarátunkat megszorítanunk azzal, hogy azt mondjuk neki, az istene nem létezik, és azzal sem, hogy azt mondjuk, agnoszticizmus vagy ateizmus teljesen rossz. Jobban tennénk, ha megértenénk, miért jutottak bizonyos következtetésekre komoly agnosztikusok és komoly ateisták. A teizmusról és ateizmusról szóló párbeszédben sokunknak többször is bűnbánatot kell tartanunk, mielőtt nagyobb világosság derül a vallás és teológia „ködös tárgyára”. Az is igaz ugyanakkor, hogy az ateista ideológiák már-már vallásként funkcionálnak a hithű agnosztikusok és ateisták számára.⁹

3) AZ ALAP, AMELYEN ÁLLUNK

Egy ókori görög matematikus azt mondta: „Mutass egy biztos pontot és kimozdítom a világot a sarkából”. Arról beszélt, hogy egy megfelelő hosszúságú kar és egy fix pont segítségével fel tudunk emelni egy nagyon nehéz tárgyat. Valami hasonlót fogalmaztak meg mások az élet egyéb területein, például Luther, amikor azt mondta: „Itt állok”, vagyis hogy számára az jelenti az alapot, amit Isten Igéjéből megértett, és ez jelenti a normát az egyház és az emberi élet megújítására. Filozófusok is beszéltek a maguk kiindulási pontjáról, mely arra ad magyarázatot, hogy hol állnak filozófiailag és gyakran ideológiailag. Észre kell vennünk, hogy előfeltételezéseink nem pusztán kiindulási pontok gondolkodásunkban, hanem levont következtetések is, melyek segítik a megértést.

A következőkben hat pontban foglalom össze azt a filozófiai alapot, amelyen én állok.

i) **A filozófia arra tesz kísérletet, hogy minden ismeretet és tapasztalatot integráljon.** Ez azt jelenti, hogy a megismerés különböző módjait kell számításba venni. A mindennapi tapasztalat például azt mondatja velünk, hogy a Nap felkel és lenyugszik. Én mindig azt gondoltam, hogy keleten kel fel és nyugaton megy le, de ahogy egyre északabbra megyünk, télen csak egy rövid időre kel fel délen, és már le is megy, míg nyáron csak egy kis időre nyugszik le északon, és már vissza is tér. A modern fizikai ismeretek azt mondatják velünk, hogy a Nap nem kel fel és nem nyugszik le, hanem a Föld forog. Beszélhetünk tehát „mindennapi nyelven” (a

⁹ John P. Newport, *Life's Ultimate Questions: A Contemporary Philosophy of Religion* (Dallas: Word Publishing, 1989), 10. fejelet: 'The Question of Faith and Reason and the Knowledge of God.'

modern tudomány előtti nyelven) és „tudományos” nyelven. De létezik emellett mindennapi, közönséges szóhasználat, hasonlatok, hagyományos előadásmód, intézményes nyelv stb. amelyeket kommunikációra használunk, többnyire eredményesen, pedig ezek nem „tudományosak”. Más-képpen megfogalmazva: a tudomány nem az egyetlen módja az ismeret-szerzésnek.

ii) **A különböző tudományok mind a saját kutatási területükkel foglalkoznak.** Az ahogyan egy fáról, emberről, eseményről vagy egy ideológiáról benyomást szerzek, számos tényező (fizikai, biológiai, társadalmi, történelmi, pszichológiai, esztétikai, etikai, vallásos) megtapasztalását jelenti, tehát nemcsak egy tudomány, vagy több tudomány keveredése képes arra, hogy megragadja a valóságot. Másképpen megfogalmazva: minél elvontabb és elméletibb egy tudomány, annál több ember választja a valóság egzisztencialista értelmezését. Mivel nem létezik a tudakozódásnak vagy tudománynak egyetlen olyan aspektusa vagy területe, vagy a megismerésnek egyetlen olyan módszere, amely mindent meg tudna magyarázni, ezért egyetlen megközelítésből megpróbálni tisztázni mindent a valóság redukcionista modelljéhez, illetve az emberiség és a világ egydimenziójú szemléletéhez vezetne.

iii) **Az ismeret és hit dimenziói egyaránt jelen vannak a dolgokról kialakított felfogásunkban.** A hit nem csak vallásos tényező, hanem az élet mindennapi velejárója, például bizalom az érzékelésben vagy értelmében, vagy abban, amit más mond. Bizom például abban, hogy a szakács nem mérgezi meg az ételém akár szándékosan vagy véletlenül – de ezt nem tudhatom akkor, amikor az asztalhoz ülök.

iv) **A vallást és a tudományt tekintették egymással szemben állónak és egymás partnereinek is.** Egyesek szerint más nyelvet beszélnek és más módszerekkel dolgoznak, ezért nem állhat fenn közöttük konfliktus. Mások állítják, hogy hitük ösztönözte őket arra, hogy a tudományos igazságot keressék, ismét mások azt mondják, hogy a tudomány világosította meg hitüket. Téves dolog azt gondolni, hogy a vallásos hitnek és a tudománynak konfliktusban kell állnia egymással. A különféle tudományos hipotézisek és teóriák is gyakran állnak konfliktusban egymással, mint ahogyan különböző hitek is. Ennek fordítottja is előfordulhat: különböző tudósok egyetérthetnek egymással, különböző vallásos gondolkodók egyetérthetnek egymással, és különböző tudósok és vallásos gondolkodók is egyetérthetnek egymással. Voltak teisták, akik tanultak Galileitől, Einsteintől, Darwintól, Nietzschétől, Freudtól és Marxtól. Nem kell ahhoz Nietzschét vagy Marxtól egészében lenyelnünk, hogy tanulhassunk tőlük.

v) **A tudomány és a vallás egyaránt beszél metaforákban, és fogékony a titokzatos dolgok iránt.** Tudósok például beszélnek „fényré-

szecskékről” a hangrezgés analógiájára, vagy „fényhullámokról” a víz felszínén keletkező fodrok analógiájára, hogy ezáltal jobban tudják szemléltetni a fény terjedését. A mágneses mezőket hasonlították már szoros térközű apró örvényekhez, hogy így jobban érzékeltessék, mi történik akkor, amikor két mágneses mező találkozik és gyengíti egymást.¹⁰ A vallás metaforákban beszél Istenről, amikor Atyának nevezi, és antropomorfi kifejezéseket használ, amikor Isten szeretetéről vagy gyűlöletéről, illetve arról beszél, hogy Isten népével jár. A lényeg az, hogy sok mindent analógiák és metaforák révén ismerünk, és jöllehet a tudományos igazságok és vallásos igazságok nem ugyanazon a nyelven beszélnek, és nem ugyanazokat a paradigmákat használják, mindkettő többféle nyelven beszél: a logika és analógia nyelvén, képekben és diagramokban. A tudomány és a vallás egyaránt változó paradigmákat hoz létre saját nézeteinek megmagyarázására.¹¹ Úgy gondoljuk, hogy a tudomány a valósággal foglalkozik, valóságosságát azonban gyakran másodlagos analógiák és magyarázatok révén közli, mint például részecskefizikával kapcsolatos kvantumfizikáról és „hürelméletről” szóló hipotézisek. A „fizikaival” foglalkozó tudósok olykor hatalmas metafizikai rendszereket építenek. A valláson belül szokás például az egyházzal mint Noé bárkájáról, mint egy gyertyaszál fényéről, vagy mint Isten új népéről beszélni. A vallást és a tudományt egyaránt gazdagítja sok hipotézise és metaforája. Minél inkább törekszünk a pontosságra, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy redukcionista modellt építünk. Ezért történik az, hogy mihelyt a tudomány vagy a teológia helyre teszi valamennyi dogmáját, valaki megjelenik egy új paradigmával.

vi) **Minden információt szívesen fogadunk igazságkeresésünkben, és azt is mondhatjuk, hogy minden igazság Isten igazsága.**¹² Amikor hitről és ismeretről beszélünk, akkor olyan helyzetben vagyunk, mint az az ember, aki minden reggel megállt az ékszerbolt előtt, amelynek kirakatában egy nagy óra állt. Beállította az óráját és továbbment. Egyik nap az óra kilépett az üzletből és azt mondta: „Úgy látom, minden reggel itt állítja be az óráját. Talán megnézhetném, kitisztíthatnám, akkor hátha jobban járna.” A férfi így válaszolt: „Azért állok meg itt minden reggel, mert az utca végén dolgozom a gyárban, és én hozom működésbe a kürtöt, amely a munkaidő végét jelenti. Azt akarom, hogy pontosan járjon az óram, így nem kerülök összeütközésbe a munkatársaimmal.” Az óra egy kicsit furcsán nézett, majd ezt mondta: „Ez az öreg óra a kirakatban nem mindig pontos, így amikor meghallom a gyárból a kürtjelzést minden

¹⁰ Alan Lightman, *A Sense of the Mysterious: Science and the Human Spirit* (New York: Random House, 2005).

¹¹ Robert M. Augros & George N. Stanciu, *The New Story of Science* (Chicago: Gateway Editions, 1984).

¹² Vö.: Frederick Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion* (London: Allen & Unwin, 1968).

délután 4.30-kor, gondosan ahhoz igazítom az órát, hogy pontosan járjon.”

4) AZ ISTENHIT MELLETT ÉS ELLEN SZÓLÓ FILOZÓFIAI ÉRVEK

Isten létezik – igaz vagy hamis az állítás? Remélem, senki sem gondolja azt, hogy Isten létét és tulajdonságait egy feleletválasztós teszt segítségével meg lehet alapozni vagy lehet igazolni. Senki sem tudja kimutatni azt, hogy Isten nem létezik, mert ahhoz, hogy ezt tudhassa, mindentudónak kellene lennie. Ha pedig bárki vagy bármilyen csoport mindentudó lenne, ők maguk lennének Isten. A Karl Popperhez hasonló gondolkodók szerint egy jól feltett tudományos kérdés cáfolat lehetőségének van kitéve, vagyis hogy ellenpéldák bebizonyítják róla, hogy nem igaz. Létezik Isten? Ez nem olyan tudományos kérdés, amit meg lehetne cáfolni. Tehát bár egyesek azt állítják, hogy a tudomány és annak rácsodálkozása a teremtésben jelenlevő szándéokra és elgondolásra, Isten létét bizonyítja, Isten létezésének kérdését mégsem lehet tudományosan megválaszolni. Vannak azonban más kérdések is, amelyeket nem lehet tudományosan megválaszolni, mint például, miért éppen a házastársadat vetted el, vagy miért a házastársadhoz mentél hozzá? Ha valaki ezt tudományosan akarja megválaszolni, az jó úton halad a megőrülés felé. Szerencsére a tudományos ismeretnél többel rendelkezünk. Nemcsak logikánk, de saját tapasztalatunk is van. Nemcsak kulturális hagyományaink vannak, hanem új megérzéseink is. Tanulunk a tudományból, de az irodalomból, a drámákból is. Tanulunk a szomszéd bácsitól és nénitől. És van – ha valamilyen mértékben is igazat mondanak a vallások – az isteni kijelentés.

Így tehát minden Isten-érv vagy Isten-bizonyíték természetesen csak utalás és eshetőség, és egyáltalán nem bizonyíték. Akár agnosztikusok, ateisták vagy politeisták vagyunk, ugyanazokkal az adatokkal kell dolgoznunk. Ugyanabban a világban élünk,

- a kozmosz célszerű rendjével és tehetetlenségével,
- az idő és az örökkévalóság érzetével,
- hit és értelem kettős dimenziójában.

Hébe-hóba pedig az is előfordul, hogy egy-egy kiemelkedő ateista vagy teista áttér a másik oldalra.

A következőkben azokat az érveket sorolom fel, amelyekkel Isten létét szokták igazolni. Ezek ellenérveit is megemlítem, jóllehet teistaként nem fogom tudni ezeket az ateista álláspontokat olyan teljességgel előadni, mint ahogyan azt az ateisták tennék.

i) *Ontológiai érv*

Ez az érv azt mondja, hogy Isten szükségszerűen létezik és nincs okozója, hanem ő más dolgok okozója (létesítő oka). Ahogyan Aquinói Tamás mondja: ezt a szükségképpen létezőt hívja mindenki „Istennek”.¹³ Anzelm (1033-1109), Canterbury érseke is alkalmazta ezt az érvet, amikor azt mondta, hogy Isten a legvalósabb létező (*ens realissimus*), „akinél semmi nagyobb nem gondolható” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Az érv a következőképpen hangzik: ha megértjük Isten igaz természetét, akkor megértjük, hogy Istennek léteznie kell.¹⁴

Hozzá kell azonban tennünk: Isten a „lét maga”, nem pedig egy létező. Ezért mondja azt Paul Tillich, hogy Isten a „lét alapja” vagy a „lét hatalma”, nem pedig egy létező a többi között. „Végtelen létként” Isten minőségileg különbözik a teremtett létezőktől.¹⁵

Lehet azonban érvelni mindezek ellen is. Körkörös érveléssel van például dolgunk: Istennek léteznie kell, mivel Isten definíciója az, hogy Isten szükségképpen létező. Egy második probléma az, hogy egy létező szép logikai definíciójából még nem következik annak valósága. Lehet hogy ez a szükségképpen létező csak a gondolkodásunkban létezik. Harmadszor pedig, még ha helyénvaló is ez a logika (hogy egy szükségszerű isteni alap létezik), ebből még nem derül ki, hogy egy vagy több isten létezik, vagy hogy a deizmus vagy a panteizmus ugyanolyan jók-e vagy jobbak-e mint a teizmus.

Az „ontológiai érv” tehát nem feltétlenül téríti meg az agnosztikust vagy az ateistát, de ennek az érvnek a szépségét gyakran azok csodálták, akik úgy gondolják, hogy a létezés belső logikája (fogalmazhatnánk úgy is, hogy egyfajta ontológiai intuíció) Istenre mutat. Mások azonban azt mondják, hogy a valóság, ahogyan azt mi ismerjük, egész egyszerűen öngeneráló, és nincs szüksége Istenre. Talán semmi sem létezik az energia alapvető kategóriáján túl. A kérdés azonban megmarad: miért létezik valami és nem a semmi?

ii) *Kozmológiai érv*

A valóság alapjának vagy az öngeneráló valóságnak a kérdése a kozmológiai érvhez vezet. Ezt a következőképpen fogalmazhatjuk meg: „A természet túlmutat a természetben a természet magyarázatára.”¹⁶ A választás így a naturalizmus és egyfajta teizmus között van. Immanuel

¹³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I.2.3. Vö.: Anton C. Pegis, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto, 1948).

¹⁴ Mel Thompson, *Teach Yourself Philosophy* (London: NTC Publishing, 1995), 50-56.

¹⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology* (London: Nisbet & Co., 1953), 261. Magyar nyelven: *Rendszeres teológia* (Budapest: Osiris, 1996), 222.

¹⁶ D. Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 104.

Kant rámutatott arra, hogy itt az értelem korlátaiba ütközünk, mert logikus azt gondolni, hogy létezik egy első ok, ugyanakkor nem logikus egy okság nélküli első okról beszélni. A kozmológiai érv arra emlékeztet, hogy a világ önmagát magyarázó és nem öngeneráló. Vannak azonban ellenérvek azok részéről, akik szerint a kortárs tudomány egyre inkább azt mutatja ki, hogyan alakulhat ki minden egy naturalisztikus „nagyrobbanás” kezdetből. Akik azt remélik, hogy kimutathatják Isten szükségszerűségét, azt kérdezik: ki alkotta meg azokat a törvényeket, amelyeknek köszönhetően egy ilyen kezdetből a kozmosz kialakulása megtörténhetett?

iii) A tervszerűségről / célirányosságból következő érvek

Ha ezer majom mindegyike számítógép előtt gépelne egész életében, kicsi az esélye annak, ahogy néhány szónál többet helyesen gépelne le úgy, hogy azokból mondat állhasson össze, úgy hogy azon a mondaton belül ne legyen hiba. Ilyen érveket szoktak alkalmazni annak bemutatására, hogy mennyire valószínűtlen annak lehetősége, hogy a „véletlen” bonyolult „szerkezetet/tervet” hozzon létre (ahol a terven azt kell értenünk, hogy tervszerű / célirányos és nem véletlenszerű minta). Az érvelés a következő: nagy eredmények valami még nagyobból származnak. A számítógépek nagyszerű dolgok, de az emberi észnek (egyedül és másokkal együttműködve) és technikai képességeinek még nagyobbnak kell lennie ezeknél a gépeknél, hogy azokat feltalálhassa. Alkotásaink többre képesek, mint mi magunk: egy repülőgép tud repülni, mi viszont nem. A repülőgép azonban nem repülne, ha az ember nem alkotta volna meg olyanra, hogy repülni tudjon.

Az alapérv itt az, hogy nemcsak „anyag” létezik, és nemcsak „energia”. Van matematika és tervszerűség, szépség és etika, ennek megfelelően létezik értelem, személyiség és felelősség. Ez alapvető érv annak kijelentésére, hogy Isten létezik. A William Paley (1743-1805) nevéhez fűződő érvet ma is sokan érvényesnek tartják: ha találnánk egy órát a földön, feltételeznénk, hogy valaki azt összerakta, nem pedig magától teremtett oda, vagy öröktől fogva ott volt. A világegyetem sokkal bonyolultabb, mint egy óra, tehát minden bizonnyal van alkotója. A fizikai a metafizikára mutat.¹⁷

Azonban sok komoly és nagy tudású gondolkodó van, aki megkérdőjelezi ezt a logikát (a fizika a metafizikára mutat) azzal, hogy az asztrofizika és biogenetika friss kutatási eredményeit összevetik, és azzal érvelnek, hogy ami tervszerűnek tűnik és látszólag célja van, az csak egy még bonyolultabb alkalmazása valaminek, ami lehet akár Darwin „a legalkalmasabb fennmaradása” elmélete is. Szerintük az, ahogy a dolgok évmilliók alatt így kialakultak másképp is történhetett volna. Ezért Isten teremtői munkája helyett az evolúció vak folyamatát és annak véletlensze-

¹⁷ Robert M. Augros & George N. Stanciu, *op.cit.*

rű eredményeit hirdetik. Vagy egyfajta Isten nélküli, zárt materialista determinizmust. Tudósok időről-időre úgy érzik, hogy túl kell lépniük az empirikus adatokon a racionalitás szépségének már-már misztikus megtapasztalásához.¹⁸

Nem kezdek bele az evolúció megvitatásába, de fontos arra rámutatni, hogy vannak „teista evolucionisták”, akik hiszik, hogy az evolúció révén Isten nemcsak megengedte, hanem meg is tervezte a valóság kialakulását. Természetesen vannak közöttük deista evolucionisták, akik úgy gondolják, hogy Isten valahol a távolban létezik, miközben a teista evolucionisták úgy tartják, hogy Isten valóságosan jelen van a dolgok evolúciójában. Vannak különféle kreacionisták, akik szerint az evolúció a valóság kulcsaként maga is csak egyfajta hitbeli meggyőződés.

Hadd hozzak egy példát: kimutatták, hogy az ember és más élőlények alapsejtjeinek DNS-e, vagy genetikai kódja és szerkezete tulajdonképpen ugyanannak a mintának a különböző variációi. Éppen ezért valaki a következőképpen fejezi be tudománytörténetéről írt könyvét:

...abszolút semmi különbség nincs emberi lények és a földön lévő egyéb életformák között. Minden teremtmény ugyanazzal a genetikai kóddal rendelkezik, ugyanúgy jöttünk létre az élet primitív formáiból (talán egyetlen primitív formából) kifejlődve. Semmi különös nincs abban a folyamatban, amely csimpánzokat, tengeri sünöket, káposztákat vagy az egyszerű fatetveket hozta létre. A közép stádiumból való elmozdításunk ugyanolyan mélységű, mint amikor nagyobbban a föld helyét nézzük a világegyetemben.¹⁹

A teista azt mondja, hogy ez a lényeket téveszti szem elől. Nem vagyunk csimpánzok, a csimpánz pedig nem káposzta. Az emberek nem vesztették el központi pozíciójukat a földön. Szerencsére vagy szerencsétlenségre, technikai hatalmunk – csak hogy egy aspektus említsünk – vált uralkodóvá, és a földgolyó ökológiáját veszélyezteti. Közülünk egyesek azt tartják, hogy különlegesen vagyunk, mert „Isten képmására” teremtet-

¹⁸ További tanulmányozáshoz lásd Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon & Schuster, 1992); Richard H. Bube, *The Human Quest: A New Look at Science and Christian Faith* (Waco, Texas: Word Books, 1971); Niels Henrik Gregersen and J. Wentzel van Huyssteen, *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Alister E. McGrath, *The Foundations of Dialogue in Science & Religion* (Oxford: Blackwell, 1998); John Byl, *The Divine Challenge: on Matter, Mind, Math, and Meaning* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2004); Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper & Collins, 1997).

¹⁹ John Gribbin, *Science: A History 1543-2001* (London: Penguin Books, 2003), 571.

tünk, még akkor is, ha ördögökként viselkedünk. Még ha tönkre is tesszük a tervszerűséget, ezzel is csak azt mutatjuk, hogy van tervszerűség. Még akkor is, ha tagadjuk *coram Deo* elhívásunkat, új isteneket kreálunk magunknak.

iv) Vallásos élmény és a pszichológiai érv

Augustinus hívta fel a figyelmet arra, hogy az emberi szív Isten után vágyódik. Később az egyház- és a teológiatörténet során Schleiermacher fordította a figyelmet az ún. objektív tanbeli igazságoktól az Istentől való függés szubjektívebb élménye felé. Rudolph Otto könyvet írt *A szent* (1917) címmel. Bizonyára, helyesen vagy helytelenül, a világon mindenhol az emberekben megvan a tisztelet a teremtés iránt, valamint egyfajta igazság- és etikai érzék az isteni mandátummal szemben. A hit nagy himnuszainak, mint például a 32. zsoltárnak vagy a 90. zsoltárnak, vagy angol-szász nyelvterületen az „Ó, érthetetlen kegyelem...”-nek (Amazing Grace) erős lélektani hatása van. A kérdés továbbra is megmarad: ez pusztán szubjektív vagy egyben objektív igazság is?

Szerintem a vallást nem lehet szociológiára, pszichológiára, etikára vagy bármilyen más dimenzióra szűkíteni. A vallás válaszadás a bizalom vagy hit dimenziójának jelenlétére életünkben. Azok, akik nem hisznek semmilyen hagyományos vallásban, gyakran egy ideológiába vagy pártba vetik hitüket, ún. világi dolgokba, akár sikerbe, családba vagy önmagukba. Ezért beszél a Biblia oly gyakran a bálványimádás veszélyéről, mely jelen volt az emberiség minden századában, beleértve korunkat is. Madách Imre *Az ember tragédiája* c. színművét lehet úgy olvasni mint az ideológiai bálványimádás kritikáját.

A vallásos élményt gyakran veszélyezteti a pszichológiai szubjektívizmus és a tömeghipnózis, de ugyanez igaz mindenre: a társadalmi hagyományoktól kezdve a politikai ideológiákon keresztül a mai tömegtájékoztatásig. Időnként tehát vallásos nyelvezetet használunk annak megmagyarázására, hogy például az internet egy új érthetetlen szent föld azok számára, akik éjjel-nappal azt imádják.

Komolyan kell vennünk Feuerbachnak a vallásos projekcióról szóló elképzelését (nem Isten teremtett bennünket, hanem mi teremtünk új isteneket). Tudnunk kell azonban azt is, hogy Kálvin szintén mondott olyat, hogy az emberi szív folyamatosan gyártja bálványait. Ismernünk kell Freud *Egy illúzió jövője* című könyvét és mindazokat a szerzőket, akik arról beszélnek, hogy Isten meghalt a modern ember számára. Nem kell azonban éretleneknek vagy tudománytalanoknak lennünk (mint ahogyan azt egyesek állítják) ahhoz, hogy Istenben higgyünk. Mint ahogyan az Istenhit lehet földi elképzeléseinknek egyfajta mennyei világba történő pszichológiai projekciója, így azt is mondhatjuk, hogy az Isten halála elképzelés és a teljes elvilágiasodás ugyanúgy a valósággal kapcsolatos kívánságaink kivetítése. Vallásos vezetők, ateisták és még sokan mások ugyanúgy „megvilágosodásra” hivatkoznak. A baj az, hogy azok, akik tagadják a

másik oldal meglátásait, általában a megismerés egyetlen módszerével dolgoznak, és ezért történik meg az, hogy végül nem látják a teljes képet.²⁰

v) *Az erkölcsi érv*

Az erkölcsi érv kapcsolódik a tervszerűségből kiinduló elképzeléshez. A világon mindenhol az emberek különbséget tesznek jó és rossz, jobb és rosszabb között. Ehhez szükségünk van valamilyen elképzelésre arról, hogy mi a különbség. A különböző értékek valósága érték- és erkölcsalapra enged következtetni. Ezt az alapot hívjuk „Isten”-nek. Nincs erkölcsi törvény törvényadó nélkül. Nem elegendő azt mondani, hogy az erkölcsi törvényt a társadalom, a kormány vagy az egyén találja ki. A sok egyéni erkölcsi szabály mögött egy alapvető értékészlet található, mely egy tágabb tervszerűség része. „A tapasztalat arról tanúskodik, hogy az erkölcsi törvényt felismerik és nem kitalálják.”²¹

Ravi Zacharias a következő párbeszédet írja le egy agnosztikus kérdező és egy teista között:²²

AGNOSZTIKUS – „Túl sok rossz van ebben a világban, isten nem létezhet.”

TEISTA – „Uram, amikor azt mondja, hogy létezik olyan, hogy ’rossz’, ezzel nem feltételezi-e, hogy létezik olyan, hogy ’jó’?”

A – „De, igen.”

T – „Amikor azt mondja, hogy létezik olyan, hogy ’jó’, ezzel nem feltételezi-e, hogy létezik egy ’erkölcsi törvény’, ami alapján különbséget teszünk ’jó’ és ’rossz’ között?”

A – (egy kis erőlködés után) „Igen, elismerem, hogy így van.”

T – „De amikor azt mondja, hogy létezik olyan, hogy ’erkölcsi törvény’, akkor valamiképpen nem feltételezi-e egy ’erkölcsi törvényadó’ létezését? Hiszen ha nincs ’erkölcsi törvényadó’, akkor nincs ’erkölcsi törvény’; ha nincs ’erkölcsi törvény’, akkor nincs abszolút ’jó’; ha nincs ’jó’, akkor nincs ’rossz’. Akkor mi a kérdése?”

²⁰ Norman Geisler and Winfried Corduan, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 4. fejr.: „Testing the Reality of Religious Experience”.

²¹ Trueblood, 111.

²² Ez a párbeszéd a következő CD-n található: ‘Is There Meaning in Evil and Suffering: A Christian Response to the Problem of Pain’, előadó: Ravi Zacharias (www.rzim.org), Faith & Science Lecture Forum (1999).

A – (miután egy kis ideig üresen bámul maga elé) „Hogy akkor mi a kérdésem?”

Ez a kis feljegyzés kárörvendővé tehet a kérdező zavarán. De ahhoz, hogy korrektek legyünk, el kell mondanunk, hogy egy ügyes vitázó ugyanilyen könnyen visszafordíthatja a beszélgetést, és a teista végzi majd zavartan. A teizmus megkérdőjelezőjének általában az lenne a válasza, hogy természetesen létezik erkölcsi törvény, de azt mindig a társadalom alkotja meg, és ezért világszerte különbözik. A teista erre azt válaszolja majd, hogy az erkölcsi törvény annak alapjait tekintve tulajdonképpen eléggé hasonló világszerte (ne hazudj, ne öld meg az ártatlant, ne lopj, ne szegd meg házassági esküdet). Az emberiség nem kitalálja az erkölcsi törvényt, csak felismeri azt a gyakorlatban. Az erkölcsi törvény azt mutatja, hogy Istennek léteznie kell, hiszen adott valóság az egész világon.

Talán Auden néhány sora is jól kifejezi ezt. Ezek arról szólnak, hogy az emberi ideológiákat valamilyen erkölcsi érték vagy meggyőződés alapján meg kell vizsgálnunk. Ezt írja Auden:

Végül azok a hajmeresztő dolgok,
amelyeket Hitler és Sztálin tett,
vettek rá arra, hogy elgondolkodjam Istenről.

Miért voltam abban biztos, hogy rossz az, amit tettek?
A vad *Kierkegaard, Williams és Lewis*
vezettek vissza a hitre.²³

vi) *Sok vallás*

Gyakran érvelnek azzal, hogy sok vallás létezik a világon, és a „kultúráknak ez konszenzusa” valami valósra mutat rá a vallás szívében. Az agnosztikusok és az ateisták azonban arra emlékeztetnek, hogy ez lehet a „tévedés konszenzusa” is. Ez jó észrevétel, hiszen mondhatjuk azt, hogy a tévedés konszenzusa az élet sok területén létezik, akár a vallás vagy a tudomány, a gazdaság vagy a pszichológia, vagy az etika területéről legyen is szó (hiszen oly gyakran esünk az önigazultság bűnébe).

Mit szóljunk ahhoz a tényhez, hogy olyan sok vallás van? Mind-egyik téved, vagy igaza van bizonyos mértékig, vagy az igazság hierarchiáját találjuk meg bennük? Egy közelebbi vizsgálódás bizonyos közös és különböző vonásokat is felmutat. Mint amikor kimegyünk a piacra almát és narancsot venni, úgy kell tekintenünk a vallásra is egy olyan pluralista világban, ahol a vallás a „szabadpiac” mentalitás részévé vált. Tudjuk, hogy vannak olyan apokaliptikus fanatisták, akik olykor nagy követőtá-

²³ Részlet ‘A Thanksgiving’ c. versből, W. H. Auden, *Selected Poems* (London: Faber and Faber, 1979), 300.

borra tesznek szert. A kis tudás valóban nagy veszélyt jelent, még a válásban is.

Úgy gondolom, hogy a legjobb megközelítése a vallásoknak az, ha megpróbáljuk megérteni a pozitív elemeket. Tudjuk, hogy minden vallást fel lehet használni kevésbé nemes célokra is. Azt is tudjuk, hogy az emberek világszerte olyan társadalmakba születnek bele, amelyekre egy uralkodó vallás a jellemző, vagy olyan családokba, amelyek valamilyen vallást követnek, vagy éppen semmilyen sem. Kommunikációs korunkban nagy lehetőségünk van a párbeszédre, sokkal inkább, mint vallásháborúra. Vallásos műsorok a televízióban vagy az interneten, világkörüli utak, vagy egyéb eszközök révén gyorsan mozgó világunk kapcsolatba hoz különböző kultúrák és meggyőződések képviselőivel. Nagyvárosokban gyakran előfordul, hogy a közvetlen szomszédunk más vallású vagy netán agnosztikus stb. Mi magunk is akkor leszünk képesek mélyebb hitre, ha meggyőződünk az alternatívákról.

Én hiszek Jézus Krisztusban, és azt is hiszem, hogy

- a máshol fellelhető igazságot, még ha másik vallásban is található, el kell ismerni;
- a máshol fellelhető igazságok gyakran legalább részben hasonlóak;
- Jézus Krisztus isteni kijelentése kielégíti a vallásos igazság keresését;
- ha egy buddhista vagy iszlám hívő, vagy egy elvilágiasodott ateista azt mondja, hogy az ő hite jobb, meg kell adnom neki a szabadságot, hogy ezt higgye;
- hinnem kell, hogy végső soron az igazság fog győzni;
- azt kell mondanom, hogy mindannyiunknak felelőssége, hogy a kapott világosságra mutassunk, *coram Deo*.

Megtanultuk – reménység szerint – a huszadik századi ideológiákból, melyek oly sok ember életébe rettegést hoztak, hogy fanatikus erővel erőltetni a történelem folyását annak érdekében, hogy saját igazságunkat beteljesedni lássuk, nem jó dolog. A kelet-európai ateista megtapasztalások után ma ez a térség poszt-ateistának mondható. Isten elrejtette az Ő időzítését, a vallásnak pedig valami olyasminek kell lennie, ami átalakítja, megjobbítja életünket, nem pedig csak egy ideológia a sok közül. Éppen ezért az egyház nem egyetlen párt a többi között, hanem olyan lelki erőt kell képviselnie, amit a Biblia „megbékélésnek” nevez.²⁴

vii) *A teleologikus érvéls és a teodícea kérdése*

²⁴ Newport, *op.cit.*, 9. fejezet, valamint Stephen Neill, *Christian Faith and other Faiths* (Oxford University Press, 1970). *Handbook to the World Religions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

A tárgyalt pontok gyakran fedik egymást. Amikor tehát az ún. „teleologikus érvről” van szó (miszerint mindennek célja van), az eddig említettek közül több érvényes erre is. Mindenesetre akár Arisztotelészre, akár az Ó- vagy az Újszövetségre, a sztoicizmusra vagy más vallásokra és a tudományokra tekintünk, általános az, hogy tervszerűséget és szándékot, célt találunk a dolgokban. Még a „káosz elméletekben” is van tervszerűség. Sok tudós beszél valami célhoz hasonlóról, amikor látják a valóság „finom hangolását”, akár a világegyetem kozmikus vagy a sejteink mikroszkopikus szintjén. A valláson belül gyakran beszélünk az isteni vezetésről, Isten szuverenitásáról, Isten üdvtervéről stb. A választás egy – pusztán a „természeti törvénnyel” bíró – zárt rendszer és egy – a természeti törvényeknél többel bíró – nyitott rendszer között van. Ez a „többel bírás” jelenti pontosan a teológia szívét: Istent mint teremtőt, Isten Igéjének testet öltését Jézus Krisztusban és Jézus Krisztus feltámadását, mely minden természetes várakozásnak ellentmond. Egy zárt gépies rendszerben nincs helye az imádságnak és a csodáknak. Az imádságnak és a csodának csak akkor van értelme, ha Istennek személyes dolga van velünk, és ha Isten irányító hatalom a kozmoszban.²⁵ Másképpen megfogalmazva: a fizika a metafizikára mutat, és a fizikusok és más természettudósok gyakran alkotnak meg metafizikai rendszereket.

Érdeemes megfigyelni, hogy Nietzsche visszatért a valóság körös értelmezéséhez, amikor elutasította a Bibliát, és ez azért van így, mert a Biblia a haladás eszméjét és Isten országának kultúránkba való megérkezését hirdette. A Biblia úgy tekint az életre, mint aminek célja van, mert Istennel áll szövetségben. A Biblia kifejezetten teleologikus történelemszemléletre tanít.²⁶

Minden kor emberének szembe kellett néznie a szenvedés, a káosz, a szörnyű igazságtalanságok, a betegség és a halál kérdéseivel megkérdőjelezve az isteni vezetés valóságát. Ezzel találkozunk Jób könyvében is, valamint a Prédikátor könyvének filozófusa által feltett kérdésekben is, melyek a modern egzisztencializmusnál jóval korábban hasonló kérdéseket tettek fel. Mint Shakespeare *Macbethjében*, sokan adtak hangot annak az elképzelésnek, hogy az élet „Mese, mit egy bolond beszél, teli / Hangos dagállal, - ám értelme nincs!”²⁷

Senki nem tagadhatja a történelemben, a gazdaságban és a politikában, sőt az egyházban és teológiában jelenlevő „hangos dagály”-t, de helyesen tesszük, ha rákérdezünk értelmére. A Bibliában sok kérdés található, ezek közül már az első kettő is nagyon fontos: „Valóban ezt mondta Isten?” (1Móz 3) és „Káin, hol van a testvéred?” (1Móz 4). Figyeljük meg, hogy az első kérdés a Sátán kérdése, azé, aki Istennel szemben áll. Az a kérdése pedig, hogy hol van a testvérünk, Isten hozzánk intézett kérdése.

²⁵ Vö.: Trueblood, *op.cit.*, 215skk.

²⁶ Newport, *op.cit.*, 2. fejelet: ‘The Biblical Worldview and the Meaning of History’.

²⁷ Ötödik felvonás, V. szín. Szász Károly fordítása.

Másképpen megfogalmazva: a Biblia első kérdései az ember lelkiségéről és etikai felelősségéről mondanak el valamit. Szeretném hangsúlyozni, hogy normális és szükséges dolog kérdéseket föltenni.

Mi ez értelme tehát a szenvedés abszurditásának? Mi gondoljunk a tűzvészek és árvizek tombolásáról, a földrengésekről vagy az éhezésről? Az emberiség részben felelős a nagy tévedésekért, hibákért, háborúkért, üldözésekért vagy mások elszegényedéséért, de ez még nem ad feleletet az ún. „természeti katasztrófákra”. Egy olyan világban élünk, amely ellentmondásos: van benne jó rend és kreatív újdonság; vannak emberiség elleni bűntények, a gonosz egyéni megnyilvánulása és természeti katasztrófák.

Természetesen nem teszek úgy, mint aki mindenre tudja a választ. Teistáknak, agnosztikusoknak és ateistáknak mind megvannak a maguk kérdései és találgatásai. Hadd említsek meg néhányat a teológia adta válaszok közül a „teodícea” kérdésére, azaz: „hogyan igazolható az, ahogyan Isten bánik az emberekkel?”.

A rossz és szenvedés kérdésére sokféle válasz született:

- a) A szenvedés olykor az ördög kísértésével és az emberi bűnnel áll összefüggésben (ahogyan például az 1Mózes 3-ban).
- b) A szenvedés olykor Isten ítéletének és büntetésének van beállítva. A végső megállapítás ezzel kapcsolatban az, hogy mindannyiunknak meg kell jelennünk Isten ítélőszéke előtt.
- c) A szenvedés és a gonosz lehet fegyelmező (és nevelőerejű) annak érdekében, hogy magasabb értékeket tanuljunk. (A tékozló fiú példázata ezt a vonást hordozza.)
- d) Olvashatunk olyanról is, hogy Isten hitünk próbájaként engedi meg a szenvedést (mint például Jób könyvében).
- e) Központi mondanivalója a Bibliának, hogy a szenvedés segíthet abban is, hogy teljesebb kijelentést adjon Istenről (Aki velünk szenved). Különösen is hangsúlyos ez Jézus Krisztus szenvedésében, mint amely része Isten világot megváltó tervének. (Megemlíthetjük az Ézsaiás 53. részét a szenvedő szolgáról és annak Krisztusra vonatkoztatását az Újszövetségben.)
- f) A gonosz és szenvedés kérdésének eszkatológiai vonása is van a Bibliában: nem ezeké az utolsó szó, hanem előremutatnak. (Megemlíthetjük a Róma 8-at, mely a szenvedésben rejlő reménységre mutat rá.)

- g) A szenvedés egyben rejtély is, nincs rá tökéletes magyarázatunk. Vannak, akik a gonoszt és a szenvedést sztoikus módon egy szabad világ és egy fejlődő kozmosz szükségszerű részeként magyarázzák. Ez azonban – csakúgy, mint a legtöbb magyarázat – nem nyugtatja meg teljes mértékben szívünket. Urunk, nyughatatlan a mi szívünk, míg csak el nem pihen benned – fogalmazott Augustinus.

viii) *Mire jó a teizmus?*

Zárásként még egy pont. Mire jó a teizmus? A teizmus – és például az egyház és a teológia megtapasztalása – lelki teret és időt nyújt, valami többet mindennapos sablonos rutinjainknál és céljainknál. A vallás az életről és a halálról szól, értékeinkről és mindennapi tetteinkről (*praxis vitae*), Isten Igéjének a meghallásáról, Isten dicsőítéséről és a Neki való hálaadásról, valamint Isten kegyelmének másokkal való közléséről. A Róma 12-ben Pál apostol értelmünk megújulásáról beszél, melyen életünk átalakulását is érti. Azok, akik azt kérdezik, hogy mire jó a vallás – és kifejezetten a teizmus –, nem veszik észre, hogy a vallás mindig szerepet (pozitívet vagy negatívát) játszott az emberi jogokkal, gazdasággal, politikával, zenével, családi élettel, oktatással és az élet megannyi dimenziójával kapcsolatban.²⁸

A teizmus és az ateizmus nem pusztán Istenről szóló tanítások, hanem tanítást adnak a kozmoszról és az emberi életről is. Saját magunkról alkotott képünk egyáltalán nem automatikusan alakul ki.²⁹ Nemrég olvastam egy könyvet, amely az emberi természet tíz elméletéről szól.³⁰ Melyiket választjuk? Az evolucionista azt mondja, hogy a fajok fennmaradására törekvő véletlenszerű lehetőségek vak folyamatának köszönhetően vagyunk azok, amik vagyunk. A hinduizmus azt tanítja, hogy a halál és az újraszületés körforgásának rabjai vagyunk, elidegenedve az igaz valóságtól, elidegenedve az Egy egységétől, mivel az idő és a tér okozta különbözőség a sorsunk. Nietzsche és Sartre azt mondja, hogy az Isten nélküli világban mi döntjük el, hogyan definiáljuk a jót és a szabadságot. Az igazság és a dolgok értelme nem objektívek, hanem csak az én igazságom és az én értelmezésem. Magunknak kell megteremtünk lényegünket – mondja Sartre, szabadságunk pedig egyfajta „kárhozat” (ítélet és átok) az üdvösség felettébb nagy reménysége nélkül. Az ilyen és hasonló gondolkodók mind a valóság egy-némely dimenzióját ragadták meg. A Biblia is eredeti módon járul hozzá ehhez a vitához. Azt hangsúlyozza, hogy Isten képmására teremtettünk. Ez azt jelenti, hogy felelősséggel bíró lények

²⁸ Max L. Stackhouse, *Creeds, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

²⁹ Vö.: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Harvard University, 1989).

³⁰ Leslie Stevenson & David L.Haberman, *Ten Theories of Human Nature* (Oxford University Press, 1998).

vagyunk, az Örök Úr orcájának színe előtt, annak kényszere nélkül, hogy úgy tegyünk, mintha mi magunk lennénk az Úr Isten.³¹ A Biblia nem fogalmaz úgy, hogy értelmünk jó, a testünk pedig rossz. A Bibliában a lelkiség nem az anyagi világgal szemben áll, hanem a bűnnel szemben, amit az Isten akarata elleni cselekvésként definiál. A teremtés jó, és komoly ökológiai megközelítést igényel. A valóság isteni törvénystruktúrája jó, van szépség és öröm. Ugyanakkor az élet mély fájdalomtól szenved, Isten ítélete és saját bűnünk adja meg irányát. Ez a fajta teizmus a kegyelem örömhíréhez és átalakulásra hív el, nem pedig egoizmusra, gyűlöletre, reménytelenségre vagy cinizmusra.

Nem letagadnunk kellene életünk tévedéseit, hibáit, hanem megvallanunk és kijavítanunk azokat. Nem lenne szabad figyelmen kívül hagyni és lekicsinyelni a hitet – vagy éppen annak hiányát – mások életében. Azt kellene inkább megvizsgálnunk, mennyire pozitív és felemelő, mély és értelmes a mi hitünk – nem átok, hanem valóban áldás. Jézus példázatában a tékozló fiú emlékezett és visszatért az Atyához. A tékozló fiak fiainak nem mindig vannak emlékeik, és nem tudják, hová fordulhatnak. Hitünknek – ahogyan a költő fogalmazott – nem lenne szabad testvérünket megszorítania. A hit mindig Isten kegyelmének kijelentése kell hogy legyen.

³¹ Vö.: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner's, 1964).

MAGNALIA DEI A 103. zsoltár összefüggésében

Nemcsak történetek elbeszélésében találkozunk Isten nagy tetteinek említésével, hanem a kultusz énekeiben, imádságaiban is gyakorta kerülnek felsorolásra Isten emlékezetes, magasztos cselekedetei. Joggal állapítja meg Nagy Antal Mihály: „*A Biblia ugyanis olyan eseményekről tudósít, amelyekben nemcsak az ember, sőt döntően nem az ember, hanem Isten cselekszik*”.¹ Amikor Izráel története megírásáról van szó, akkor ezeket az eseményeket nem lehet figyelmen kívül hagyni azzal a megfontolással és indoklással, hogy megvizsgálni és értékelni csak a természetes emberi cselekedeteket lehet, az Isten csodáit nem. A zsoltárokból pedig éppen azokat a csodás, sorsdöntő cselekedeteket emlegetik, amelyeket Isten szövetséges népe megmentésére, megszabadítására cselekedett, esetleg a természet rendjét is megváltoztatva. „*Izrael egész története egy hitvallásnak, Isten cselekedeteiről szóló üzenetnek a fundamentumára épül, s csak ez alapján érthető meg. Hogy ez a nép eredetét Isten tetteire vezeti vissza, országát az ő ajándékának, történelmi útját az ő vezetésének, növekedését az ő áldásának, mindenekefelett pedig katasztrófáit az ő ütéletének tulajdonítja, mindezt nem lehet egyszerűen ennek a népnek a történetétől elvonatkoztatni, és csak az egyéb eseményekre tekinteni úgy, mintha azokból állna az ő történetük. Az isteni beavatkozás a történelmi események során olyan sok ponton jelentkezik, hogy immanens magyarázat teljességgel lehetetlen*.”² Maga az istenfélő izraelita életét és népének történetét Isten tetteinek folyamatában látja, imádságában és énekeiben ezekkel magasztalja Istent, ezeket az isteni tetteket énekli meg. Szép példája ennek a 103. zsoltár is.

A zsoltár Isten hűségét magasztalja, ahogyan az ő hűsége az ember életében és népének történetében megmutatkozik. A zsoltárt kolometrikus felépítésében³ Frans Breukelman öt versszakra bontva vizsgálja.⁴ Mind a kolometrikus szerkezet, mind a versszakok sorrendje és összekapcsolódása olyan logikus egységet, költői szépséget és tartalmi,

¹ Nagy Antal Mihály: *Bibliai hermeneutika*. Sárospatak, 1996, 40. p.

² Westermann, Claus – Gloege, Gerhard: *A Biblia titkai. Bevezetés a Bibliába*. Budapest, 1997. 66. p., Idézi Nagy Antal Mihály: *Izrael története*. Sárospatak, 2007, 13. p.

³ Breukelman, Frans: *Bijbelse theologie. Deel I,1. Schrift – Lezing. Een verhandeling over de kolometrische weergave van bijbelsi teksten als hulp bij het lezen en als grondslag voor de exegese*. Kampen, 1980.

⁴ Breukelman, Frans: *Biblische Theologie Teil II. דְּבָרִים DEBHARIM Der Biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*. Kampen, 1998. 232-245 pp.

teológiai teljességet mutat, hogy annak áttekintése nyereséget jelent a Biblia megértésében.

Az első versszak, az 1-5 versek formája és tartalma szerint is תודה-nak, hálaadásnak nevezhető. Az egyén hálaéneke himnikus formában. Nem gyakran, de máshol is megtalálható, hogy a hálaadásra, dicséretmondásra valaki magát úgy szólítja fel, hogy a lelkét (נפשי) hívja fel az Urat dicsérni (Zsolt 104,1; 146,1). Az első versszak első két versében olyan parallelizmusokat találunk, amelyeket külön is jó megfigyelni, és annak értelmét megfogalmazni.

בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה
וְכָל־קִרְבֵי אֶת־יְשֵׁם קְדֹשׁוֹ
בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה
וְאֵל־הַשָּׁמַיִם כָּל־גְּמוּלוֹי

Ez a négy sor két olyan parallelizmus, amelyek egymás között is párhuzamosságot alkotnak. A parallel sorok első felében a נפשי megfelelője a második sorban a קרבי. A harmadik sor ברכי megfelelője a negyedik sorban a השכחי. A נפש nem egy része az egyénnek, hanem magát az egyént egész teljességében jelenti, az élő személyt, aki *belsejeiből* különféle módon nyilatkozik meg. Az áldásmondás a benső külső megnyilatkozása, az opus ad extra. Áldást mondani azt jelenti az ember részéről, hogy Istent nagyinak, erősnek, győztesnek vallja azáltal, hogy Isten hűségéről vallást tesz tetteinek elbeszélésével. Ezzel párhuzamos megfogalmazás negatív formában, hogy nem feledkezik el Isten tetteiről, sőt szüntelenül emlékeztetésben, gondolatában tartja mindazt a jót, amit Isten tett vele, azzal van tele szíve, az uralja értelmét.

A parallelizmus második felében a tetragrammaton először párhuzamban áll az *ő szent nevé*-vel, aztán pedig a *minden ő cselekedetei*-vel. Az a következtetés vonható le ebből, hogy Isten lény a cselekvésben való lét, nem valami elvont fogalom, sem nem valami elrejtett, titokzatos lény, hanem megismerhető cselekedeteiből. Breukelman ezt fontos teológiai tétellé is fogalmazza: „Das Sein Gottes ist Gottes Sein in der Tat.”⁵ Tovább vezetve a gondolatsort azt is hozzátehetjük, hogy nevét tettei által teszi ismertté és nagyvá. A Szentírás úgy teszi ismertté Isten szent nevét, hogy elbeszéli tetteit. A 103. zsoltár úgy jelenti ki Isten nevét, hogy tetteit elbeszélve hűségét mutatja fel.

A parallelizmus olyan összekapcsolásra is alkalmas, ami nem lényegtelen a zsoltár megértése szempontjából. Az első parallelizmusban

⁵ Breukelman, Frans: *Biblische Theologie*. 234. p.

is van egy többes szám és a másodikban is. A **קרבי** illetve a **גמוליו**. Mind a kettőt még erősíti az előttük álló **כל** a teljességet aláhúzva. Isten tetteinek teljessége igényli az ember hálaadásának teljességét, az ember egész bensőjét, egész személyiségét. Két különböző valóságról van szó, amelyet a birtokos személyrag jelöl, de ennek a két különböző valóságnak teljesen meg kell felelni egymásnak. Az ember lelkét, egyéniségét teljesen eltölti az Isten fáradozása értünk, amely Isten nagyságát ismerteti meg velünk, a Gloria Dei-t, és ez indít az Isten magasztalására, a glorificatio-ra. A zsoltárban a továbbiakban is több többes számmal találkozunk, és a **כל** is még hétszer megtalálható a zsoltárban (3.a.b., 6., 19., 21., 22a.b.). Isten számos tettében teszi ismertté magát, jelenti ki szent nevét. A következő három versben éppen ezeknek a tetteknek a felsorolása következik. Vagyis éppen annak a kifejtése, hogy mit kell érteni az utolsó helyen említett szón, a **גמוליו** tartalmán. Hat sorban jeleníthető meg ez a rész, és az első öt sorban participiumi formák fejezik ki Isten cselekedeteit, majd az utolsó, hatodik sorban egy perfectumi igealak zárja le a felsorolást.

לְכָל-עֲוֹנוֹתַי
 הַסֵּלָח
 לְכָל-תַּחֲלָאוֹתַי
 הַרְפָּא
 מִשַּׁחַת חַיִּיכִי
 הַגּוֹאֵל
 חֶסֶד וְרַחֲמִים
 הַמַּעֲטֵרֵכִי
 בְּטוֹב עֲדוּךָ
 הַמְּשַׁבֵּיעַ
 כְּנֶשֶׁךְ נְעוּרֵיכִי
 תַתְּחִידֵשׁ

Többször találjuk ebben a részben az arám formájú **כי** suffixumot egyes vagy többes számú második személyű személyrag toldalékkaként, amelyről Delitzsch azt állapítja meg, hogy ez a hangsúlytalan í éppen olyan, mint ahogyan az eredeti **אתי** helyett csak **את** hangzik vagy a **לכי** helyett csak **לך**. Ezen a helyen kívül a zsoltárokban csak a 116,7.19 verseiben, a Jeremiás 11,15-ben valamint a Királyok könyve észak-palesztinai próféták történeteiben található. Jelentése nem tér el a rövidebb formától, arra azonban alkalmas, hogy a második személyt hangsúlyosan is kiemelje.

Az egész zsoltár az egyén magasztaló, hálaadó éneke. Ez az egyén azonban nem egyedüli, hiszen Isten javait úgy nyeri el, mint népe egyik tagja. Mintegy az egész nép képviselőjében szól, az egészet megjelenítve (pars pro toto). Az Istennel való kapcsolatban a személyes jelleget teszi hangsúlyossá, amelyet már a második személy is előtérbe állított. Ebben is az mutatkozik meg, hogy az Ószövetség Istenről nem általánosságban beszél, hanem tetteiben, és az Istennel való kapcsolatáról sem személytől elvonatkoztatottan, hanem kifejezetten személyes jelleggel.

A második versszakban (6-9 versek) olyan fogalmakkal találkozunk, amelyek jellemzőek arra a szövetségi viszonyra, amellyel Isten az embert, az egyént és a népet magához kapcsolja. Ezekben a fogalmakban látja Breukelman azt kifejezésre juttatva, ahogyan Isten magát az ember számára megismerteti. Isten igaz volta igazságtételeiben nyilvánul meg, hűsége pedig irgalmas cselekedeteiben, könyörületességében jelenik meg. A második versszak kolometrikusan így jeleníthető meg:

יהוה
 עֲשֵׂה צְדָקוֹת
 לְכָל־עֲשׂוּקִים
 וּמִשְׁפָּטִים
 הִרְכִּיז לְמִשְׁפָּה
 יוֹדִיעַ
 עֲלֵלוֹתָיו
 לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
 יהוה
 רַחֲמִים וְחַנּוּן
 וְרַב־חֶסֶד
 אֶרֶךְ אַפַּיִם
 יָרִיב
 לֹא־לְנֶצַח
 יִטּוֹר
 וְלֹא לְעוֹלָם

Isten igaz volta igazságszolgáltató döntéseiben, ítéleteiben mutatkozik meg. Két többes számot találunk itt. Az isteni igazság, Isten igaz volta számos igazságszolgáltató cselekedetben ölt testet. A צדקה többes száma ritka és szokatlan is ebben az összefüggésben. A második többes szám viszont szinte szükséges, de mindenképpen természetes, már az összefüggésnek megfelelő.

Amit Isten népével elkezdett és történetében továbbvitt, azt tapasztalja meg minden egyén is. Az elnyomottaknak Isten igaz voltát és igazságos ítéleteit cselekedetei teszik érzékelhetővé. Ezt adta tudtul Mózesnek és Izrael fiainak. Ez a hetedik vers két sorával, mint egy híd vezet át ahhoz az utolsó négy sorhoz, amelyekben Isten hűsége van leírva. Ez a részletezés érzékelteti, hogy Isten igazsága végső soron, legbelső tartalmában az ő hűsége. Az Exodus 34,6-ban, ahol Isten Mózesnek lényét jelenti ki, ugyanezek a fogalmak szerepelnek. Itt egyedül az utolsó helyen említett fogalom, az **אמת** marad el. Ennek az **אמת**-nek a részletezését, mibenlétét mondják el a megelőző fogalmak. Isten igaz volta és hűsége azok a megváltozhatatlan jellemzői, amelyeket tetteivel népe és az egyén tudomására hozza. Ezek a tettei egyrészt igaz voltából következően igazságszolgáltatása minden szinten és minden összefüggésben, másrészt pedig hűségéből következően könyörületes bánásmódja, ahol nem haragja tart örökké, és nem ítélkezését gyakorolja vég nélkül, hanem kegyelmesen fordul népe és az egyén felé, szánakozással cselekszik, szövetségét nem elveti, hanem hűségesen megtartja.

A második versszakban bemutatott szövetséges viszonyt, az irgalmas cselekedetek megvalósulását találjuk a harmadik versszakban (10-14 versek) az emberi élettér vonatkozásában, a negyedik versszakban (15-18 versek) pedig az emberi életidőre vonatkozóan.

A harmadik versszak a második versszak utolsó parallelizmusának bővebb kifejtése. Ez formailag is kifejezésre jut. Két nemmel kezdődő mondat állt a második versszak végén, és két nemmel kezdődő mondat található a harmadik versszak elején. Ezt követi az indoklás az ember teljes életterének bemutatásával.

עֲשֵׂה לָנוּ
 לֹא כַחֲטָאֵינוּ
 כְּעוֹנֵתֵינוּ גַּמְלָה עָלֵינוּ
 וְלֹא
 שָׁמִים עַל־הָאָרֶץ
 כִּי כִנְבִיָּה
 עַל־יְהוָה
 גִּבֹר חֲסִדוֹ
 מִזְרַח מִמְּעַרְב
 בְּרַחֵק
 מִמְּנוּ אֶת־פְּשָׁעֵינוּ
 הִרְחִיק
 אֵב עַל־בָּנִים
 בְּרַחֵם

עַל־יְהוָה
רַחֵם יְהוָה
יְדַע יִצְחָק
כִּי־הוּא
אֲנִי
זְכוּר כִּי־עָפָר

Három fogalom van itt a gonosz cselekedetek megnevezésére, mindenik többes számban. Az Exodus 34,7-től abban különbözik csupán, hogy ott ugyanezek a fogalmak egyes számban vannak felsorolva. Ezek között a legsúlyosabb a **פשע**, a szövetségi életrenddel tudatos szembefordulás, ebből az életrendből való kiszakadás, lázadás. Mindezeket meghaladja Isten könyörületessége, és ez térbelileg jut kifejezésre: amilyen magas az ég a föld felett, olyan hatalmas könyörületessége az őt féltőkön, és amilyen távol van napkelet napnyugattól, olyan távol veti el tőlünk lázadásainkat. Az ember életterének teljessége minden irányban, a lehető legnagyobb távolságot említve mind horizontális mind vertikális irányban. A gonosz eltávolításának radikális tette szemléletes kifejezésben. Mégis a két utolsó parallelizmusban teljesedik ki a könyörületesség indoklása, ahol már nem térbeli távolságokról van szó, hanem teljes szívbeli közelségről, megértésről. Az atya gyermeke iránti megértő szeretetéről, amit még fölülmúl a teremtő ismerete teremtménye helyzetéről. Tudja jól, hogy milyenek vagyunk, védtelen teremtmények, segítségre szorulóak, állandóan a halál által fenyegetettek, csak az Isten ajándékaként kapott lehetett életben lévőek. Csak Isten könyörületessége folytán élünk a halál fenyegettsége közepette. Az ősi antifónikus ének gondolata szerint: „Sola hac misericordia Dei media morte in vita sumus”.⁶ Ebben teremtett voltunkon túl, esendő, múlandó voltunk is jellemzője emberi létünknek. A teremtéstörténetre utalás mellett a bűneset története is a kifejezés háttérében van.

Amint a második versszak utolsó két sorának bővebb kifejtése a harmadik versszak, úgy a harmadik versszak utolsó két sorának további magyarázata a negyedik versszak. Itt az ember életének időkorlátairól lesz szó. Ez is indoka, magyarázata Isten könyörületességének.

יָמַי
אֲנוֹשׁ כְּחֶצִיר

⁶ Utalás a Fischer, A. F. W.: Kirchenlieder-Lexicon. Hymnologisch-literarische Nachweisungen über ca. 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphabetischer Folge nebst einer Uebersicht der Liederdichter. Gotha, 1879. 92. p.

הַשְׁרָה כֵּן יִצִיץ
 כְּצִיץ
 עֲבָרָה־בוֹ אֵינְנוּ
 כִּי רוּחַ
 עוֹד מְקוֹמוֹ
 וְלֹא־יִכְרְנוּ

 וְחֹסֵד יְהוָה
 וְעַד־עוֹלָם
 מֵעוֹלָם

 עַל־יְהוָה
 לְבַנֵּי בָנִים
 וְצַדִּיקָתוֹ

 לְשִׁמְרֵי בְרִיתוֹ

 לְזִכְרֵי פְקָדָיו

 לַעֲשׂוֹתָם

Az **אנוש** szó valamennyi előfordulásában egyes számban található. Főként költői szövegekben fordul elő, a Zsoltárokból 13-szor, Jób könyvében 18-szor, valamint 8-szor Ézsaiásnál. Buber az előfordulások felében kicsinyítő képzővel, emberkének (Menschlein) fordítja, ezen a helyen is, ezzel is az ember kicsiny volta jut kifejezésre. Az előző versszak utolsó parallelizmusa az ember mulandóságát, védtelenségét állapította meg, ebben a versszakban ez még részletesebben kerül bemutatásra. Ezzel szemben áll Isten minden időkre kiterjedő könyörületessége. Az időbeni különbséget olyan szembetűnően fejezi ki az emberre és az Isten könyörületességére vonatkozó idő-meghatározás. Egyik helyen a napok (ימיו), a másik helyen a minden időket magában foglaló teljes idő (מעולם ועד-עולם).

A könyörületességhez ebben a részben csatlakozik Isten igazváltának említése is, a **צדקה**. Ennek a fogalomnak az említésével az egész leírás mintegy keretbe foglaltatik. A második versszak ezzel kezdődött a bevezető hálaének után, és itt a záró rész előtt ezzel fejeződik be Isten nagyságos tetteinek felsorolása.

Isten mindezen tettei azokat illetik, akik őt félik. Háromszor is visszatér a **יראיו** megjelölés, egyszer az előző, kétszer ebben a versszakban. Az utolsó három sor pedig részletesebben el is mondja, hogy kik is azok, akik őt félik. Azok, akik megőrzik szövetségét, gondolnak rendelkezéseire, hogy azokat megvalósítsák.

Ez az első négy versszak részletesen kifejti a szövetség rendje szerinti életet, főként azt, hogy mennyi mindent tesz Isten tetteiben megnyilvánuló szövetségének érdekében. Minden tettének az összefoglalása könyörületessége, gazdag, bőséges könyörületessége (**רב הסדר**). A **הסדר** szó mind a négy versszakban előfordul, mint központi fogalom.

Az utolsó, ötödik versszak olyan parallelizmussal kezdődik, amelyik összefoglalja az előzőkben részletesen kifejtett minden isteni cselekedetet. Isten királyi uralma, amely mindenekre kiterjed, az alapja minden tettének, amelyeknek közelebbi jellemzése már elhangzott. Végül is Isten mindenekre kiterjedő királyi uralma az indíték arra, hogy mindenek őt dicsérik.

בְּשֵׁמוֹת הַכִּיָּן בְּסֵאוֹ
יְהוָה
בְּכָל מְשָׁלָה
וּמְלָכוֹתָיו
מְלֹאָכָיו
בְּרַכּוֹ יְהוָה
עֲשֵׂי דְבָרָיו
נִבְרָי כֹחַ
בְּקוֹל דְּבָרָיו
לְשִׁמְעַ
יְהוָה כָּל־צְבָאוֹ
בְּרַכּוֹ
עֲשֵׂי רְצוֹנוֹ
מְשַׁרְתָּיו
יְהוָה כָּל־מַעֲשָׂיו
בְּרַכּוֹ
מְמַשְׁלָתוֹ
בְּכָל־מְקוֹמוֹת
נִפְשֵׁי אֶת־יְהוָה
בְּרַכּוֹ

Az Istent magasztaló himnuszok általában felszólítással kezdődnek, majd ezt követi az indoklás, gyakran כִּי kötőszóval bevezetve. A 103. zsoltár a felszólítást a végére hagyta. A zsoltár kezdetén van ugyan egy megszólítás, ami a zsoltáros saját lelkének, önmagának szól, ez aztán átalakul Isten jótéteményeinek felsorolásába hálaénekként. A zsoltár végén lévő felszólítást megelőzi Isten nagy tetteinek összefoglaló említése, a tettek tettének megnevezése: trónját Isten a mennyekben állította fel, és ott az erősen áll. Ez az erős trón határozza meg a földet és azon minden eseményt, a mennyei trón nem inog meg, és ezért nem bizonytalan az események folyamata a földön sem. A מִשַׁל ige többségében participiális formában található, itt perfectumi alakkal találkozunk. Buber megjegyzése ezzel az igével kapcsolatban az, hogy ez nem a hatalom birtoklását jelenti pusztán, hanem annak tényleges gyakorlását, hasonló mondható el a מַלְכוּת-ról is, nem királyság elvont értelemben, hanem a királyi hatalom gyakorlása, királyként cselekedni, igazságot szolgáltatni, békességet teremteni, szolgálásból megszabadítani. Isten királyságára vonatkozóan ez szövetségének érvényesülését jelenti, amelyben igaz volta válik ismertté, igazságos tetteinek sora, története, amely végső soron hűségének bizonyossága, hűséges cselekedeteinek története. Ez a hűség Isten szövetségi rendjébe tartozik, és az ő részéről ez a szövetség változhatatlan. A szövetségben mindig az én-te viszony, a Buber által olyan erőteljesen hangsúlyozott „Ich und Du” a nélkülözhetetlen elem. Ebben a zsoltárban is, mint általában a Bibliában ennek a szövetségnek a rendje a minden hatalommal rendelkező nagyobb az egyik oldalon, és az alárendelt, szolgálattal tartozó kisebb a másik oldalon. Izrael Istene a nagyobb, ez szövetsége tetteiben, igaz voltában, hűségében nyilvánul meg, és népe vagy népének tagja a kisebb minden tekintetben, élete terét illetően minden dimenzióban, élete idejét illetően a teljes múlt és jövő vonatkozásában.

A Szentírásban három alapvető dologról van szó: az időről (nap és napok), a helyről (a földről az ég alatt) és a cselekvésről. Az előző kettő ennek a harmadiknak a szolgálatára áll. A Biblia nem kozmikus folyamatokról, sem nem történelmi folyamatokról szól, hanem arról a valóságos történésről, amely Isten szavának a megvalósulása, a דְּבָרִים történése. Ez nem valami folyamat törvényszerűsége szerint megy végbe, hanem annak a דְּבָר-nak a sorozata, amely szó és cselekedet egyben. Isten, a szövetség Istene áldást áraszt minden teremtményére mennyei trónusáról királyságának, uralkodásának minden területén. Az így megáldottak áldják őt a maguk részéről. Elsősorban is szolgálói, seregei, de még minden tettei is és uralmának minden területe. A felsorolás végén áll a zsoltár kezdetén megszólított, maga a zsoltárköltő ezzel a megnevezéssel: lelkem vagy másként minden bensőm, azaz a teljes személyiség, amely pontosan megfelel Isten minden fáradozásának, szövetségéért tett minden cselekedet-

tének. A teljesség abban is kifejezésre jut, hogy a mennyei trónusról mindenre kiterjedő uralomra univerzális dicséretmondás a válasz. Ezért sorakoztatja fel a zsoltáros a dicséretmondásban Isten királyi uralmának teljességét, az ő egész **ממשלה**-t. Ott vannak az angyalok, követek, erővel felruházott hősök, győztes megvalósítói Isten beszédének, szavának megcselekvői, ott vannak seregei, „hivatalnokai”, akik mint számtalan tisztviselő közvetlen közelében vannak, hogy tegyék azt, ami parancsként szól hozzájuk, és ami kedves Isten előtt, az ő tetszésére szolgál (**רצון**), és ott vannak tettei, az „opera Dei”, amelyek bizonyosságai minden területre kiható uralmának. Itt sem beszél az Írás általánosságban eseményekről, természetről vagy történelemről, hanem konkrétan Isten tetteiről és uralkodásáról, amely szövetségének rendje szerint történik, amely könnyörületes cselekedeteinek és hűségének története, a mindennek fölött uralkodó *miser cordia*.

Az elemzés során Breukelman kapcsolatot fedez fel és mutat ki a 103. zsoltár és a Mi Atyánk három kezdő kérése között. Mindjárt a zsoltár elején találjuk az Úr nevét, úgy is mint szentségének nevét. A Tetragrammaton a zsoltárban aztán végig jelen van, minden versszakban megjelenik, olykor többször is, az utolsóban ötször. Isten neve megszentelése éppen azokban a tettekben történik, amelyeket ő hűsége és igaz volta következtében tesz. Minden tettének teljessége pedig királyi uralmába tartozik. Királysága kiterjed mindenekre, királyi uralmának érvényesülése teszi az ember életét rendezetté, népének sorsát sikeressé, annak a szövetségi köteléknek megfelelővé, amellyel Isten ezt a népet magának választotta. Az utolsó versszakban Isten királyságáról hangzik el szép vallástétel. Itt kerülnek felsorolásra akaratának és jótetszésének megvalósítói, végrehajtói. A mennyei trón királya velük valósítja meg akaratát. Így szolgálhat háttérül és alapul a zsoltár a kérésekhez: szenteltessék meg a te neved, jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod.

Dr. Peres Imre

ESZKATOLÓGIA ÉS HITVALLÁS A KATAKOMBÁK MŰVÉSZETÉBEN¹

Bevezetés

Tudvalevő, hogy a krisztológiai hitvallások a legszámottevőbbek az újszövetségi krisztológia szempontjából. Természetesen az Újszövetségben több és más hitvallási szövegek és megnyilatkozások is előfordulnak, amelyek talán kisebb hatósugarúak voltak, de ugyanúgy hozzátartoznak Jézus személyének értékeléséhez, ill. az újszövetségi teológia történetéhez. Ehhez hozzátartozik az a vonalvezetés is, amely rávilágíthat arra, hogyan tért át az egyház a posztbiblikus korban a hit megvallására és a krisztológia művelésére. Most az alábbiakban megpróbálom ezt a problémát tovább vezetni és feltárni az eszkatológiai hitvallás jellegű megnyilatkozásokat az ókeresztyén katakombák szövegeiben és művészetében.

Ezt azért is érdekes megismerni, mert itt láthatjuk majd meg, hogy miközben az egyház posztapostoli korszakában – mondjuk az apostoli atyák és az egyházatyák korában – egyre jobban kezdnek kiéleződni a hitviták és a lassan beinduló zsinatok főfejei tárgyalják a hitvalló szövegeket, addig az egyházi köznép aránylag egyszerű formában vallja meg hitét és fejezi ki a Krisztus iránti tiszteletét.

Most tehát röviden próbáljuk nyomon követni az egyház hitvallási gyakorlatát egy kissé későbbi időszakban, a katakombák és ókeresztyén epigrammák hitvilágában.

1. A HIT ÉS ESZKATOLÓGIA MEGVALLÁSA A KATAKOMBÁK MŰVÉSZETÉBEN

A katakombák és az ókeresztyén nekropoliszok hitvilágában a hit megvallása kétféleképpen jutott kifejezésre: az írott szövegben és a művészi alkotásokban (ilyenek pl. képek, rajzok, festmények, domborművek, reliefek, kőalakzatok stb.). Néha a kettő kombinálódik, ill. kiegészíti egymást, vagy egyértelműsíti a kifejezési szándékot és a háttérben levő gondolatot.

Meg kell jegyezni, hogy közvetlenül a posztbibliai korban, tehát az ókeresztyén katakombák korai időszakában, alig lehet találni olyan szöve-

¹ A tanulmány első változata mint előadás hangzott el a Coetus Theologorum alkalmával, Kolozsváron 2003. július 23-án. Közben további kutatás tárgyává vált a VEGA kutatási projekt keretében (1/4701/07), amiből szívesen közlök részleteket dr. Nagy Antal professzor úr tiszteletére.

get, amely hosszabban tárgyalná a keresztyén hitvallási formulákat vagy hitproblémákkal küszködne, mert – Henry Chadwick szavával élve – „*az emberek semmiben sem olyan konzervatívak, mint a temetkezési szokásokban*”². Ha mégis valamit leírnak vagy lerajzolnak sírjukra, ez jól tükrözti hitüket, túlvilági reményüket és szokásaikat. Ezért a szűkszavúság ellenére az ókeresztyén epigrammák vagy reliefek a maguk nemében egyértelműek, és jól fejezik ki íróik vagy fogalmazóik gondolkodását.

Ezért a Krisztus-hit és az eszkatologikus reménység megvallásának a kutatása az ókeresztyén katakombák és nekropoliszok vonatkozásában nem támaszkodhat sok hosszú prózai vagy narratív szövegre. Persze van ilyen is, de ezek általában biográfiai leírások vagy liturgikus szövegek parafrázisai, fozslányai. Hitelesen inkább csak olyan rövid formulák szolgáltatják a kutatási anyagot, amelyek nagyon rövid akklamációt, néhány szavas adorációt, irgalomért esdeklő penitenciát vagy pozitív eszkatologikus reménységbe szőtt rövid Krisztus-jellemzést tartalmaznak. S ugyanez a helyzet a képekkel is, amelyek néha – főleg a szarkofágok falain – egy képegyüttesbe olvadnak bele, amely mintegy sorozatban fejezi ki pl. Jézus életútját, vagy passióját. Sokkal gyakoribb azonban az egyedülálló kis kép, vagy 2-3 miniatűr szimbolikus kép ill. képjelenet, amiből ki lehet olvasni a háttérben meghúzódó hitbeli mondanivalót.

Ezt tartjuk tehát szem előtt, amikor a katakombák hitvilágának krisztológiai ill. hitvallási aspektusait vizsgáljuk. Először a szavakat illetve szövegeket ismertetjük, majd a képeket is.

1.1. A szövegbe rejtett hitvallások

A *katakombás szövegek* legérdekesebb részei az ókeresztyén hitvallásalkotás és hitvallás-használat szempontjából azok a szövegek és titulusok, amelyek krisztológiai tartalmat hordoznak. Ezek közül röviden a következőket lehet kiemelni:

1.1.1. **ΙΧΘΥΣ** és változatai.³ Ez rövidítése a jól ismert hitvallási formulának: Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ (Jézus Krisztus Isten Fia, Megváltó). Kifejezi Jézus megkenetését (messiási voltát), istenfiúságát és megváltói, üdvadó hatalmát. Ennek több változata van, amikor pl. egyes betűjét kihagyják és/vagy más szimbolizáló betűkkel egészítik ki, pl. T-vel (ITXΘYΣ)⁴, xP-szel (xPΘXΣ)⁵, K-val (IKΘYΣωτήρ)⁶ stb. Ennek az ösz-

² Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Budapest, 1999, Osiris, 260. p.

³ Vö. Dölger, Franz Joseph: *Ichthys – Das Fischesymbol in frühchristlicher Zeit*. I-V. köt., Münster, 1928-43.

⁴ Wessel, Carolus.: *Inscriptiones graecae christianae veteris occidentis*. *Edipuglia* 1988, 99. p. n° 391.

⁵ Wessel i.m. 99. p. n° 392. Itt a betoldott **K** értelme lehet Κριστός, ahogy azt Wessel gondolja, de lehet Κύπρος is.

szetett ill. rövidített krisztusi „monogramnak” vannak önállóan is előforduló részei. Tehát:

a) Ἰησοῦς és Χριστός külön-külön, vagy együtt is Ἰησοῦς Χριστός.⁷

b) Υἱός (Fiú) – a katakombák népe ezzel a megjelöléssel kettős kinyilatkoztatást közöl: Jézus Dávid fia, tehát test szerint régi zsidó királyi család sarja, de sokkal inkább arra fektetik a hangsúlyt, hogy Jézus Isten Fia, tehát az ő származása isteni is, és a mostani tartózkodása is Istennél van, ahova viszi, illetve viheti a benne hívőket és hozzá tartozókat, akiket szintén Isten fiaivá tehet. Az eszkatológikus titulus „Emberfia” (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) itt azonban hiányzik.

c) Σωτήρ⁸ – Ezzel a hitvallók Jézus megváltó, megtartó és üdvözítő munkáját vagy szerepét hangsúlyozzák önmaguk és környezetük előtt. Az eszkatológia itt a reménység tárgyát képezi, mivel emögött az a hit áll, hogy a Megváltó Krisztus a halottakat az utolsó napon feltámasztja és magához a mennybe viszi őket.

1.1.2. **Θεός** (néha **Θεῖος**) – Ez Jézus isteni voltát hangsúlyozza, mint pl. a következő felirat is: εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ Ἰησοῦς Χριστός (egy az Isten a mennyben: Jézus Krisztus).⁹ Ez nagyon erős és egyértelmű krisztológiai hitvallási szöveg, amely határozott felfelé orientált pozitív eszkatológiát mutat, és úgy tűnik, hogy felírásakor már egy kötött szöveg része volt. Jézust egyenlővé teszi Istennel és így természetes, hogy a mennybe pozícionálja őt, ahová a szöveg írója is vágyik.

1.1.3. **Κύριος** (Úr) – Ez Jézus Úr voltát hangsúlyozza. Nem kizárt, hogy itt nem is olyan titkos éllel, mint a Jelenések könyvében, vagyis hogy: Jézus az ÚR a földi urak, királyok és császárok fölött, akik hatalma kicsinyes, földhöz és időhöz kötött, zsarnoksággal, részrehajlással és erőszakkal teli, de Jézus ÚR-volta örök, igazságos és béke-, ill. üdvteremtő.

1.1.4. **Δεσπότης** (gazda, Úr, uralkodó)¹⁰ – (vö. 2Pt 2,1; Jud 4) Olyan hitvallási titulus ez, amiben a hitvalló Jézus uralkodói, „igazgatói” tulajdonságait, ill. képességeit és adottságait akarja kifejezésre juttatni: az ilyen Úrnak ő is alávetettje, az ő hatalmát elismeri és tiszteli. Nem kizárt, hogy a szöveg alkotója Jézusnak a halottak fölötti hatalmát is demonstrálni akarja, mint aki – Hádész mintájára – igazgatja a halottak birodalmát.

1.1.5. **ἅγιος ποιμήν** (szent Pásztor)¹¹ vagy csak **ποιμήν** (Pásztor) – Ez a jól ismert jánosi előképre – 1. Jn 10 a Jó Pásztorról – utal. Jézus itt a hitvallók hitében úgy szerepel, mint aki jól pásztorolta a nyáját a földön, és –

⁶ Wessel i.m. 99. p. n° 389.

⁷ Kaufmann, Carl Maria: *Die sepulchralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*. Mainz, 1900, Kirchheim, 62. p.

⁸ Kaufmann i.m. 84. p.

⁹ Wessel i.m. 98. p. n° 386.

¹⁰ Kaufmann i.m. 64. p.

¹¹ Kaufmann i.m. 82. p.

Dölger adatai szerint – a paradicsomban is ezt fogja tenni híveivel: az ő keze, vezetése alatt juhái-hívei biztonságban lesznek, a gyöngéket karjaiba veszi és semmiben sem lesz hiányuk (vö. Zsolt 23).

1.1.6. Néha a krisztológiai akklamáció kombinálva jön elő, latin mondatban görög betűkkel írva, mint pl. a következő szövegben is: ΔΕΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΥΣ ΟΜΝΙΠΟΤΕΣ ΣΠΙΡΙΤΟΥ ΡΕΦΡΙΓΕΡΕΤ (sic!) (Az Isten Krisztus, a Mindenható hűsítse lelkedet).¹² Itt a krisztológiai hitvallási hangsúly nemcsak Krisztus és Isten megjelölésen van, hanem a Παντοκράτωρ tituluson¹³ is (ami a latin Omnipotens-nek felel meg). Ez a felirat arra a képzetre utal, mely szerint a halottak az alvilágban nagy szomjúságtól szenvednek, és ennek következtében szükséges, hogy valaki hűsítse nyugtassa lelküket.¹⁴

1.1.7. **A** és **Θ**¹⁵ - e szerint a krisztológiai hitvallása szerint Jézus ott áll a történelem kezdetén és végén, mint aki ura a történelemnek, az életnek és a halálnak is, ő a kezdet és a vég.¹⁶ Ez nagyon gyakori motívum a katakombák hitvilágában. Jézus itt teljhatalommal rendelkezik, de a halottak azért tüntetik fel őt ilyen módon, mert várják, hogy ő lesz számukra is a végső eszkatológiai valóság.

1.2. A képekbe rejtett hitvallások

Az ókeresztyén katakombák népe hitvallási megnyilatkozásait belerejtette a sok-sok rajzba, festménybe és képbe. Ezek a képek, szimbólumok és reliefek rengeteg motívumot tartalmaznak, ezért ezeket erősen válogatni és csoportosítani kell. A katakombák korai idején főleg az ószövetségi motívum nagyon sok, sokkal több, mint az újszövetségi – és ez nemcsak Henry Chadwick megállapítása.¹⁷ Ugyanakkor keverednek a képek: gyakran az ószövetségbe belevegyül az újszövetségi gondolat is, amivel a katakombák ókeresztyén népe az ószövetségi történeteket krisztológiai módon aktualizálja. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy nem mindig „szabályszerűen”, legalább is nem a mi hermeneutikai módszereinknek megfelelően. Ezért is válogatni kell. Az ilyen leegyszerűsített és kipreparált válogatást a következőkben lehet könnyen áttekinteni:

¹² Kaufmann i.m. 55. p. Vö. ARMELLINI, Mariana: *Refrigerium*. in: REChA II, 684k.; Wisemann, N. P. S.: *Fabiola*. Roma 1855, 148.p.; Peres Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*.Tübingen, 2003, /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157/ 55. p., 183. lábjegyzet.

¹³ Vö. 2Kor 6,18; Jel 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

¹⁴ Vö. a gazdag szomjúságát és gyötrelmeit a nagy lángok miatt (Lk 16,24).

¹⁵ Vö. Wessel: i.m. 98. p. n° 386.

¹⁶ Vö. Jel 1,8 stb.

¹⁷ Chadwick: i.m. 260-261. p.

1.2.1. Emberi alak-jellemzések: Ebben a csoportban azokkal a hitvallási motívumokkal lehet foglalkozni, amelyek Jézust mint a hit és hitvallás alapját emberi formában és emberi tulajdonságokkal fejezik ki. Ilyenek a:

a) Jó Pásztor – a sírszövegekből is jól ismert kép. Itt főleg úgy szerepel, ahogy tereli a juhokat vízforráshoz, zenél és énekel közöttük (mint Orfeusz vagy az ifjú pásztor-Dávid) vagy a vállán visz egy gyenge bárányt. Ez a hitvalló megnyilatkozás kifejezte, hogy Jézusnak gondja van a rábízottakra, és segít a gyengéknek: a haldoklóknak, elgyötörtéknek, akik a halálba hullva nem tudnak önmagukon segíteni. Jézus mellett vagy karjaiban azonban biztonsággal vannak. A reliefekben nem jelentkezik a jánosi motívum záradéka, hogy a jó pásztor életét adja a juhokért. Ez másképp jön elő, és pedig gazdagon – a tényleges passiói jelenetekben.

b) Jézus mint Mester – olyan képek jelenítik meg őt így, amelyeken Jézus egy könyvtekerccsel a kezében ül vagy pálcával a kezében jár: ezzel tanít, gyógyít vagy csodát tesz (mint annakidején Kánában a borral vagy a kenyerek megsaporításával). Ezekben a képekben egyrészt Jézusnak a baj és a halál feletti hatalma domborodik ki, másrészt pedig nagy bölcsessége, amelyre a mennyben is szükség lesz, mert mint mennyei Christus-Magister ott is tanítani fogja tanítványait – ahogy a képek mutatják (a korábbi görög filozófusok mintája szerint).¹⁸

c) Jézus mint Ítéző bíró – Ez ugyan ritka motívum, de jelentkezik már a Konstantin előtti korban is, majd az 5-6. század után annál elterjedtebbé válik. Ezzel Jézus eszkatológiai szerepe jut kifejezésre, aki „ítélni fog eleveneket és holtakat”. Eszerint az eszkatológiai hitvallási szemlélet szerint Jézus dönt a jövő felől, és mindenkinek a sorsa kezében van.

d) Lényeges és nagy előszeretettel fejeződik ki a katakombák művészetében Jézus földi életének ábrázolása, de főleg elfogatása, elítéltetése, feltámadása és mennybemenetele, amiben nyomatékot kapnak a korabeli kortörténeti körülmények is (pl. Pilátus, ostor, töviskorona, kereszt, sír, majd felhő vagy levegőlépcső a mennybemenetelhez). Ez képben fejezi ki azokat a hittételeket, amelyek az Újszövetségben és a Credoban fogalmazódtak meg sajátos módon: Jézus szenvedett értünk a kereszten, meghalt Pontius Pilátus alatt, eltemették, feltámadott és felment a mennybe. Ezek az ábrázolások amolyan képes téziseket vagy vizuális teológiát jelentenek a krisztológiai hitvallások erőteljes kifejezéséhez.

¹⁸ Merkelbach, Reinhold – Stauber, Josef: *Steinpiogramme aus dem griechischen Osten*. II. köt. München-Leipzig, 2001, n° 08/05/05. PERES Imre: *Aspekty vychovy a vzdelávania v antike a v spísach Nového zákona* [=A képzés és nevelés aspektusai az ókorban és az Újszövetségben], Bratislava, 2002 /BAB 1/, 58-59. p.; Wulff, Oskar: *Altchristliche und byzantinische Kunst*. I. köt. *Die altchristliche Kunst von ihren Anfänge bis zur Mitte des ersten Jahrtausends*. Berlin-Neubabelsberg, 1918, 80-85. p.

1.2.2. Szimbolikus alakok – A katakombák művészetében előjönnek ún. teriomorf ábrázolások is, vagyis amelyek Jézust valamilyen állatformában jelenítik meg.

a) Bárány – Ez az egyik leggyakoribb szimbolikus ábrázolása Jézusnak: Jézus a jánosi teológiából ismert Bárány,¹⁹ aki hordozza a világ bűneit (Jn 1,28), meg aki a Jelenések könyve szerint győz és uralkodik. Ebben a hitvallási motívumban egybeötvöződik Jézus áldozatjellege (az egyiptomi páskabárány értelmében: 2Móz 12, vagy áldozati bárány Ezs 53), kien-gesztelési momentum és szelíd, agapés uralom.

b) Hal – A hal mint ábra és krisztológiai titulus szintén több motívumot fejez ki egyszerre. Említettük már, hogy annak neve – ΙΧΘΥΣ – rövidíté-se és összevonása Jézus több nevének és szerepének. Ugyanakkor éppen Dölger mutat rá arra, hogy a hal szimbólum is, tényleges eledel is, de ókeresztyén eucharisztikus elem is.²⁰ Ezért eléggé problematikus. Amikor az ókeresztyén hitvallók Jézusra alkalmazzák, ezzel kifejezik nemcsak a titulusait, hanem azt is, hogy Jézus táplálja őket – magával, magából, szent közösségben velük.

c) Delfin – A delfin új motívum az ókeresztyén teológiában. Gyökerei visszanyúlnak a hellenisztikus alvilági képzetekhez, ahol a delfinek húzzák a hajót és szállítják a lelkeket a boldogok szigetére, vagy őrzik azt, aki az istenekhez megy áldozni egy távoli szigetre. Jézus delfin-értelemezése, ha igaz, a katakombák teológiájában olyan szerepet tulajdoníthat neki, hogy ő az, aki nemcsak megváltja, hanem el is viszi és biztonságba helyezi az üdvözült lelkeket a paradicsomban, vagy az Atyánál, mert hiszen mondta, hogy „én vagyok az út”, és „senki sem mehet az Atyához, csakis én általam” (Jn 14,2). Ezzel Jézus amolyan ψυχοπομπός–hitben állhatott, ahogy Hermész a görög mitológiában.

2. Konklúziók

Befejezésül mintegy összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a krisztológiai és eszkatologikus hit megvallása a posztapostoli kori ókeresztyén katakombák hitvilágában és gyakorlatában sokrétűen van jelen, és eléggé pluralisztikusan érvényesül.

¹⁹ Vö. Hofius, Otfried: ἀρνιον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannes-apokalypse. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 89. évf. (1998) 3-4. sz., 272-281. p.

²⁰ Peres Imre: Aberkiosz epitáfiuma. In *A tudás pillérei. Tanulmánykötet dr. Erdélyi Margit professzorasszony tiszteletére*. Komárno, 2005, 119-120.; Peres Imre: Néhány legkorábbi görög nyelvű ókeresztyén epitáfium. In: GYÓRI István (szerk.): *Hit és tudomány. Tanulmányok dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzorasszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*. Debrecen-Sárospatak, 2005, 257. p.; Klauck, Hans-Josef: *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Münster, 1982, 294kk.

Főbb vonásai a következők:

1. A katakombák népe elég sok hitformulát, krisztológiai önkifejezést és hitbeli megfogalmazást ismer és használ. Ezek a hitvallási megnyilatkozások többnyire egészen rövidnek, akad közöttük néhány egyszavas kifejezés vagy egyszerű kép, mely Jézus személyének egy-egy vonását domborítja ki.
2. Az epitáf krisztológiai megjelölések eléggé variabilisek, de van olyan eset is, amikor egy egész katakomba folyosó sztereotípiá szerűen ismétli ugyanazokat a formulákat vagy rövidítéseiket. Hinnünk kell, hogy az érintettek számára ez teljes meggyőződésből fakadt, mégha annyiszor egyformán ismétlődött is.
3. A hitvallási témák, tételek vagy szövegek a legtöbb esetben visszavezethetők az Újszövetségre. De vannak motívumok, amelyek inkább a korabeli környezetből eredeztethetőek, mint pl. az Orfeusz- vagy a delfinmotívum. Ez arra vall, hogy a katakombák népe érzékenyen reagált a környezet kihívásaira és olyan hitvallási formákat aktualizált az Újszövetségből, esetleg demitologizálva átvett a környezetéből vagy éppen e környezet hatására újat alkotott, amelyek beszédes és érthető kifejezői lehetnek Krisztus-hitüknek vagy eszkatológiai reménységüknek.
4. Kimutatható azonban az is, hogy bizonyos újszövetségi krisztológiai jellemzők leszűkülnek (pl. a Jó Pásztor), és csak részmotívumok érvényesülnek bennük. Sőt:
5. Egyes bibliai és krisztológiai motívumok teljesen hiányoznak. Meglepő, hogy a katakombák szövegeiből és művészetéből teljesen kiszorult pl. a kanonikus iratokban oly gyakori „Emberfia” (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) krisztológiai megjelölés.²¹ Viszont ez a krisztológiai titulusz az apostoli atyák irataiban is csak kétszer fordul elő (IgnEf 20,2; Barn 12,10) – és pedig Dávid nemzetségéből való test szerinti származásával kapcsolatban, és nem mint eszkatológiai titulusz.²²

²¹ Áttételesen esetleg a mennyei bíró alakjában lehetne őt látni, ha tényleg ezt a szerepet a katakombák teológiájával össze lehet kapcsolni.

²² Az áttekintéshez vö. pl. Goodspeed, Edgar J.: *Index Patristicus*. Leipzig, 1907, vagy Kraft, Heinrich: *Clavis Patrum Apostolicorum*. Darmstadt, 1964 (második kiadás 1998). Barnabás levele (12,10) kimondottan harcol az ellen, hogy Jézus ne emberfiaként, hanem Isten Fiaként legyen tekintve, ami valószínűleg nem tituluszára, hanem testi származására vonatkozik, mégha Dávid fia is.

6. Annak ellenére, hogy a katakombák krisztológiai kép- és hitvilága eléggé gazdag, nem lehet mindent és az egész szótárat egy katakombában vagy egy folyosóján kimeríteni. Ez természetes, hiszen az újszövetség irataiban is, egy-egy iratban nem lehet minden hitvallási formulát és az eszkatológiai reménység gazdagságát együtt találni, hanem minden irat bizonyos jellegű és mennyiségű hitformulát tartalmaz. Sejtéseink szerint ez attól függött, amilyen volt a háttérben levő teológiai iskola „profilja”, ill. milyen környezetben éltek annak tagjai és hogyan konfrontálódtak bizonyos hitbeli kérdésekben, amire reagáltak a hitvallásukban is.

Eszerint finoman meg lehet különböztetni az eszkatológiai megnyilatkozásokat és krisztológiai hitvallásokat a következő kategóriák szerint, aszerint amilyen élel íródtak vagy rajzolódtak: akklamáció, adoráció, pareinézis, misszió vagy apológia gyanánt. Egészen valószínű, hogy használatuk mögött konkrét hitbeli és hitvallási reflexiók húzódhattak meg, amelyeket akkor és ott fontosnak tartottak kifejezni – Isten, önmaguk vagy a pogány környezet felé. Ha meggondoljuk, mindez akkor történik, amikor már tombolt a keresztyénüldözés és még nem lehetett tudni, hogy merre fordul a világ. A katakombák népe azonban nem hallgatott. Szöveges vagy képes hitvallásai ma is bízathatnak, és eligazítást adhatnak mai eszkatológiai reménységünkben, hitvallási gyakorlatunkban, vagy akár keresésünkben is.

A SZABADSÁG TEOLÓGIÁJA¹

Mottó:

„A bárány és a farkas nem értenek egyet a szabadság fogalmának meghatározásában”

(Carl Sandburg, amerikai költő).

A téma profilja rendszeres teológiai ugyan, de ez Barth Károly óta azt jelenti, hogy kijelentés-történeti és üdvtörténeti alapokra kell a témát felépíteni. Ha a Bibliát kinyitjuk, akkor az tűnik elénk, hogy Isten a szabadság Istene, aki egész művét erre építi fel. Az első ige így hangzik: „*Én vagyok az Úr a te Istened, aki kiboztalak téged Egyiptom földjéről a szolgálat házából*”, az utolsó pedig így: „*Íme mindent újjá teszek*”. E két ige ívében, hatalmas feszültségében helyezkedik el a szabadság üzenete. Induljunk ki tehát, az Ószövetség szabadság-gondolatából.

1. A szövetség három korszakának szabadság személete

1.1. Szövetségekötés

Isten lényé a „Vagyok” a szabadság lényegét villantja fel. Isten a létezés mélysége, mely az ember számára, a szabadság megnyerését teszi elérhetővé. Ha a „Leszek” értelmét vizsgáljuk, az még inkább arra mutat, hogy Isten kilép önmagából, és nem az lesz tovább aki volt, hanem az, aki eddig nem volt: magát az emberrel való közösségben, azaz a szövetségben bontja ki. Isten nem marad önmagában, hanem bevonja létébe az embert, leereszkedik hozzá, megfoghatatlan módon életjoghhoz juttatja, önmagát érte megalázza úgy, hogy magát a történelem, az emberi élet részévé teszi, és így az emberi életet a vele való életközösségben nem sejtett szabadságra juttatja el. A szabadság háttérében mindig a szolgátság található, mely a „Sein zum Tode” vagyis a halálra szánt létet jelenti. Izráel népe egy nagyhatalom rabszolgája volt, Egyiptom proletár-rétege, gazdaságilag megaláztott és kizsákmányolt, mely nemcsak az életjavaktól, a lét szabadságától és tágasságától volt megfosztva, hanem szó szerint halálra szánt nép volt, hiszen a Fáraó terve úgy szólt, hogy minden fiú-gyermecket, vagyis Izráel jövőjét a Nílusba kell belefojtani. Isten a halálból hozta ki ezt a népet. Pál apostol azt mondja szép hasonlatával, hogy Izráel a tengerben keresztelkedett meg (1Kor 10,2), azaz a tengerbe, a halálba belemenne jutottak át

¹ Elhangzott az Országos Katechetikai Konferencián Budapesten 2006. szeptember 30-án a Ráday Kollégiumban.

az életre Isten szabadítása révén, és így, ennek a keresztségnek, a tengerből való szabadulásnak az eredménye az volt – ahogy Isten mondta – „*Izráel az én egyszülött fiam*” (2Móz 4,22). Az, aki Isten fia, Isten létének a részese, vagyis a szabadságot, mint az emberi élet legmagasabb lehetőségét érte el. Pál újszövetségi szinten ezt így fogalmazza meg „*Nem a szolgaság lelkét kaptátok a félelemre, hanem a fiúság lelkét*” (Róm 8,15-16). Isten a szolgaság házából hívta ki Izráelt, amikor Egyiptomból kimentette, és a fiúság méltóságába emelte, amikor a szövetség részévé tette. A szabadság ünnepélyes deklarációja az tíz parancsolat első igéje: „*Én vagyok az Úr a te Istened aki kiboztaltak téged Egyiptom földjéről, a szolgálat házából*” (2Móz 20,2). A szabadság azért olyan hatalmas a nép számára, mert mögötte ott áll a szolgaság és a halál. Ebből a háttérből fénylik a szabadság, mint az élet teljességének megnyerése és ígérete. A szabadság tehát nem egy fogalom, hanem történet és tapasztalás, út amely az életre vezet. A szabadságnak ezt a megtapasztalását írja le utolérhetetlen szépséggel, a költészet kellék-tárát felhasználva Dávid a 18. zsoltárban. „*Lenyúlt a magasból és fölvett, a nagy vizekből kibúzótt egem... tágas térre vitt ki engem...*” (Zsolt 18,17.20).

1.2. Babiloni fogság

Az Ószövetségnek van azonban egy másik történeti eseménye, mely az Egyiptomból való szabadulásnak éppen az ellentéte. De ennek ellenére a szabadság hatalmas üzenetét ragyogtatja fel. Ez pedig a babiloni fogság. Egyiptomból kihozta Isten ez ő népét, Babilonba pedig bevitte. Amott a fogságból kiléptek, itt pedig a fogságba beléptek. Ott a halálból megmenekültek, itt a halál szorításába jutottak. A meglepő azonban az, hogy ennél az eseménynél mégis megszólal a szabadság hatalmas himnusz, mely hirdeti azt, hogy kicsoda az Isten és hogy a szabadság elszakíthatatlanul hozzá tartozik létmódjához. Hogyan szólal meg ez? Isten Jeremiáson keresztül üzenetet küld a népnek, amely így szól: „*Ezt mondja az Úr: Majd, ha eltelik a babiloni 70 esztendő, akkor gondom lesz rátok, és valóra váltom ezt a jó szót, hogy visszahozlak benneteket erre a helyre. Mert csak én tudom, mi a tervem veletek – így szól az Úr -, békességet és nem romlást tervezek, és reményteljes jövőt adok nektek*” (Jer 29,10-11). A szabadságnak ez a felséges üzenete eléri a fogságban lévő népet, mert Isten tudja, hogy szabadság nélkül nem lehet élni. Bár ez a jövőbe mutat, a távlata egyenesen 70 év, de ez a jelen minden napját is beragyogja, békét, azaz beteljesült gazdag életet tervez az Úr. De, hogy a szabadságnak ez az üzenete még erősebb legyen, vagyis az isteni megbocsátásra épüljön fel, megszólal újra Jeremiás, és hirdeti, hogy a szövetség, melyben a szabadság a nép számára egykor olyan diadalmasan jelent meg ahogyan láttuk, Isten oldaláról nem tört össze a fogsággal. Isten megbocsát, és a szövetségnek meg fog jelenni egy új, gazdagabb értelme, új isteni formája, melyet Jeremiás, Krisztus előtt 500 évvel már új szövetségnek mond, mely az előzőt mindenképpen felülmúlja (Jer 31,31-34). A szabadságot nemhogy megvonná Isten a néptől, hanem a szabad-

sággal kíséri el a fogság keserű útjaira. Létüket ezzel körülveszi, szabadság utáni szomjúságukat már a fogság kezdetén eloltja, mert a jövőnek egy még nagyszerűbb távlatát villanja fel. Újat és nagyobbat készít az Isten, mint ami eddig az övéké volt. Amikor pedig Ezékiel látása szerint már minden remény elfogyott, Izráel belsőleg olyan lett, mint a megszáradt csont, mely az élet megvalósulásának a lehetőségét is kizártta teszi, amikor a halál már lelküket érte el, akkor az az Isten, aki a szabadságot nem hagyja porba hullani, Ezékielt nagy látomáshoz juttatja el, mely az Ószövetség egyik leghatalmasabb isteni víziója. A csontok megelevenedésének látásával, mely tulajdonképpen a feltámadás Isteni művének lehetőségét, mint a szabadság egyetlen útját szólaltatja meg: *„Akkor ezt mondta nekem: Emberfia! Ez a sok csont Izráel háza, amely most ezt mondja, elszáradtak a csontjaink és elveszett a reménységünk, végünk van. Azért prófétájl, és ezt mondd nekik: Így szól az én Úr az Úr: Én felnyitom sírjaitokat és kibozlak sírjaitokból, én népem, és beriszlek benneteket Izráel földjére. Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor felnyitom sírjaitokat és kibozlak sírjaitokból én népem! Lelkemet adom belétek, életre keltek, és letelepítelek benneteket a saját földetekben. Akkor megtudjátok, hogy én az Úr meg is teszem amit megmondtam – így szól az Úr”* (Ez 37, 11-14). A szabadság Istene újra győz a halál felett, és a jövő újra nyitott lesz, mert a szabadság ismét föltáruul és mind a két nagy üzenetben ez a központ: „én vagyok az Úr”. Az Úr a szabadságot adja, amikor Egyiptomból kiszabadít, és a szabadságot nyitja meg, amikor Babilon kapui föltáruulnak. De itt már a Lélek ajándékozásának ígérete is jelen van, mely az isteni életet, a feltámadást hozza és megnyitja. A szabadsághoz tartozik – az Egyiptomból való szabadulásnál már láttuk – a fiúság, és most a Babilonból való szabadulásnál maga a Lélek. Ez a látomás csodálatos kép, mely a szabadság egyik leghatalmasabb képe az Ószövetségben, de magában a teljes Bibliában is. A szabadság a halálból való szabadulás és a feltámadás átélése a Szentlélek erejében. Itt sem fogalomról van szó csupán, hanem a létezés nem sejtett isteni lehetőségeinek a feltáruulásáról. Ebbe bemenni nem más mint a szabadságot birtokba venni.

1.3. A Makkabeusok kora

A Makkabeusok harcának egyik nagy ajándéka Dániel próféta könyve. Ezek a harcok Izráelben sokak életét követelték. De vajon van-e értelme ennek, van-e ennek a harcnak távlata és jövője? Ott van-e az Istentől adott szabadság, aminek alapján bátran lehet ezt a hatalmas, Izráel erejét messze felülhaladó szabadságharcot megvívni. Más szóval: ott van-e emögött az Isten igenlése és bátorítása, és ami a legfontosabb, fog-e válaszolni Isten a maga hűségével és jutalmával erre az életodaadásra. Hiszen Izráelben ez a háttér, ez az Istentől megnyitott szabadság és jövő volt az, amely minden harcuknak és küzdelmüknek értelmet adott. Ha Isten adott indítást bármilyen harcra, ez jelentette azt a szabadságot, aminek alapján volt értelme küzdeni, hiszen ennek jutalma lesz, ezt Isten meg fogja koro-

názni és saját művébe be fogja vonni. A Makkabeusok korában a hűségek és az igazak kezdték el ezt a harcot, de az a kérdés, hogy az ő igazságuk ki fog-e derülni, és Istentől megkapják-e azt az elismerést, és jutalmat, mely őket azoktól a hűtlenektől megkülönbözteti, akik eladták magukat a szeleukida királynak. Ennek a belső szabadságnak az elnyerésére van szükség, hogy jövőjükért harcolni tudjanak.

A teodicea gondolata Izráelben igen nagy súlyt kap. A teodicea azt jelentette, hogy a vallás és az élet megfelel egymásnak. Isten igazságának érvényesülni kell az életben, itt kell megkapni a földön a jutalmat és a felmagasztalást, mert Izráel hite szerint a halál után a létnek nincs folytatása. Ott már nem lehet várni Istentől semmit. Jób életében is ez a probléma: hogyan kapja meg Istentől azt az igazságát kifejező pecsétet, amelyet barátai tőle megtagadtak, vagyis azt, hogy ő igaz ember, és szenvedése nem gonoszságának a következménye. Jób úgy érzi, hogy sorsához és szenvedéséhez a szabadságot csak ez a hit adhatja meg, és Jób könyvének híres versében a 19,25-ben ezt vallja meg, hogy Isten az ő igazságát majd előhozza, és a rajta lévő testi és lelki terhet, vagyis testén a fekélyeket, lelkében az ítélet vádját ő fogja levenni, vagy életében, vagy életén túl. Erre a szabadságra nélkülözhetetlenül szüksége van, így mindent tud vállalni, ha abban a bizonyosságban él, hogy Isten az ő igazságát előhozza és sorsának mélységéből őt kiváltja. Ezért szól diadalmasan a vallomása: „*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll*”.

Hasonló a helyzet IV. Antiochus Epiphanes korában, amikor sokan életükkel fizettek hithűségükért. Ennek a kornak hívőit és harcosait is ez az egy kérdés gyötörte: hogyan fog kiderülni, hogy kik voltak az igazak és a hamisak Izráelen belül? Hogyan fog Isten igazsága felragyogni az igazakon és ítélete hogyan fogja utolérni az őket kínozók, meg azokat, akik hitüket elárulták? Nyilvánvaló, hogy ebben az életben már ez nem derülhet ki. És ekkor szólal meg Dániel próféciája a feltámadásról. Itt nem a halál utáni élet kérdései, esetleg antropológiai összefüggései állnak a középpontban, hanem csak egyetlen igazság ragyog fel: Isten a halál felett is Úr, és a halál után is, majd a feltámadásban diadalmaskodni fog az ő igazsága, ítélete pedig eléri a gonoszokat. Ez a szabadság nélkülözhetetlen kérdés: van-e értelme az élet-halál harcnak, halálig elmenő hűségnek! Ha harcolnak a háttérben ott van ez a szabadság, hogy Isten biztosítja őket a vele való közösségről, a nekik járó jutalomról, akkor ebben a szabadságban lehet élni és meghalni. A Dániel 12-ben megszólaló feltámadás gondolata tehát teljes egészében, a szabadság kérdése. Ha a halál is legyőzetik és lesz feltámadás, akkor az élet, a küzdelem ebben a szabadságban már most győzelemhez jut. Legpregnansabban ez a 2Makk 7. fejezetében mutatkozik meg, ahol a szeleukida király egy anyának 7 fiát kínoztatja halálra. A 7. rész 14. verse fogalmazza meg azt a reménységet, mely szabadságharcuknak és egész küzdelmüknek a belső szabadságát emeli magasra, mely egész Izráelt élteti ebben a drámai korban: „*Vigasztaló nekünk emberkéz által veszni el, ha belekapaszkodhatunk abba az Isten adta reménységbe, hogy*

feltámaszt minket: Ám a te számodra nincs feltámadás az életre” mondja az anya az Uralkodóhoz beszélve, és fiait az élet odaadásra bátorítva.

Isten a szabadság Istene, a halottakat is megeleveníti, hogy az embernek az életben szabadságot adjon a hit harcának megharcolására, mert ez a hit, az életen túl is jutalmat kap. A szabadság a halál legyőzésében nyílik meg, vagyis a feltámadás adja az élet, a jelen nagy szabadságát. Így jut az ember a létezés tágasabb, magasabb szintjére, melyben a jelen életet és a megígért jövőt birtokba veszi. Így lehet az ember hűséges az életben, mert hűséges maga az Isten, aki nem hagyja övéit, hogy életük és harcuk a hiábavalóságba hulljon (1Kor 15,58). Ez bátorságot ad az életre és a küzdelemre. A szabadság melyet Isten ad, azt jelenti, hogy Isten a harcok, valódi értékekért küzdő ember oldalán áll. Van tehát jutalma és értelme az életnek és benne ennek a küzdelemnek. Izráel történetének mindhárom korszaka ezt az igazságot emeli magasba. Szabadság ott van, ahol a fogságból a halálba szabadulás nyílik, ahol Isten legyőzi az emberi lélekben a halált, majd feltámadásával az élet harcának értelmet ad.

2. A szabadság újszövetségi olvasata

A szabadság amint láttuk nem csupán fogalom, hanem elsősorban történet, esemény, valaminek az átélése és megtapasztalása. Ezért az Újszövetségben is nem annyira a szabadság fogalmát keressük, hanem azt az eseményt, mely a szabadság átéléséhez vezet. Ez ott nyílik ki, amikor Jézus így szól: „*Kövess engem*”. Két történetet vizsgálunk meg, bár igazában véve csak egyet, mely a szabadság átélésének útját, nagyszerű élményét mutatja be. Ez az alaptörténet a Péter csodálatos halfogása Lk 5,1-11 versében van megírva, úgy, mint amely Lukács remekbe szabott alkotása a nagy betűvel írható Szabadságról.

Mélységes szomorúsággal kezdődik ez a történet arról, hogy a háló üres és az egész éjszakai munka hiábavaló. Éppen az a szabadság hiányzik, mely az élet és a munka nagyszerű távlata lehetne. Ezt a szomorúságot így lehet megfogalmazni, megjelenik a Semmi. Nagy betűvel kell írni, mert nemcsak a háló üres, hanem maga az élet is. Ahol nincs az embernek szabadsága, ott az ember fél magától a létezésétől, mert a Semmi az élet távlatától foszt meg. Ezt az ürességet sokan próbálták már megfogalmazni a költészet és az irodalom eszközeivel. Gondoljunk Ady soraira: „Batyum a leg-súlyosabb nincsen, / utam a nagy Nihill a Semmi. / A sorsom menni, menni..” (Álmom az Isten). Ezt fogalmazta meg Bertold Brecht aforizmájában: „Én bevallom már nem remélek, vakok megoldásról beszélnek, én látok, a tévedéseim elkoptak, leülünk majd nagy útitársunk a Semmi előtt”. Ahol az élet beszűkült és szolgálai formát ölt, ott az ember a Semmi rabjaként éli át a létezést, mely szinte a halál. Ha nincs szabadság, akkor minden hiábavaló, akkor a Prédikátornak van igaza, amikor így szól: „*Ami volt ugyanaz ami ezután is lesz, és ami történt ugyanaz ami ezután is történik és nincs semmi új dolog a nap alatt*” (Préd 1, 9). Ahol nincs szabadság, ott az

ember azzal az életérzéssel küzd, mely elviselhetetlen, mely ellen csak lázadni lehet. Az ember átéli azt, amit Hemingway *Az öreg halász és a tenger* című alkotásában olyan mesterien megfogalmaz: a nagy halból csak a csontváz maradt. Életének legnagyobb fogása ez a teljes csőd.

De, Jézus éppen ezzel a Semmivel ütközik meg. Mert a szabadság, megütközés a Semmivel. Jézus nem egyezik bele az ember ürességébe és céltalanságába, az élet rezignáltságába, a történelem szélmalom-harcába, reménytelenségébe és kudarcába. Jézus egész léte, küzdelem ezzel az élethiánnyal, az értelmetlen lét gondolatával, egyúttal a történelmi lét bezárttságával és szolgaságával. A megtelt háló azt az életgazdaságot fejezi ki, mely a szabadság tartalma. Ez Jézus egész küldetésének az értelme: „*Azért jöttem, hogy életük legyen és bővelkedjenek*” (Jn 10,10). Ezt akarja nyújtani Péternek, amikor szava elhangzik: „*Kövess engem!*”. Ez az egész történet nagy üzenete. A szabadság az, hogy a semmiből megnyílik az út a teljességre. Novalis írja: „Az emberi lét kunyhóhoz hasonlít, de a kunyhó falán egy ajtó van, mely katedrálisba vezet. Sokszor azonban az ember egész életén át tapogatja a falat, de az ajtót nem találja” - fűzi hozzá az író. A történet mutatja, hogy Jézus az ajtó, aki a létezés, a történelem rejtett titkát feltárja, vagyis az élet nem sejtett és nem várt lehetőségét megnyitja. Mert az emberi élet csak ember feletti eszközökkel érhető el, és nyerhető meg, ennek megnyílása, a szabadság feltárulása. Teilhard de Chardin szépen fogalmazza meg: „az emberi élet értelmét és szépségét az adja, hogy magunknál valami nagyobbra tegyük az életünket” és ebben a nagyobban benne van az élet, a boldogság, az egyén és a haza, a holnap és a világ, a tudomány és a hit a maga ezer lehetőségével. A szabadság nem más, mint ennek a nagyobbnak a megtalálása. Péter ezt a szabadságot kapta, és ezért volt képes, eddigi világát, létformáját otthagyni egy olyan világért, mely Jézusban jelent meg, mely magának Isten országának a feltárulása. A Semmit, mely az ember létet szorongatja, és a hálót, mellyel egész éjszaka küzdött, felváltja a Minden. Isten országa olyan, mint a szántóföldben elrejtett kincs, melyet az ember ha megtalál és örömeiben elmegy, eladja mindenét, hogy ezt a szántóföldet megvegye. A szabadság abban van, hogy azért amit megtalált, mindent odaad örömeiben, azaz mindent kockáztat. A szabadság abban van, hogy az ember most már kinyújtja a kezét az élet utána, a teljesség után. Elhagyja, azt, hogy: semmi és keresi azt, hogy: teljesség. Most már mer küzdeni és harcolni, mert ezt jelenti a megnyert szabadság. Ez a nagyszerű távlat ebben a mondatban szólal meg: „*mostantól fogva emberhalász leszel!*”. Nem kisstíliú élet, ami rá vár, mert a halázzat most áttevődik egy magasabb világ összefüggésére: embereket fogni, az embert magát a mélyből kivenni és átalakítani, a szolgaságból a szabadságba, az élet teljességébe juttatni. Ez a távlat az a szabadság, mely a Péter lelkét foglyul ejti, és vállalja Jézus merész szavát: „*Kövess engem!*”

Van ehhez egy negatív példa, amelyet csak ellenpontként érintünk, és ez a gazdag ifjú története. Jézusnál keresi az örök életet, és Jézus először a törvény követését ajánlja neki. De az ifjú ezt már ismeri, és nem hozott az

életébe semmi változást, átalakulást, az égi világ megnyerésének az élményét. Ekkor Jézus érthetetlen szeretetével mintegy magát megnyitva előtte, bevezeti a titokba: Hagyd ott minden javadat, oszd szét a szegényeknek, és jer, kövess engem a keresztet is felvéve. Jézus olyan ajánlatot ad neki, mely csak egyszer adatik az életben. Ez az a szabadság, amelyet megnyit előtte, ez az örök életnek a távlata, melyben megtalálhatja most, amit keresett, ami lelkének szomjúsága mögött van. De ez a szabadság olyan, amelynek áldozata és kockázata is van. Adj oda érte mindent, add fel magadat, vállald követésemet a vele járó küzdelemmel. Ő azonban erre nemet mond. Eddig nem tud elmenni. Jézus megjegyzi: A gazdagok számára ez az út nem járható. Ez ugyanis a biztosított, a már elért világ feladásával jár. A szabadságot megtalálni annyi, mint önmagamban kiépített világomról lemondani Jézusért. Mindent kárnak és szemétnak kell vallani azért, hogy a megnyílt új világba beléphessünk. A szabadságnak tehát ára van, a régi megtagadását jelenti, elfordulást attól, ami eddig az élet központja volt, hogy Jézusban új központot kapjon. Ez nehéz út. Ki képes erre? Ki fog üdvözülni? Teszik fel a tanítványok a kérdést, látva a gazdag ifjú távozását. Csak az, akiket a szabadság látomása lenyűgöz, és erre ráteszik életüket, akiket Jézus maga segít át a döntésen. Ez nem a vallásosok útja, ez nem valami arany középút, hanem ez szenvedélyt jelent, megragadottságot és áldozatot. Életodaadással jár a szabadság: „*Aki meg akarja tartani az életét elveszti azt, és aki elveszti megtalálja azt*”.

3. A szabadság teológiája, mint a teológia szabadsága

Ez a megállapítás nemcsak a dialektika játéka, hanem kulcs a szabadság teológiájának megértéséhez. Induljunk ki Jézus különös megállapításából. Amikor az Isten országa hét példázatát elmondja, és a tanítványok számára a követendő utat megmutatja így szól: „*Tehát minden írástudó, aki tanítványává lett a mennyek országának, hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és őt hoz elő éléskamrájából*” (Mt 13,52). Itt az a meglepő, hogy Jézus a törvény új értelmezését, amelyet ő elmondott, első helyre teszi, és csak utána jöhet az ó, vagyis a régi értelmezés. Jézus úgy látja, hogy az újban nyílik ki az ó, ha tehát mind a kettőt meg akarjuk tartani, akkor az újból kell kiindulni. A különös az, hogy a bibliafordítás során 400 éven át ezt fordítva olvastuk: Ót és Újat. Csak az új bibliafordítás fedte fel a tévedést, és mutatta meg a jézusi értelmet, mely a két szó felcserélésében van. Ez a jézusi üzenet egyúttal a teológia szabadságára is rámutat, és a szabadság teológiájának éppen az az alapja, hogy meri vállalni az újat és nem köti le magát a régihez, a hagyományoshoz, az Óhoz. A szabadság teológiája tehát szenvedélyt és tüzet jelent, az újnak a vállalását, és emellett a halálig való elkötelezést. Ezt élte át Jeremiás, amikor az Úr igéje csak gyalázatot és gúnyt szerzett neki, és elhatározta, hogy többé ezt az üzenetet nem vállalja. Nem szól az Úr nevében. Ám vallomását így folytatja: „*De perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba rekesztve. Erőlködöm, hogy magamba tartsam, de nincs*

rajta hatalmam” (Jer 20,9). Jézus hasonlóképpen szól: „*Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre és mennyire szeretném, ha már lángolna. Keresztséggel kell azonban még megkereszteltetnem, és mennyire szorongok, míg ez végbe nem megy*” (Lk 12,49-50). Jézus a teológia szabadságát ennek az új üzenetnek, vagyis Isten országa eljövételének meghirdetésében látta, és erre odaszentelte életét, vállalta a halált, hogy ennek nyomán az égből hozott tűz az egész földre eláradjon. Vállalta az újat és tudta, hogy ez csakis életodaadásából születik meg, de ez fogja majd az embert átalakítani, a földet, a világot megújítani.

Pál apostol is ennek a teológiának a szenvedélyes hirdetője volt. Amikor Krisztus megragadta, kárnak és szemétnak ítélte mindent. A régi törvényt, mely eddig életét, elméjét, szívét lekötötte, páratlan bátorsággal nevezte olyannak, melyet el kell dobni, hogy az új előtt akadály ne legyen. A megváltás teológiájában, melyet megfogalmaz, az új olyan mértékig fölötte van a réginél, hogy bátran ezt vallja: Nincs megfelelés a régi Ádám és az új Ádám között. Nem az történik, hogy amilyen mértékben vétkezett a régi Ádám, olyan mértékig igazítja ki Isten a csorbát, és állítja vissza a régi állapotokat. Sokkal inkább Isten a megváltásban, nem renovál, azaz a régit újítja meg, hanem megteremti azt az újat, melyben nem egyszerűen a régi megy át egy kis javításon, hanem egy soha nem volt új születik. Az első szint a lelki, a második szint a szellemi. „*Az első ember, Ádám, élőlényé lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Léleké*” (1Kor 15,45). Vagyis az ember a teremtésben élő lélek lett, azaz psziché, míg a második Ádám pneuma, azaz isteni szellem által teremtett, új létvalóságot hordozó személy, akinek az élete már az Isten életének része. Az ember, aki eddig földi teremtmény volt, most égi életvalóságot kap, azaz Lelket, isteni életet, Krisztushoz való hasonlóságot. A szabadság teológiája a teológiának abban a szabadságában van, hogy Istentől újakat tanul. „*Ezért, ha valaki Krisztusban van új teremtés az: a régi elmúlt, és íme új jött létre*” (2Kor 5,17). Ez a vers is századokon át mostoha sorsra jutott, mert a régi fordítás így szól: „*Íme újjá lett minden*”. A bibliafordítás során az egyik bibliafordító felkiáltott: Hiszen itt nem az van, hogy a régi megújul, hanem az, hogy új jön létre. Ez a szabadság teológiája, hogy vállalja az újat, vagyis a teológia szabad, hogy régi önmagától eloldódjon. A bibliafordítás során ez abban mutatkozott meg, hogy az említett helyeken, a hagyományos fordítást elhagyva a megtalált újat merete vállalni.

Mi következik ebből? Az újat vállalni kell, nemcsak a teológiában, de a történelemben is. Vagyis Isten művét felismerni és ezt bátran megfogalmazni. A teológia 1956-ban nem vizsgázott jól. A történelmi újnak a befogadására, mely már itt dörömbölt, nem volt alkalmas. Bár az új folyóiratban a „Reformációban” melynek csak egy száma jelent meg, Molnár Miklós szépen ír arról, hogy az új bort új tömlőkbe kell tölteni, de ezt akkor még nem tudtuk felfogni. Még a pikkely nem hullott le a szemünkről, amint ez az emmausi tanítványokkal is történt. Még nem értettük meg a próféciaát, melyet Jeremiás mondott: „*Mert eljön az idő, amikor megbüntetem*

Babilont bálványai miatt...Ujjongani fog a föld Babilon bukásán...” (Jer 51,47-48). Ezt a mondatot ugyanaz a Jeremiás mondja, aki előzőleg Babilon és királya előtti meghajlást hirdette Isten akarataként. De később volt bátorsága a szabadság teológiájának alapján a teológia szabadságára, azaz üzenetét módosította. De, nemcsak Jeremiást nem értettük meg, hanem Ézsaiás mondását sem: „*Jönni fog az én szolgám, Kyros, és a fogoly népeket szabadon bocsátja*” (Ézs 45). Nem volt történelmi látásunk és a megindult forradalomban inkább csak az egyház életének tágasságát, nagyobb szabadságát kerestük, melyet régen nélkülöztünk már. De a történelemnek azt az új fordulatát, amelyben Isten most olyan újat cselekszik, hogy a világtörténelemnek új korszakát fogja elhozni, még nem értettük. Nem láttuk elég világosan, hogy abban az életodaadásban és áldozat vállalásban, mely a forradalomban megnyilvánult több is volt, mint történelmi jelenség: magasabb rendű és történetfeletti áldozatról volt szó. Pedig előttünk volt a példa: Bonhoeffer 1945 április 9-én vállalta a halált, azért a bátor kiállásért, melyben Hitler ellen fellázadt, és a jövőt Hitler és Birodalma bukásában látta. Ez ugyan politikai döntés volt, de a szabadság teológiájából következett. Élete feláldozásával, szinte életét váltotta meg az elmúlástól, és teológiai szemléletét attól, hogy a múltba vesszen el. Halála által lett teológiája kimeríthetetlen forrása a szabadság teológiájának. De vajon annak az életodaadásának, mely Nagy Imre miniszterelnök mártír sorsában végbe ment, nem hasonló döntésnek voltunk a tanúi? Nem mentette meg ez az odaadás, magát az életét, hogy az a látás, amit hirdetett, élete odaadásával kapja meg az igazság pecsétjét és nyerjen majd beteljesedést. Mert ez egy magasabb célért, az igazság felismeréséért és egy nép jövőjéért történt. E nélkül a bálvány nem hullott volna a porba. Példája azt mutatta, hogy a gonoszt legyőzni csak életünk árán lehet, és Isten az áldozatot sokszor elfogadja. A forradalom is ezt példázta élénk. De ekkor még a szemünk nem volt elég világos arra, hogy ezt lássuk.

Pedig a szabadság teológiája a történelemben hozott hősi áldozatok igazi megértését nem nélkülözheti. Gondoljunk például Hunyadi Jánosnak 1456-ban Nándorfehérvár megvédésében elért győzelmére, mely az egész keresztény Európát 70 évre mentette meg a török támadásától. Hunyadi győzelme a történelemben a kereszténységért és a magyarságért egyszerre történt. Ezeknek meglátását mint Isten művét nem kell a liberális teológia számlájára írni, mintha ezzel a hitvallásos teológiát elhagynánk. Ez inkább a bibliai látások tágasabb értelmét jelenti, kiterjesztve azokat a történelemre és a népekre, magyar népünk életére is. Ezt Jézus mindig megtette, mikor az üdvöt közlő teológiai üzenetében, a kairos felismerésébe bekapcsolta Izrael életét, történetét, a népek életét és a világ sorsát. Ezeknek igazsága sokszor csak jóval később mutatkozott meg. Kiderült, hogy Jézus a maga üzenetében azt is megmondta, hogy a kegyelem elfogadása népének történelmi szabadságára lehet, vagy fordítva, üzenetének elutasítása történelmi létének elvesztését jelenti.

Jézusnak ez a követése a teológia szabadsága. Nem véletlen az, hogy a magyar reformátorok teológiájában újra meg újra Izráelnek a megszabadítása volt a példa. Ez a teológia a magyar nép történelmi szabadságát és a magyar nép sorsát az ószövetségi nép sorsával kapcsolta össze, vagyis azzal a szabadsággal mérte össze, melyet Izráel kapott szabadítása során. Ezt a tényt hangoztatja többször Nemeskürthy István is könyveiben. Ezt fogalmazza meg József Attila klasszikus szépséggel: „Ahol a szabadság a rend, mindig érzem a végtelent”.

Érdemes kitérni egy pillanatra Kálvinnak a szabadságról vallott gondolataira. Kálvin eszkatologikus szemléletében a kor apokaliptikus képzetével szemben a történelmet nyitottnak látta, melyben az Isten ellenes erőkkel szembeni lázadás lehetőséget kapott. A török megszállók elleni harc, és végül országunk területéről való kiűzetésük nem jött volna létre Kálvin szabadság-értelmezése nélkül. Ez a teológia bátorságot adott erre a felszabadító harcra. Kálvin szerint Isten szabadságot adó kegyelmével ez teljes egységben van. De ezt a történelem szemléletet képviselte Bocskai, Bethlen és a Rákócziak is mind a későbbiek során.

Mit kell tehát megállapítanunk? A szabadság teológiájának üzenete azt hangoztatja, hogy a szabadság Isten művének eszkatologikus ajándéka, vagyis az üdvösség, az ember megváltása. De, mivel a szabadság Isten lényétől elválaszthatatlan, ott, ahol a szabadsággal mint a történelemnek és az emberi életnek Istentől jövő ajándékával találkozunk, ahol Isten ezért szinte közvetlenül belenyúl a történelembe, hogy az elnyomott és a megalázott embernek, népnek és világnak szabadságot nyújtson, ott nem szabad vonakodni, annak felismerésétől, hogy Isten járt előttünk. A szabadság teológiáját megértve, a teológia szabadságából következik Istennek felismerése, ajándékaiban, történelmi jelenségekben, melyet prófétai üzenetében saját munkájának minősít. Üdvözítő jelleg nélkül! A szabadság teológiája adja a teológia szabadságát ilyen összefüggéseknek a meglátására. Ehhez azonban mindig szükség van a lelkek megkülönböztetésének ajándékára is, vagyis a Szentlélekre, hogy a szabadságnak teológiai üzenete, az üdvösség és a szabadság történelmi megjelenése, mint Isten ajándéka a történelmi létre nézve világosan szétválasztható és megkülönböztethető legyen. Egyedül az üdvösségre adott jelzéseit és kijelentéseit az isteni üdvömműnek, olyat mint, a „Golgota” és „Feltámadás” soha nem szabad átvinni a magyar nép és a népek történetének egy-egy fordulata jelzésére. Itt nagy szükség van az alázatra, mely a Krisztus művének történelmi és szellemi szinten megjelent szabadságát, mint egyetlen helyezi a középpontba, és mellé nem tesz semmit, azaz nem akarja kiegészíteni, vagy összekapcsolni a történelem egy-egy jelenségével.

4. Az eljövendő világ a szabadság teljessége

Amikor Jézus elhívja Pétert, és az mindenét hátrahagyva és odaadva követi Jézust, a gazdag ifjúval történt eset után egyszer csak azt kérdezi Jézus-

tól: „*Mi elhagytunk mindent és követtünk téged, mi lesz hát a jutalmunk?*” Jézus egészen különös módon nem mondja azt, hogy a jutalom maga, hogy engem követtek. Pedig valóban ez az igazság. Jézus azonban meghökkenőtő módon így válaszol: „... *mindenki, aki elhagyta házáat, vagy testvéreit, apját, vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevéért, a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet*” (Mt 19, 27. 29.) Vagyis Jézus a szabadság alapján áll, és követőit tágas térre vezet, ahol az élet általa elhozott, emberileg nem sejtett végtelen gazdagsága nyílik ki. A szabadsághoz hozzá tartozik, szükség van teljességre, jutalomra, Isten ajándékainak még nagyobb átélésére. Ő azért jött, hogy életünk legyen és bővelkedjünk. A szabadság az, hogy „*amiket szem nem látott, fül nem hallott, és embernek szíve soha meg nem sejtett azokat készítette Isten az őt szeretőknak*” (1Kor 2,9). A szabadság mindig azt jelenti: van tovább, és Jézus mindig ezt mutatja meg követőinek. A szabadság azt jelenti: örököljük az Istent, örökösársai vagyunk Krisztusnak, ránk vár Istennek az a be nem látható és fel nem mérhető ajándéka, ami mindig meglepetést jelent, mely minden elhívás mögött ott áll, és az egész megváltás éltető motorja. Pál azt mondja: nem vagytok szolgák többé, nem kell félnetek, mert a fiak egyúttal örökösök Isten be nem látható gazdagságában. Eltűnik tehát a félelem, melyben félni kellene életünket, attól, hogy lesz-e érte jutalom, vagy sem, sőt a szabadság, amely kinyílik beláthatatlan, és végtelen távlatba vezet. „*Minden a tiétek – mondja Pál –, akár élet, akár halál, akár jelen, akár jövő, ti pedig Krisztuséi, Krisztus pedig Istené*” (1Kor 3, 21-23). Isten mindig adni akar, és aki belép Isten világába, az azt a szabadságot éli át, melyben az ember nem tudja fel sem mérni, mert nincs hozzá léptéke azt, aki az Isten, és amit ő még tartogat nekünk. Pál azt írja az Efezusi levélben: „*adja meg nektek Isten, hogy fel tudjátok fogni, hogy mi a kegyelem szélessége, hosszúsága, magassága és mélysége*” (Ef 4,18) majd így folytatja: „*hogy így beteljesedjete Istennek teljességével, Krisztusnak minden ismeretet felülhaladó szeretetével.*” Olyan szójáték van itt, ami lefordíthatatlan. Megismerni Krisztusnak azt a szeretetét, amely felülhalad minden ismeretet. Van tehát teljesség, melyet az ismeret nem tud már be sem fogadni, és Pál mégis ennek a megismerésére hív. Vagyis Pál tud valami többről, ami a jelent messze felülhaladja. Azt írja: „*Mert a mi pillanatnyi könnyű szenvedésünk minden mértéket meghaladó örök dicsőséget szerez nekünk*” (2Kor 4,17). A szabadság itt lesz igazán szabadság, ahol az ember Isten dicsóságában részesedik (Róm 5,2), mert ennél többet ember el nem képzelhet, sem nem kaphat. Itt beteljesedik és végéhez ér a szabadság. János a Jelenések könyvében hasonlóan fogalmazza meg ezt: „*És láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt, és a tenger sincs többé. És a szent várost, az új Jeruzsálemet is láttam, amint alászáll a mennyből az Istentől felkészítve, mint egy menyasszony, aki férje számára van felkészítve. Hallottam, hogy egy hatalmas hang szól a trónus felől: „Íme az Isten sátora, az emberekkel van, és ő velük fog lakni, ők pedig népei lesznek, és maga az Isten lesz velük; és letöröl minden könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom sem lesz többé, mert az első elmúltak. A trónuson ülő ezt mondta: „Íme újjá teremtek mindent”. És így*

szólt: „Írd meg, mert ezek az ígék megbízhatóak és igazak!” És ezt mondta nekem: „Megtörtént! Én vagyok az Alfa és az Omega, a kezdet és a vég. Én adok majd a szomjazónak az élet vizének forrásából ingyen. Aki győz, örökölni fogja mindezt, és Istene lesznek annak, az pedig fiam lesz.” (Jel 21, 1-7).

Ezek után kérdezzük meg, hogy mit jelent ennek a hatalmas reménységnek a jelenléte itt e földön, a szabadság teológiai üzenetére nézve. Láttuk, hogy a szabadság az örök létre tekint, ahol Isten élete és dicsősége, vagyis a létezés teljessége a mienk. Ezt így fejezi ki az olvasott szakasz: „Én adok a szomjazónak, az élet vizének forrásából ingyen.” Életszomjunk be fog tehát teljesedni, úgyhogy nem marad semmi hiány, mely még betöltésre várna, mienk lesz az a szabadság, mely Jézusban föltárult, és a létezés teljességét nyitotta meg. A szabadság üzenetének igazságát ennek megvalósulása adja, melyben nincs többé nyomorúság, bűn, betegség és fájdalom, szűkség és szomjúság.

Miért van erre szükség, hogy ezt már most hirdessük, és mi ennek a gyakorlati haszna és értéke? Ez az eszkatológiai látás, (így nevezzük a teológia nyelvén) a jelenben ezt hirdeti: Isten Lelke megragadja az embert, és önmagánál is nagyobb életcélok szolgálatába állítja. Ezek a célok és ezek az ígéretek az emberi életet állandóan frissen tartják. Az ember nem állhat meg életének egy pontján, saját erőtlenségeibe és kudarcaiba belegubancolódva, valamiféle leszázalékolt, takaréklángot élő életet élve (ahogyan Sartre ajánlja: tartsd életedet takaréklángon), mert a lélek vezet és hajt tovább, Isten ígéreteinek és ajándékainak a megragadására készítetve. Az eljövendő világ fényeinek és ígéreteinek a vonzásában élve, az ember szabadságot kap arra, hogy merjen élni önmagát nem féltve, a kudarcoktól, kockázatoktól sem félve. A majdnem halálra kövezett Pál felkél, és ő vigasztalja a többieket így: „...maradjanak meg a hitben, mivel sok nyomorúságon át kell bemennünk az Isten országába” (ApCsel 14,22). El tudja felejtetni azt, amik háta mögött vannak, mert nagyobb reménység van előtte, aminek a megragadására tör (Fil 3, 12-14). Majd a feltámadás erejére hivatkozva azt mondja: „Mindenütt szorongatnak minket, de nem szorítanak be, kétségkedünk, de nem esünk kétségbe; üldözöttek vagyunk, de nem elbagyottak, letipornak, de nem pusztulunk el” (2Kor 4,8). Ilyen erővel való telítettséget, ilyen küzdőképességet, ilyen célratörést, ilyen belső szellemi igényességet, ilyen mindenek felett és mindenek ellenére való győzelmes életet jelent az eszkatológiai látás az embernek (Róm 8, 37-39). Ez a szabadság etikai értelme és motiváltsága. Ez olyan üzenet, mely nem idegen korunk embe-rétől, sőt az életet kereső ember számára nélkülözhetetlen. Mert ez a szabadság, mely az eszkatológiai üzenetben van, az eget és a földet egyszerre nyitja meg az ember előtt. Van élet, melyet meg lehet ragadni, van jövendő, melyet lehet várni, van feltámadás, mely ennek az életnek az értékét megadja, hiszen most már semmi sem hiábavaló. Ilyen nélkülözhetetlen tehát a szabadságnak a távlata, vagyis az örök életnek a reménysége. Valóban igaz, amit Pál mond: „Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél szánalomra méltóbbak vagyunk” (1Kor15,19).

FARKAS ANDRÁS: „AZ ZSIDÓ ÉS MAGYAR NEMZETRŐL”
című műve teológiája és kortársi párhuzamai

„De mikor az kegyelmes Istennek tetszett, hogy az setétség-ből az világosságot Luther Márton által előszer 1517. esztendőben Németországban kinyilatkoztatná, ugyanazon jó tetszése szerint az ő eleve rendeltetett decretomából az Evangéliumnak világosságát az mi nemzetünkre is kiárasztotta ennek előtte úgymint hatvan esztendővel. Jóllehet, hogy az derék tudománnak nem minden ágait és cikkelit egyszersmind árasztotta ki, hanem azmint szokott lenni egy előszer csak valami sengéit fundamentomul nyilatkoztatta ki az mi nemzetünkben, miképpen egyéb országokban is.”¹ Az első értékelő összefoglalás a magyarországi reformációról 1586-ban jelent meg Gönczi György debreceni püspök tollából, Félégyházi Tamás Újszövetség-fordításának előszavában. Néhány rövid évtized távlatából úgy látta Gönczi György, hogy a hazai hitújítás nem pontszerű esemény, hanem folyamat volt. Ez a folyamat azonban 1526-ban indult el: az „úgymint hatvan esztendő” egyértelműen a mohácsi vészre utal ebben az összegzésben. A magyarországi reformációnak megvoltak a maga sajátos hazai egyháztörténeti előzményei – amelyekre most nem térhetünk ki – mégis tagadhatatlan tény, hogy a 16. század emberét nálunk Mohács – pontosabban fogalmazva: az a történeti szituáció, amelynek középpontja a török kérdés – serkentette teológiai eszmélődésre, a katasztrófa okainak átgondolására, kiútkeresésre.² A reformáció kérdése tehát a maga alapvető mivoltában nem pusztán elvont, elvi teológiai problémaként vetődött fel nálunk, kiegészülve esetleg a klérus morális színezetű kritikájával, nem is csupán individuális megközelítésben, hanem feleletként a történelmi helyzetből eredő válsághangulatra. Nem egyszerűen az egyházért aggódó, üdvösségüket kereső elkötelezett emberek felvétele volt a tan és az élet megtisztítása szükségességének gondolata. Reformátoraink a következetesen végbemenő reformációt az ország – ha úgy tetszik a nemzet – élet-halál kérdésének tekintették. Úgy szólították meg üzenetükkel az egyént, hogy őt és boldogulását nem választották el az ország ügyétől és boldogságától. Míg az alapvető kérdésben Luther a maga számára kereste a kegyelmes Istent, addig a magyar reformátorok az

¹ FÉLEGYHÁZI Tamás: Az Mi Uronc Iesus Christusnac Uy testamentoma. Debrecen 1586. RMK I. 218. p.

² BARCZA József: A reformáció kibontakozása és progresszív hatása nemzetünk életében. *Theológiai Szemle* 1989, 154-157 p.

ország számára is meg akarták találni őt. Ennek a teológiának sajátos kifejeződését ragadhatjuk meg Farkas András művében.

Életéről alig tudunk valamit. *Andreas Lupus Strigoniensis* néven írták be a wittenbergi egyetem anyakönyvébe 1531. október 18-án.³ A származási hely vezetőknév gyanánt való használata humanista szokás. Szilády Áron ennek alapján esztergomi származásúnak tartotta Farkast.⁴ Horváth János már tágitotta a kört, amikor úgy fogalmazott, hogy „az esztergomi főegyházmegye területéről származhatott”.⁵ Szilády azt is feltételezte, hogy valamely szerzetesrendnek tagja lehetett, s szintén, hogy talán azonos az 1547-ben Debrecenben szolgáló András pappal. Horváth János Perényi Péternek, Felső-Magyarország nagybefolyású főúrának pártfogolt reformátorai közé sorolta, ebből következik, hogy az ország észak-keleti vidékén működhetett. Életéről, működéséről szólva kénytelenek vagyunk tehát feltételes módon fogalmazni, hiszen alig tudunk többet, mint Bod Péter, aki a 18. század közepén így írt Farkas Andrásról: „Ez az ember arról emlékeztet, hogy mikor Gálszécsi István egy kis könyvcskéjét nyomtatattatott volna Krakóban 1538-dik esztendőben a Keresztyéni Tudományról [...], ez egy versekkel írott Krónikátskát ragasztott hozzá, magyar nyelven ugyan, de ily titulussal: *Choronica de introductione Scitharum in Ungariam et Judeorum de Aegypto.*”⁶

Farkas András műve Gálszécsi István kátéjának függelékeként jelent meg 1538-ban. Ez a kiadás elveszett, a Bod Péter által látott egyetlen példány elpusztult 1849-ben, amikor a románok a nagyenyedi kollégiumot felgyújtották. Az ének bekerült azonban a 16. század közepén szerkesztett és 1554-55-ben Kolozsvárott kiadott, nyomtatójáról Hofgreff-énekeskönyv-nek nevezett gyűjteménybe, ezzel a címmel: *Miképpen az Úristen Izraelnek népét Egyiptomból és hasonlóképpen a magyarokat Székéhiából kihozta.*⁷ Bornemisza Péter is besorolta az 1582-ben kiadott énekeskönyvébe, méghozzá azon énekek közé, amelyek „az *Biblianac ki valogatot fő fő XVIII historiaiból valoc*”.⁸ Itt már ezt a címet kapta: *Az sidó és magyar nemzet-ről.*

A 354 sorból álló rímtelen verset műfaja szerint Horváth János bibliai epikai és históriás elbeszélő szakaszokat tartalmazó, lírai fogantatású irányzatot határozta meg, mely Szapolyai királysága és a reformá-

³ Farkas Andrásról kívül 1560-ig 6 esztergomi származású hallgató iratkozott be a reformáció fellelegvárának iskolájába: 1533/34 Michael Strigoniensis; 1536 Thomas de Strigonio; 1545 Sebastianus Bringer Strigoniensis; 1550 Andreas Serstman Strigoniensis; 1558 Casparus Radeck Strigoniensis, Franciscus Strigoniensis. Magyar Történelmi Tár, 1859, 215-228. p.

⁴ RMKT XVI/2. 374. p.

⁵ HORVÁTH János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni felszázad magyar irodalomtörténete.* Budapest, 1953, 36. p.

⁶ BOD Péter: Magyar Athenas. H.n. 1766, 81. p.

⁷ RMNy 108 (4).

⁸ RMNy 513.

ció mellett érvel. Szakaszonként veti össze az ószövetségi zsidó és a magyar nép történetét. A közös vonások és fordulatok felvonultatásának célja valamilyen fontos tanulság levonása és ahhoz kapcsolódó intelem megfogalmazása. Farkas műve a zsidó-magyar sorspárhuzam névvel jelölt reformátori történelemszemlélet kiemelkedő képviselője.

Teológiai szempontból vizsgálva Farkas András énekét, elsőként alapvetően a *kiválasztás* gondolatát ragadhatjuk meg üzenetében. Erre a bázisra épül következményként minden a magyar nép történelmében, miként az ószövetségi zsidókéban is. Bár őseink Szkitiában:

De maga az Istent nem ismerik vala,
Sem az Ú szent Fiát, mi édes Megváltónkat,
Azért barom módra nagy vak pogányságban
Úk is élnek vala, bálvánt imádnak vala.

Isten azonban könyörült rajtuk: elindította őket napnyugat felé és kíserte őket vándorlásuk során. Adott azután nekik olyan földet, amely pontosan megegyezik a bibliai Kánaánnal:

Azért ez országot mind nevezik vala
Tejjel, mézzel folyó az kövér földnek.

Itt gazdaggá és hatalmassá tette Isten a magyarokat, nekik ajándékozta a környező népek országait is. De mint a zsidók egykor Kánaán földén, a magyarok is megfélemltek Isten jó voltáról, kegyelmességéről. Mindezekre hálátlansággal és hitelenséggel válaszoltak. Az ajándékozó, meggazdagító helyett az ajándékba, a gazdagságba vetették bizodalmaikat. Ezért felgerjedt az ő haragja és bosszuló ostora reánk szállt: irigységet, meghasonlást, széthúzást támasztott, s elvesztette tőlünk a „nagy sok környül való tartományokat.” Büntetését a kortársak saját bőrükön tapasztalhatják:

Végezetre osztán mirejánk kihozá
Basáival az hitetlen török császárt
[...]
Minket is megvere és mi országunkat
Mínd elégetteté, dúlatá, raboltatá.

Ebben a helyzetben Isten segítségül hívása is gerjesztette az ő haragját, mert

[...] bűnünkéből nem akaránk kitérni
Mi kápolnáinkban voltak éneklések,
De ah Szent írásnak nem volt prédikálása

Ezért Isten:

Magyarokat adá török markába,
Kik ah Sarlóközből, ah bő Mátyus földéből,
Szalából, Somogyból, ah Szerém földéről,
Ah széles alföldről sok népet elhajtának.
[...]
Míndeze szállának Istentől mireánk,
Bűnünk szerént és gonoszságunk miatt,
Egyfelől verete pogán törökkel,
Másfelől némettel és ah sok pártolókkal.

A kiválasztás célja transzcendens távlatokban ragadható meg. Isten önmaga számára választ ki, hogy a vele való szövetséggel ajándékozzon meg, amely az örök üdvösségben teljesedik ki. Ha a kiválasztott kiszakad ebből a szövetségből, Isten az ő „ostorával” tereli vissza. A kiválasztó Isten tehát büntet, mert szeret, és nem akarja, hogy elveszünk. Ez a gondolat általánosan ismert a 16. században, aminek bizonyosságként Nagybánkai Mátyás énekét idézzük:⁹

Mi keresztyének megemlékezzünk,
Ha ily fogságba bévettetendünk,
Hogy az Istentől azért feddetünk,
Hitetlenekkel hogy el ne vesszünk.

Azért sanyargat az Isten minket,
Hogy megesmérjük fene bűneinket,
És kárhoztassuk emberségünket,
Segítségül híjjuk mi Istenünket.

Szegedi Gergely szintén a „büntet, mert szeret” gondolat kortárs megszólaltatója:¹⁰

Gyakor helen megírták az próféták,
Okát ennek minékünk megmondották,
Hogy szereti az kit megver, azt írták,
Az községet is erre tanították.
[...]
Rólunk mert azt mondja nagy szerelmében,
Ha ostorozlak – úgymond – haragomban,
Meg felveszlek én irgalmasságomban,
Részesítlek örök dicsőségemben.

⁹ A nyomorúságokban való vigasztalásról. RMKT XVI 3-4. p.

¹⁰ RMKT XVI/6. 209-211. p.

Ebben az összefüggésben Farkas András költeményének második teológiai alapvonása a *vígasztalás*. A jelen nyomorúsága nem földi, hanem mennyei aspektusból szemlélendő. Az eseményekben nem egyszerűen és nem elsősorban a külső körülmények kedvezőtlen alakulását kell látni, hanem fel kell ismerni azokban Isten ítéletét. Ez az ítélet kemény, mégis vigasztalás rejlik benne, mert rádöbbsent, hogy az egyéni és közös sors nem a vak végzet kezében van, hanem a féltőn szerető Isten hatalmában.

Farkas András nem áll meg Isten jogos ítéletének kimondásánál, hiszen ez önmagában nem vigaszt, hanem kétségbeesést adna. Ezért meghirdeti a *szabadulás* lehetőségét is.

Inkább adjunk hálát a nagy Úristennek,
Hogy közinkbe szent igéjét bocsátá,
És minket vigasztal az ő igéjével
Mi nagy veszedelmünkben és nyomorúságunkban.
Akarja az Isten szívünket felnyitni,
Hogy mi el ne vesszünk régi nagy bűneinkben.

Azért mi es vegyük jó kedvvel őtőle,
És hallgassuk az Istennek igéjét,
Esmerhessük magonkat bűnösöknek lenni,
Kövessük az Istent: nekünk ő megbocsátja,
És annak felette jó Magyarországot
Esmét feltámasztja, és esmét hatalmat ad.

A szabadulás útja tehát nyitva áll. Személyes bűnbánathoz elvezető bűnismeretből fakad a bűnbocsánat. Ebben nem csak az egyéni élet nyer kegyelmet, hanem a nemzeti lét is. Farkas ugyan szól az üdvösségről – a kegyelemből hit által reformátori alapelvet hirdetve –, üzenetében azonban a hangsúly nem a túlvilágon van. A bűnbocsánat ugyanis nem korlátozódik az egyén halál utáni üdvösségére. Ugyanakkor a bűnbocsánatban a bűn evilági következményeitől való megszabadulás lehetőségét hirdeti meg a nemzet életében. Hiszen ezért is ragadott tollat az 1538. esztendőben, kiskarácsony után:

Farkas András szerzé ezeket énekbe,
Keserőlvén az nyomorult országon.

Énekének teológiája előremutató, ma is helytálló: kétségbeeséstől, végső elkeseredéstől, kényszerű beletörődéstől óvott, reménységre bízott. „Hiszen egy nemzet akkor süllyed el, ha lelkében feladja önmagát, és hitetlenségével, demoralizáló pesszimizmusával lemond a jövőjéről.”¹¹

Farkas András a török kérdést a magyar nép történelmi távlataiban tárgyalta, méghozzá bibliai aspektusból, önálló művet szentelve az ügynök. Bizonyára innen volt rendkívüli jelentősége. Az általa képviselt történelemszemlélet megalapozójának tartja Horváth János: „... vallásnak és hazafiságnak ez a benső szövetkezése az egész századra jellemző marad. Kezdeményezőjét a hazafias költészet területén Farkas Andrásban kell látnunk”.¹² Nemeskürty István pedig így fogalmaz: „... későbbi munkákban minden sorát, sőt szinte minden szavát ki lehet mutatni. Szinte valamennyi később keletkezett vallásos ének az ő gondolatait variálja.”¹³ Farkas András történelemszemléletének megvoltak a középkori előzményei. S hogy időben is milyen mélyen vannak az ország sorsával összefüggésben ennek az ószövetségi ihletésű gondolatnak a gyökerei, szépen kiviláglik a tatárjárást megéneklő, s a katasztrófa okait megvilágító ének néhány strófájából.¹⁴

Nem csoda, hogy leverettek,
halálnak prédái lettek,
mert a köznép s a nagyobbak
jó erkölcsöt megrontottak
s bűnben éltek mindenütt
[...]
Így szakadt rád, ami történt
ily dögvész nem gyötört még
így jártál, mert bűnbe estél
úgy aratsz, amint vetettél
más jutalmat ne keress

Sőt maga az uralkodó, IV. Béla is így értékelte a mongol támadást: „Mert erősen hisszük, hogy az, akinek akarata irányít mindeneket, az emberiség bűnei miatt engedte a magukat tatároknak nevező barbár népeket, miként a pusztából előjövő sáskákat messze keletről [...] Magyarország elpusztítására”.¹⁵

¹¹ BARCZA József: i.m.

¹² HORVÁTH János: i.m. 38. p.

¹³ NEMESKÜRTY István: *Diák, íj magyar éneket*. Budapest, 1983, 98. p.

¹⁴ NEMESKÜRTY István: i.m. 23-24. p.

¹⁵ ÓZE Sándor: „Bűneiért bünteti isten a magyar népet” *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a 16. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*. Budapest, 1991, 17. p.

Andreas Pannonius Itáliában élő karthauzi szerzetes 1467-ben Mátyás királyhoz intézett iratában tetten érhető a zsidó-magyar párhuzam gondolata.¹⁶ A török kérdés bűn és büntetés összefüggésében való tárgyalása is megelőzi a reformációt. A ferences *Laskai Osvát* 1498-ban megjelent prédikációiban világosan kimondja, hogy Mohamed népének csapásait Isten a keresztyének bűnei miatt méri saját népére.¹⁷ Meglátásunk szerint a ferences népi prédikáció és az azzal összefüggő Dózsa-felkelés igen markáns jegyekkel jelenítette meg a közösséget megrontó bűn-büntetés összefüggéseit. A ferences prédikációkat konkrét szociális feszültségekre való utalások, súlyos vádak, elmarasztalások, profetikus szárnyalású ostromzások töltik ki. „*Az előkelők inkább törődnek kutyáik bajával, semmint az embe-
reikkel, és saját alattvalóikat gyötrik különféle munkákkal és jogtalan kivetésekkel
nyomorgatják őket... Jaj annak az országnak, ahol az erőszak az igazság, ahol az
akarát az ítélet... Jaj annak a fejedelemnek, aki alattvalóit jogtalan adókkal nyomor-
ítja... Az elnyomított szegények az Úrhoz kiáltanak bosszúért könyörögve, és
kiáltásuk el is jut az Úr füleibe*”.¹⁸ Különösen is elgondolkodtató az a fejte-
getés, hogy a megbomlott isteni rend az utolsó idők jele, hamarosan eljön
az Antikrisztus, aki sokakat el fog csábítani magához, elsőként a hatalma-
sokat.(!) Világos, hogy Laskai Osvát vagy *Temesvári Pelbárt* – akinél szintén
felbukkannak a szociális problémák – nem rebellióra, lázadásra buzdított.
Számos ferences azonban, aki olvasta a latin nyelvű prédikációkat, majd
pedig anyanyelven tolmácsolta a nép között, a szociális radikalizmus irá-
nyába fordult. A renden belüli feszültségek a XV. század második felében
már kitapinthatóan léteztek. Jelen volt ebben a rendi fegyelem válsága, és
a spirituális ellenzékiesség egyaránt. Az engedetlen fráterek bíralták az egy-
házi előljárókat, az egyház gazdagságát egészen a szentszékiig, újfajta írás-
magyarázást gyakoroltak, amellyel sokakat megzavartak. Ezek a „hamis
barátok” nem áttalatták azt hirdetni, hogy az isteni kegyelemmel megál-
dottak már e földön a kiválasztottak közösségébe tartoznak. Mindez
egyenes irányban mutat Dózsa keresztesei felé. A mozgalom hihetetlen
gyorsasággal és határozott karakterű ideológiával épült fel két-három hét
alatt. A ferences obszervancia háttere nélkül ez elképzelhetetlen lett volna.
A keresztések áldott népe nem éhséglázadók tömege volt, hanem Krisz-
tus serege, amely az Antikrisztus uralma ellen felkelt. Soraikban az első
„rebellió” a Pest melletti táborban Cantate vasárnapján támadt, amikor az
evangélium arról szólt, hogy *e világ fejedelme már megítéltetett*.

A ferences prédikációról mondottak fényében nem nehéz elképzel-
ni, hogy Dózsa népe miért azonosította a kegyetlen urakat az Antikrisztus
seregével. Arról is meg voltak győződve – ugyancsak szentbeszédnek halla-

¹⁶ R. VÁRKONYI Ágnes (szerk.): *Magyarország története 1526-1686*. Budapest, 1985, 486-487. p.

¹⁷ SZŰCS Jenő: *Nemzet és történelem*. Budapest, 1974, 570-571. p.

¹⁸ SZŰCS Jenő: Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és reformáció
háttérében. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 1974, 4. sz., 409-435. p.

tán alakult ki ez a nézet – hogy a pogány török egyszerre veszélyezteti a hazát, a keresztény vallást és a nép életét. A török pedig Isten büntetése, amit az ország hatalmasai idéztek elő bűnös életükkel. A bűnösök eltörlésével eltűnik a büntetést előidéző bűn is, és megszabadul a nép, a haza, a kereszténység. Ennek fényes bizonyossága, hogy Dózsa ceglédi beszédét három külföldi egyházi férfiú – egymástól függetlenül – lényegi egybehangzósággal lejegyezte. Ilyeneket írtak: „Ezt a szent összefogást Isten sugallta nektek... Mi sem utálatosabb Isten előtt, ki mindennek legjobb atyja és ura, mintha a semmire való ember hatalmaskodik embertársai felett... Dózsa György tudja ugyan, milyen kegyetlen, vad a török, mennyire gyűlöli a keresztény ellenséget, most mégis megértette, hogy a magyarok otthon övéiktől, békés nyugalmas időben sokkal gonoszabbat tűrnek el... Nem a törökkel kell most háborút vívni... hanem ezekkel az emberekkel, kik ugyancsak ellenségei a Krisztusnak, sőt hazájuknak is, melyet bűnükkel beszennyeztek”.¹⁹ A megtorlás során kivégzetteket mártírnak tekintették, Dózsa szörnyű kínhalála közben a jelenlévő egyházaik a Te Deumot énekeltek, egyesek a Boldogasszonyt vélték megjeleníteni.²⁰ 1515. májusában pedig, a parasztháború vérbefojtását legalizáló országgyűlés után hat hónappal, az obszerváns ferencesek rendi gyűlésén a rendfőnök kénytelen volt szigorú intézkedéseket hozni, hogy szerzetestársai lefejtsék öltözetükről a kereszt-háború jelét – a keresztet.²¹

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy bár a ferences radikalizmusban világosan fellelhető a bűnnek isteni ostoraként a török, a reformátori szemléletben ahhoz képest jelentős eltérés mutatkozik. Ez utóbbiban ugyanis nem egyes társadalmi csoportok, hanem az egész nép – szegények és gazdagok kivétel nélkül – egyaránt oka a tragédiának. Farkas András és kortársai nem kerestek bűnbakokat, nem egyes társadalmi osztályok, hanem az egész ország felelősségét hangsúlyozták. Nyilvánvaló, hogy az adott helyzetben, a Dózsa mozgalomhoz hasonló belső felkelés beláthatatlan következményekkel járt volna.

Farkas András előtt hat évvel s ugyanennyivel Mohács után Komjáti Benedek „Az zenth Paal leveley magyar nyelven”²² című műve előszavában tömören így fogalmaz: „... ez földre budostam volna, mint idegen és jüveven ember, az fene törökök előtt, kiket alytok én, hogy az élő Isten ostora, és az mi gonosz bűneinkért reánk bocsátott haragja”. Ezt a történelemszemléletet tehát nem a reformáció kora szülte, viszont az adott történelmi szituációban a reformátorok népszerűsítették, ismertették meg széles körben, és alkalmazták az adott helyzetre.

A kortársaknak tehát nem feltétlenül kellett Farkas gondolatait variálni, más forrásokra is támaszkodhattak, bár kétségkívül jelentősen hatott

¹⁹ NEMESKÜRTY István: In signo crucis. *Vigilia (évfolyam)* (1972) 9. sz, 598. p.

²⁰ Uo. 599. p. SZŰCS Jenő: Ferences ellenzéki áramlat... i.m. 425. p.

²¹ KARÁCSONYI János: *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*. 1-2. köt. Budapest, 1923-24, 373. p.

²² RMK I. 3.

az esztergomi származású reformátor műve. Szkhárosi Horváth Andrászt említjük először. Művein végigvonul a romlást Isten ítéleteként értékelő gondolat:²³

Reánk haragudt nyilván az Isten az hálátlanságért,
Reánk bocsátá az pogánokat az hitelenségért.

S Farkas Andrásához hasonlóan egy teljes művet is szentel ennek a gondolatnak, mégpedig „Az átokról” címűt.²⁴ A Mózes V. 28, 15 – Ha pedig nem hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek szavára... – következményeit énekl meg, nem hagyva azonban kétséget a felől, hogy Magyarország romlásáról elmélkedik.

Magyar nemzet! Nagy sok jót tőn teveled az Isten,
El-kihoza Szittiából az jó kevér földre,
Felültete asztalfőre, minden tisztességre,
Pogánságból megfordíta az keresztyén hitre.
De nem tudád megköszönni az Isten jóvoltát,[...]

Mégis, ez az Isten még mindig a javunkat akarja, azzal is, hogy országunkat pogányok kezébe adta. Az a célja, hogy végre megtérjünk, ezért nem csak prédikátorokat küldött, akik az ő igéjét hirdetik, hanem a megszálló török is az ő követe, igehirdetője.

Ám Budáról az törekök igen prédikálnak,
Nagy zengéssel mint az sáskák mirejánk kiálnak.
Jól látjátok ő nagy torkát dühös döghalálnak,
Azon kérnek, hogy adjunk helt Isten mondásának.

Batizi András a 44. zsoltár parafrázisában minden kétség nélkül a magyar történelmet tekinti végig.²⁵ Következtetése a kortársakéval egyező: Isten bűneink miatt hozott ránk romlást. Igaz, hogy ez a gondolat nem feszíti szét a zsoltár adta kereteket, Izrael népére egyaránt érthető. Batizi azonban egyértelművé teszi, hogy az ószövetségi helyzet csak párhuzamként érvényes, amikor a „Serkenj fel, miért alszol Uram?” sort így magyarázza:

Kelj fel már Úristen te álmadból,
Szabadíts ki minket nyavalyánkból,
Az szegény foglyokat fogságából
Hozd ki Mahumet országából.

²³ RMKT XVI/2. 206. p. (Az Istennek irgalmasságáról)

²⁴ RMKT XVI/2. 207-214. p.

²⁵ RMKT XVI/2. 71-74. p.

Siklósi Mihály az 54. zsoltárt verselte meg ebben a szellemben. A bibliai imádság csak applikálható textusa az éneknek, témája a pogányoktól szorongatott magyar nép nyomorúsága és abban való könyörgése a szabadulásért. A sorspárhuzam itt is magától értetődően jelenik meg:²⁶

Úgy mint régenten Jeruzsálemet,
Hitelenségért megveréd népedet,
Szörnyű rabságot és nagy ünséget,
Reájok hozád Babilon tömlöczét.

Csak bálványoknak imádásáért,
Te szent Igédnek megutalásáért,
Bünteted őket hitelenségért,
Ostorozsz minket az mi bűneinkért.

Radán Balázs „Háborúságnak idején való könyörgés” című énekében az ószövetségi prófétái hevülettel mond közbenjáró könyörgést népe nevében. A szabadulásért való kiáltást az őszinte bűnbánat teszi hitelessé:²⁷

Jól ismerjük bűneinket, minden tévelgésünket,
Kikért reánk erőstöttél minden veszedelmeket,
Pogányoknak dihésségét, az fejedelmek keménségét.

Sztárai Mihály 74. zsoltárában szintén a jogos büntetést követő bűnbánat a hangsúlyos. Az eredeti értelemmel igen laza kapcsolatot tart az újszövetségi nézőpontból született parafrázis. A kortársak minden sorát könnyen érthették önmagukra:²⁸

Tudjuk, hogy méltán mi bűneinkért te megvertél minket,
Mert nem tiszteltük, sőt ingerlettük te szent felségedet.
[...]
Reád maradtunk, mert mindenektől mi elhagyattattunk,
Az ellenségtől ostromlattatunk, naponként rontatunk.

A török mint „flagellum Dei”, Isten büntető ostora gondolat a nemzeti sors egyik toposzaként Tinódi Sebestyén műveiben szintén megtalál-

²⁶ RMKT XVI/4. 46. p.

²⁷ RMKT XVI/5. 3. p.

²⁸ RMKT XVI/5. 101. p.

ható.²⁹ A 16. század közepén született históriás énekei szélesebb körben terjesztették ezt a gondolatot. Igaz, hogy Tinódi nem részletezi, nem magyarázza ezt a tételt, csupán röviden, tömören kijelenti, tehát közismertnek veszi azt. Ebből valóban annak általános elterjedt voltát kell feltételeznünk. „Az szalkai mezőn való viadalról” című énekét ezzel a felütéssel kezdi:

Támaszta az Isten az keresztyén népre
Pogán fejedelmet nagy veszödelmére,
Jelősben mindönnél ez magyar nemzetre,
Parancsolat szegésért büntetésre.³⁰

Hasonlóan nyilatkozik a „szegedi veszedelemről” írt énekében, 1552-ben:

Szertelen veszödelm lám gyakran érkezik,
Istennek ostora fejönkön jelönik,
Az kegyötlen pogán rajtunk dühösködik,
Mert az mi életönk lám soha nem jobbodik.³¹

Más műfajban, tanulmányban, értekező prózában Károlyi Gáspár tollából, „Két könyv” című munkájában olvashatták a kortársak Magyarország romlásának okait. Az Isten ostorát előidéző bűnök egészen konkrétak: politikai széthúzás, részegség, tobzódás, hatalmaskodás, gögösség, hitetlenség.³² Ahogy Farkas András írja:

Haragra indítók hitetlenségönkkel,
Vakságinkkal és nagy hamisságinkkal,
Kezdők bosszantani kazdag aranyonkkal,
Drága ezüstinekkal, ezekbe bízásinkkal,
Az Szerém borának nagy torkosságával,
Paráznaságokkal, rettenetes bűnökkel.

Károlyi is részletezi példákkal alátámasztva ezeket. Nem marad meg azonban az etikai intésnél, hanem történelmi párhuzamot von zsidók és magyarok dolgai között. „*Hogy azért immár az Magyarország is mind az királyokkal egyetemben ilyen nagy szerencsétlenség alatt volt és vagon, hogy országunkat az törökök elvötték, jó városinkat, várainkat elvötték és elrontották, hogy országunkat szabadon rabolják, hogy immár minden népek közt nevezetesek és útálatosak*

²⁹ BITSKEY István: „Én mast szóllok csak vitézlő dolgokról” (A nemzeti sors toposzai Tinódi históriás énekeiben) In: Bitskey István - Imre László. (szerk.): *Tanulmányok a régi magyar irodalomról*. Debrecen, 1998, 5-15. p.

³⁰ RMKT XVI/3. 289. p.

³¹ RMKT XVI/3. 61. p.

³² A bűnököt csokorba szedi ÓZE i. m. 37-79. p.

vagyunk. Ez bizony történetből és az szerencse forgásából nincsen, hanem innét vagon. Mert mint az zsidók ellen, azonképpen mi ellenünk az Isten fegyverközött fel és vonta reánk az ő kéz-ívét, ő ereszlette reánk az ő fegyverét, ő támasztotta reánk az konstantinápolybeli török császárt. Mert miképpen Jeremiás mondja, hogy az Nabukodonozor Isten szolgája az zsidóknak büntetésekre, azonképpen bizony az török császár Isten szolgája az magyar nemzetiségnek büntetésére. Nem kell azért azt mondani, hogy történetből vagon ilyen hatalmas és nemes országnak és nemes nemzetiségnek romlása”.³³

Végül a gyülekezeti énekekké váló jeremiádok, siralmas énekek föltétlenül említendő, fontos párhuzamai Farkas András művének.³⁴ Széles körben tették ismertté országszerte a pusztulás megrázó élményét, elmélyítették az ország sorsa iránti felelősségérzetet a társadalom különböző rétegeinek tagjaiban. Bennük az egyéni tragédiák sorozata és az ország romlása elválaszthatatlanul egybefonódott. A Farkas András által szabatosan megfogalmazott teológiai koncepció általuk vált „népivé”. Az így általánossá lett üzenet sajátosan aktivizált: senki sem térhet ki a felelősség elől, mert az Istenhez való térésben mi magunk fordíthatjuk el az ő haragját, s válhatunk ez által a megromlott ország orvosaiává.

Térjünk azért az /vagy mü/ most Istenhez,
Essünk hamar kegyes üdvözítőnkhez,
Jusson hamar mü elveszett lelkünkhez,
Ez világon nyomorult életünkhez.

Vége rólunk az régi nagy vakságot,
Testönkbéli nagy sok háborúságot,
Oltalmazza ez nyomorult országot,
És engedje az régi szabadságot.

Érdemes itt röviden kitekinteni arra, hogy miként értékelték az ország helyzetét ugyanekkor a humanisták.³⁵ A pusztulás okát az ő meglátásukban is a bűnök jelentik, de ezek nem spirituális természetűek, nem Isten akaratának és méltóságának megsértéséből származnak, hanem emberi hibákból. Rossz politikai döntések, diplomáciai mulasztások, negatív jellemvonásból adódó problémák okozták a bajt. Ha Mátyás Corvin Jánost idejében a maga helyébe állítja, minden baj elkerülhető lett volna – mondja például Forgách Ferenc. Ebből következik, hogy jó döntések, rátermett uralkodó visszahozza a tünde aranykort, Mátyás szép korszakát.

³³ VARGHA BALÁZS (szerk.): *Károli Gáspár válogatott munkái*. Budapest, 1958, 12-13 p.

³⁴ RMKT XVI/6. 75-101. p.

³⁵ PÉTER Katalin: A humanizmus történelemszemlélete. In: R. VÁRKONYI Ágnes (szerk.): *Magyarország története 1526-1686*. Budapest, 1985, 492-497. p.

Péter Katalin úgy értékelte, hogy a reformátori történelemszemlélet passzív volt.³⁶ Hasonlóan foglalt állást Óze Sándor: „A prédikátorok a hódoltatott nép számára passzív magatartást hirdettek, a bűneikért rájuk küldött zsarnok, az Antikrisztus könyörtelenségeinek elviselését.”³⁷ Magunk úgy véljük, hogy a humanista helyzetértékelés sem volt sokkal aktívabb, abban az értelemben, hogy inkább ábrándozás jellemezte, és nem cselekvésre ösztönző program. Tény ugyanakkor, hogy Magyarország helyzetének teológiai értékelése nem fektetett hangsúlyt a politikai, még kevésbé a katonai vonatkozásokra, nem buzdított közvetlenül a török elleni harcra. A felelősséget ébresztő reformátori igehirdetés mégis aktivizált, ebbe az irányba is eszmélődésre serkentett. Olyan etikai és spirituális bázis megteremtésén fáradozott, amelyben kellő lehetőség rejlik az ellenség legyőzésére. Kathona Géza így foglalja össze a reformátori álláspont lényegét: „Míthogy a magyar katasztrófa oka nem a fegyveres erő elégtelenségében vagy a bátorság és vitézség hiányában, hanem az egész nemzetet egyetemlegesen elárasztó romlottságban rejlik, így annak felszámolását sem a csatateren, hanem a *lelki újjászületés frontján* kell véghezvinni, mert »az vitézlkő népek csak eszközök, és Isten az, az ki diadalmot ad az ellenségnek.«”³⁸ A zsidó-magyar sorspárhuzam aspektusából tekintve a korabeli helyzetet, a reformációt támogató és munkáló magyar értelmiség előtt felvetődhetett a magyarság pusztulásának, szétszórásának víziója is (Izrael sorsa!). A maguk szempontjait következetesen érvényesítő reformátorok ebben az összefüggésben az Isten ostorának, a zsarnok könyörtelenségeinek nem egyszerűen passzív elviselését hirdették (a kortársak bizonyára nem ezt hallották ki intéseikből), hanem azon munkálkodtak, hogy alkalmassá váljon az ország, a nép az attól való megszabadulásra, végső soron pedig megmeneküljön az elvettetés büntetésének következményeitől.

E tanulmány kereteit meghaladja, ezért csak utalásszerűen említjük, hogy a zsidó-magyar sorspárhuzam összefüggéseiben megformált reformátori történelemszemlélet alapelemei tovább éltek az elkövetkező századokban is.³⁹ A 17. század elején a hegyaljai mezővárosok törvénykönyvének bevezetőjében így elmélkedett Zombori Hasznos Péter deák, tarcali

³⁶ PÉTER Katalin: i.m. 486-491. p.

³⁷ ÓZE i. m. 142. p.

³⁸ KATHONA Géza: *Károlyi Gáspár történelmi világgépe. Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből.* Debrecen, 1943, 36. p. Az idézet Károlyi Gáspár „Két könyv...” című művéből való.

³⁹ GYŐRI L. János: Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI-XVII. századi prédikátori irodalomban. In G. SZABÓ Botond et al. (szerk.): *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI-XVII. századi történetéből.* Debrecen, 2000, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár, 29-52 p.

főbíró. „Azmit pedig itt mondunk, sok nemzetiségeknek példájok igaznak lenni megbizonyítják, kikben az Úristen nemcsak hatalmát, hanem az bűnök ellen való haragját is megmutatja. Példa lehet erre az mi nemzetiségünknek, az magyar nemzetnek mostani siralmas állapotja (és vajha másokon mi tanultunk volna, azminthogy mások tanulhatnak immár mirajtunk). [...] Az több ostorok közül pedig, melyekkel Isten ekekeedig sanyargatott bennünket, igen keserves az ellenségnek és sokféle hadaknak kegyetlenségek és kártételek, melyek miatt igen elnyomorodott országunk. [...] Engedje azért az mi kegyelmes Istenünk, hogy az ő sok rendbeli rajtunk megpróbált oston által, az mi bűneinkből való igaz megtérésre, az ő nevének igazán való megismerésére és tisztelésére viseltessünk és kiszabadulván ennyi sok félelmünkből, épülhessünk”.⁴⁰ Ez a reformátori gondolatmenet húzódik végig a Himnusz gyönyörű sorain, üzenete másként nem is érthető. Ady nemzetföltő költeményei (vö. különösen: Nekünk Mohács kell, A szétszóródás előtt) szintén ebből a forrásból táplálkoznak. Minthogy tragédiáink nem apadtak el a mögöttünk lévő évszázadban sem, vajon megszólalhat-e még korunkban is Farkas András hiteles, felrázó, megújulást teremtő üzenete?

⁴⁰ NÉMETH Gábor: *Hegyaljai mezővárosok „törvényei” a XVII-XVIII. századból.* Budapest, 1990, 30-33. p.

AZ „ÚJ PRÓFÉTASÁG” HATÁSA TERTULLIANUSRA

Az észak-afrikai keresztyénség ekkleziológiájának sajátos formálódása

Ez a tanulmány arra törekszik, hogy az ókori észak-afrikai keresztyénségen belül nagyvonalakban bemutassa az „új prófétaság” elterjedése nyomán azokat a tendenciákat, melyek az ekkleziológia sajátos formálódásához járultak hozzá a nyugati keresztyénség tradíciójában. Ez a folyamat egyik csúcspontját érte el a Donatista egyházszakadással, amely prototípusát adta az ekkleziológiai kérdések egy jelentős részének egészen napjainkig. Ennek a folyamatnak egy szeletét kívánjuk bemutatni az „Új prófétaság” vagy közismertebb nevén montanizmus észak-afrikai elterjedésének szemszögéből.

Aaz észak-afrikai keresztyénség páratlan volta a korai egyház életében

A korai egyház életében Észak-Afrika keresztyénsége sok szempontból tekinthető a teológiai kérdések és megoldások *kísérleti laboratóriumának*¹. A keresztyénség első hat évszázadában mentek végbe létének legjelentősebb változásai. Az egyik ilyen drámai és jelentékeny változás volt, hogy üldözött szektából az egyetemes hitet hordozó egyházzá vált, ami kifejezetten egyik néphez sem volt szorosan köthető, de erős szálakkal kapcsolódott a Judaizmushoz.

Chadwig mutat rá, hogy a monoteista vallások természetére vezethető vissza az egyetemessé válásra való törekvés, még annak ellenére is, hogy ezzel egy időben megfigyelhető a vallásoknak az a karaktere is, amelynél fogva a törzsi jellemvonások is felerősödnek, hogy megtalálják a védelmező istent, akinek áldozatot lehet bemutatni. Amikor egy vallás eléri a hit egyetemessé válását, akkor válik a legvonzóbbá a különböző ideológiák számára, különösen is olyanok számára, amelyek világalomra töreksznek (például esetünkben a Római Birodalom).² Ezek a tendenciák a keresztyénség történetében a Donatista mozgalommal összefüggésben is jól megfigyelhetők, különösen is az üldözéseket követő időszakban, melynek gyökerei közvetett módon Tertullianusig vezethetők vissza.

Az észak-afrikai keresztyénség megkülönböztetett szerepet töltött be a Római Birodalmon belül. Nem volt ugyanis a birodalomnak még egy

¹ A kifejezést Peter Brown használja az *Augustinus of Hippo* című művében. Brown, Peter: *Augustine of Hippo*. Bekleey and Los Angeles, 1969, (1984), University of California Press.

² Chadwick, Henry: *The Church in Ancient Society, From Galilee to Gregory the Great*. Oxford, 2001, Oxford University Press, 1-3. p.

olyan pontja, amely olyan hevesen utasította volna el a császárkultuszt, mint Észak-Afrika egyháza. A keresztyénség feltehetően a Római Birodalom gyarmatosító tevékenysége során jutott el a térségbe. A keresztyénség jelenlétét igazoló első írásos dokumentumok a *Scillitan mártírok cselekedetei* (180) és *Passio Sanctuarum Perpetuae et Felicitas* (203)³. Mind a két írás kitűnő bizonyíték arra, hogy az észak-afrikai keresztyénség milyen radikális mértékben utasította el a római kultúra, a családi kapcsolatok és a római életstílus fontosságát, hogy előtérbe állítsa a keresztyén testvériesség iránt érzett mély elkötelezettségét és tiszteletét. Észak-Afrika helyzeténél fogva képpé vált arra, hogy a keresztyénségen belül sajátos teológiai tradíciót alakítson ki Tertullianustól elkezdve karthágói Cyprianuson át egészen Donatusig. Természetesen Augustinusnak megkülönböztetett helye van az Észak Afrika keresztyén egyházban, teológiája azonban számos ponton nem egyeztethető össze a tradicionális észak-afrikai teológiával, hiszen számos kérdésben sokkal inkább a tengeren túli Római Egyház álláspontját képviselte.

A negyedik századra Észak-Afrika egyháza a keresztyénség egyik fellegránának számított és egészen a hetedik századig az is maradt, jelentős szerepet betöltve ezzel a nyugati latin keresztyénség formálódásában. Így a negyedik században, a térségben bekövetkezett Donatista egyházszakadás, amely jelentősen megosztotta Észak-Afrika keresztyénségét különösképpen is fontossá válik ennek az időszaknak a megértése szempontjából. Így az előzmények, amelyek a negyedik századi szakadáshoz vezettek, elmélyíthetik az ekkleziológiai problémák megértését.

„Militia Christi”⁴

A montanizmusra vonatkozó ismereteink egyik meghatározó forrása Eusebios egyháztörténete, aki a katolikus ellenvéleményt képviselte, és Tertullianus, akire később nagy hatást gyakorolt a montanizmus tanítása. A montanizmus⁵ a korai egyház életében az egyik legkorábbi rigorista irányzat. Alapvetően egy eksztatikus prófétai mozgalom, amelynek bölcsője a kis-ázsiai Phrygia. A mozgalom kezdetének időpontjára nézve nem egységes a kutatók álláspontja, valamikor a 126-180-as évek közé

³ Perpetua és Felicitas Septimius Severus római császár keresztényüldözésének esett áldozatul. Életéről mindössze annyit tudunk, amennyit a „Passio Sanctuarum Perpetuae et Felicitas” (Perpetua és Felicitas szenvedése) című műben olvashatunk. Ennek 3-10. fejezete valószínűleg Perpetua saját, eredetileg talán görögül írt feljegyzése. A latin fordítást és a vértanúságról szóló kiegészítést Tertullianus írhatta vagy adta ki. L. Musurillo, H.: (szerk.) *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, 1972.

⁴ A monatinisták előszeretettel használták magukra a „Krisztus katonája” elnevezést, ezzel is kifejezve céljaikat.

⁵ A mozgalomra vonatkozó más elnevezések: phrygiaiak, cataphrigiaiak, priscillianisták, jól mutatják a mozgalom széleskörű nemzetközi elterjedését.

helyezhető, Antonius Pius (138-161) és Marcus Aurelius (161-180) uralkodására. A mozgalom legközismertebb nevét, az alapítóról, Monatnusról kapta, aki egyben az irányzat első prófétája is volt.⁶ Az ókori egyháztörténet egészen napjaink számos bizonytalanságot mutat a keresztyénséggel összefüggésben. Ez a megállapítás hatványozottan is igaz a montanista mozgalomra nézve. Az információk behatárolt volta és a források tartalmának sokszor egymással ellentétes meghatározásai sokféle megközelítést tesznek lehetővé az irányzat megítélése szempontjából. Egyes megközelítések kizárólag távtanításként értékelik, míg más helyek az „Új prófétaság” befogadása mellett hoznak fel érveket. Eusebios úgy beszél róluk mint „Isten egyházának ellenségeiről”, „az emberiség elleni áskálódókról”, „mérgező férgokről” vagy „tévtanítók szektájáról”.⁷ A montanizmus heretikus jellegének bizonyítására, számos korabeli, a montanizmussal szemben fellépő tanult ember érveléseit is felvonultatja.⁸

Bonwetsch olyan belső egyházi törekvésként ítéli meg, ami az egyház egész életének a megváltoztatását tűzte ki célul, a Krisztus második, azonnali visszajövetelének a várásával és tudatával. A montanizmus, a paruzia tudatában, az igaz keresztyén létforma lényegét minden, az egyházi élet belső lelki megújulásának és fejlődésének gátat szabó tényezővel szemben állva határozta meg.⁹

Scaff egyenesen olyan rendkívüli irányzatként értékeli a montanizmust, amely határtalan szupranaturalizmussal és puritanizmussal lépett fel a gnosztikus racionalizmussal szemben. Az első olyan irányzat, amely őszinte jó szándékkal kezdeményez megújulást, ugyanakkor borúlátó, hiperkeresztyén fanatizmus is jellemzi.¹⁰ Ritschl szintén a montanista mozgalom pozitív jelentőségéről beszél.¹¹

⁶ A Montanista elnevezést csak a negyedik század közepétől használja a mozgalom, ezért is használtuk a címben, Tertullianussal összefüggésben, a korábban használatos „Új prófécia” elnevezést. A névbeli különbözőségeen túl tartalmi különbségek is kimutathatók, melyekre később térünk ki a tanulmányban. L. Didymus, *De trinitate* 3,41 Douglas Powell kiemelésében (Tertullianists and Cataphrygians. In *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 42. p.)

⁷ Eusebius Pamphilius: *The History of the Church from Christ to Constantine*. (Ford. G. A. Williamson) Baltimore, 1967, Penguin, 217. p.

⁸ Külön említi: Abircius Marcellust, Miltiadest, Apolloniust, Serapiont, Irenaeust. L. Eusebius: i.m. 217-228. p.

⁹ Bonwetsch, G. Nathanael: *Geschichte des Montanismus*. Erlangen, 1881, 139. p. Vö. Pelikán, Jaroslav: *The Emergence of the Catholic Tradition*. 1. köt. Chicago, 1971, The University of Chicago Press, 98. p.

¹⁰ Scaff, Philip: *History of the Christian Church*. 2. köt. 8. kiad. New York, 1905, Chales Scribner's Son, 417. p.

¹¹ Ritschl, Albrecht: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*. 2. kiad. Bonn, 1857. Vö.: Harnack, Adolf von: *Montanism*. The Encyclopaedia Britannica. 17. köt. 13. kiad. New York, 1926, The Encyclopaedia Britannica Inc., ad vocem.

Knox a mozgalom értékelésénél felhívja a figyelmünket arra, hogy az egyháztörténeszek sok esetben túlértékelték a montanizmus jelentőségét Tertullianus miatt, akinek köszönhetően „híressé” vált a mozgalom.¹² A montanista törekvések ma leginkább az adventista és pünkösdi mozgalmak tanításaihoz hasonlíthatók.

Jelen tanulmánynak nem célja kitérni a montanizmus részletes teológia- és egyháztörténeti jelentőségének bemutatására és elemzésére, a továbbiakban csak Tertullianusszal és az Észak-Afrikai kontextussal való összefüggés szempontjából emeljük ki a legszükségesebb teológiatörténeti összefüggéseket.¹³

A keresztyénség növekedésével egyenes arányban következett be az egyház elvilágiasodása. A keresztyén tanítás formálissá vált, ami az erkölcsök lazuláshoz vezetett. Központi kérdéssé vált, hogy az egyháznak milyen kapcsolatot szabad fenntartania a világgal. Szükség van-e a keresztyén egyházon belül radikális lépésekre annak érdekében, hogy a világ felé nyitottan még több embert tudjon megszólítani? Vagy sokkal inkább az lenne a megfelelő út, ha az egyház elszigetelné magát a világtól és így tudná megőrizni tisztaságát egy elkötelezett társadalmi közösségként?¹⁴ A kérdésekre adható válaszokban új értelmezést kellett nyernie a szentség attribútumainak az egyházra vonatkoztatva. Ezeknek a folyamatoknak a hatására körvonalazódott később az a kettős állapot, ami megkülönböztetést tett a klerikális és világi között (*ecclesia est numeru episcoporum*). A montanista törekvések az egyház elvilágiasodásától akartak megóvni. Szándékuk eredményessége azonban mindenképpen olyan gyökeres változást eredményezett volna, melyben a gyülekezetek létszámai radikálisan csökkent volna, jelentős kihívásokat támasztva így az egyház méreteivel és missziós gyakorlatával szemben.

Montanus prófétának hirdette magát, aki a Szentlélek kinyilatkoztatásait közvetíti az egész egyház számára. A *Paraklétosz* lett próféta főként János evangéliumára és *Jelenéseire* támaszkodott. Montanus nem csak magáról állította, hogy igaz próféta, hanem két hűséges követőjéről Priscilláról és Maximilláról is, akik férjüket és családjukat elhagyva az új tanok hirdetésének szolgálatába álltak.¹⁵ Az „Új prófétaság” a negyedik evangélium

¹² Knox, Ronald Arbuthnott: *Enthusiasm*. Oxford, 1949, Clarendon, 25. p.

¹³ Szlávik Gábor mostanában megjelent tanulmánya a Montanizmus mozgalmának egyháztörténeti jelentőségét tárgyalja a kis-ázsiai térségben a legfrissebb kutatási eredményeknek megfelelően. Vö.: Szlávik, Gábor: Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmaiban. Közép-Phryga montanizmusa. In *Egyháztörténeti Szemle*, 7. évf. (2006) 1. sz.

¹⁴ Vö. Harnack, Adolf von: i.m.

¹⁵ Az, hogy a mozgalomban kiemelt prófétai tiszttségében nők is szerephez jutottak, kiváltotta a katolikus püspökök felháborodását és növelte a montanizmussal szembeni ellenszenvüket. Vö. Bruce, Frederic Fyvie: *The Spreading Flame*. Exeter, 1964, Paternoster, 219. p.

ígéreiteinek beteljesedését hirdette, és azt az Apokalipszis alapján értelmezte. A prófétákban megjelenő Szentlélek, Krisztus és rajta keresztül Isten eljövételét hirdette az övéihez, elvezetve így őket az igazságra és egységre. Ennek érdekében Montanus törekvései közé tartozott, hogy a keresztyéneket megszabadítsa a polgári viszonyoktól és a gyülekezeti kötelektől, megteremtve az egységes közösséget, amelynek feladata a világtól való elkülönülésben való felkészülés a földi Jeruzsálem megvalósulására. A montanista tanítások így jelentős szerephez jutottak elsősorban Kis-Ázsiában de akadtak követőik Thrákiában, Rómában, Galliában és Északnyugat-Afrikában is. Ez különösen is érvényes 177 után, amikor a keresztyén üldözések a Római Birodalom több pontján is megerősödtek, amivel egyenes arányban nőtt az utolsó időkről való tanítások előtérbe kerülése. A Birodalom nyugati részén is egyre intenzívebbé váló üldözések során Rómában és Galliában is a figyelem középpontjába került az 'Új prófétaság' mozgalma. Eusebios írásában pedig úgy tűnik, hogy a Lyoni keresztyén gyülekezet a phrygiai evangelizáció nyomán született meg.¹⁶ A 'Új prófétaság' ellenállásra szólította fel követőit az üldözőkkel, az újrahazasodókkal, a megalkuvókkal szemben és gyakran hirdetett meg böjtöt. Az egyházfegyelem szigorítása így a próféciaik velejárájának tekinthető.

Tertullianus Éés az s Az 'Úúj Pprófétaság'

Tertullianusra irányítva a figyelmünket meg kell állapítanunk, hogy egy jelentős ekkleziológiai szemléletváltás követhető nyomon írásaiban, mielőtt meghatározó kapcsolatba került volna 'Új prófétaság' tanításaival és annak északnyugat-afrikai elterjesztésében jelentős szerepet vállalt volna. A *De praescriptone hereticorum* (197) megírásának idejében Tertullianus szigorú ortodox keresztyén teológusként jellemezhető. Az *Adversus Praexan* és a *De pudicitia* megírásának idejére ez a szemlélet bizonyos módosuláson ment keresztül. Az akkori egyház életének hétköznapi témái között különösen is megkülönböztetett szerepet töltöttek be a *heretizisek*. Az egyik legfontosabb probléma a következő kérdés köré csoportosult: hogyan lehet valaki bizonyos a katolikus hit igazságaiban. A kérdés megválaszolásában Tertullianus nem látott semmilyen lehetőséget a heretikusok iránti toleranciára, különösen abban nem, ahogyan a tévtanítók használták a szentiratokat tanításaik alátámasztására. A Szentírást minden tekintetben elválaszthatatlannak tartotta az egyháztól, így a heretikusok arra történő hivatkozását nem ismerte el. Tertullianus kitarzott amellet, hogy az ortodoxia nézetei a hit szabályainak megfelelően, az apostoli folytonosságnak megfelelően öröklődnek, A *regula fidei* olyan kritériuma az apostoli és apostolok utáni egyháznak, aminek egyenes következménye az autoritás, az egyházfegyelem és így az egyház szentségét érintő meghatározások.

¹⁶ Eusebius Pamphilius: *Ecclesiastical History*. 5. köt. (Ford.: Frederic Cruse) 1991, Baker Book House, 195-199. p.

Ennek a tertullianusi ekkleziológiai szemléletnek a döntő befolyását követhetjük nyomon a későbbi észak-afrikai keresztyénség életében.¹⁷

A második század végére a montanizmus vagy elterjedtebb nevén az 'Új próféta-ság' meglehetősen népszerűvé vált az Észak-Afrikában. Ennek egyik eredendő okát a kutatók nagy része Tertullianusra vezeti vissza, aki kapcsolatba került az 'Új próféta-ság' tanaival¹⁸, amely jelentősen hozzájárult ekkleziológiai nézeteinek az elmélyítéséhez. Montaizmus iránti érdeklődése azonban sohasem érte el azt a radikális pontot, amely abszolút szembenállást eredményezett volna egyházával szemben. Az 'Új próféta-ság' tanai hatására azonban a tertullianusi ekkleziológia központi elemévé vált a Szentlélek. Az Alábbi problémák körül csoportosítható Tertullianus ekkleziológiájának sarokpontjai az 'Új próféta-ság' hatására:

- 1) Az egyház szentsége és tisztasága az egyház egyik legfontosabb tulajdonsága.
- 2) Az egyház mennyiben és hogyan töltheti be küldetését a társadalom szélesebb köreiben, úgy, hogy a fent említett speciális karaktere ne csorbuljon? Ez a két kérdés további kérdéseket is magában rejtett, úgy mint:
 - 1) Milyen következményei vannak annak, hogy ha az egyházat olyan történelmi közösségként definiáljuk, amelyben Isten Szentleke munkálkodik?
 - 2) Hogyan határozható meg az egyház pozíciója az azonnali végidők várásában?¹⁹

Tertullianus ekkleziológiája alapvetően pneumatológiai és eszkatológiai irányultságában csúcsondott ki. Ebben a szemléltben az egyház, mint eszkatológiai közösség került meghatározásra, mint ami már jelen van a megélt időben, végső kiteljesedése azonban csak az idők végén következik majd be. Az a tény, hogy az egyház eszkatológiai meghatározottsággal van jelen az időben, a törvény fontosságára és az ebből következő struktúrára hívja fel a figyelmet. Tulajdonképpen ez határozza meg Tertullianus szi-

¹⁷ I. Merdinger, Jane E.: *Rome and the African Church in the Time of Augustine*. New Heaven and London, 2001, Yale University Press, 17. fejezet.

¹⁸ Vannak kutatók, akik kétségbe vonják Tertulianus és a montanizmus szorosabb kapcsolatát. Erre nézve különösen is kiemelhetjük:

Ayers, R.H.: Tertullian's "paradox" and "contempt for reason" reconsidered. In *Expositori Times* 87, 1976.; vagy

Campanhausen, H. von: Tertullien. In *Gestalten der Kirchengeschichte in Alte Kirche I*. In Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1955.; vagy

Vokes, F. E.: Montanism and Ministry. In Cross, F.L. (szerk.): *Studia Patristica* ix., Texte und Untersuchungen 94., Berlin, 1966, 306 – 315. p. vagy

Bray G.L.: *Holiness and the will of God*. London, 1979.; vagy

Barnes, T.D.: *Tertullian: a historical and literary study*. London, 1985.

¹⁹ Evans, Robert F.: *One and Holy*. London, 1972, S.P.C.K.(Society for Promoting Christian Knowledge) Publishing, 4. p.

gorú, rigorista szemléletét, amely retorikailag nézve sokszor militarista kifejezésekben ragadja meg az egyház lényegét.

Tertullianus az egyházat teljes mértékben azonosította Krisztussal, sőt az Inkarnáció meghosszabbításaként is értékelte, amely így egyedüli alapként szolgálhatja az egyház szentségét, tisztaságát és egységét.²⁰ Az egyház csak úgy tud megfelelni ennek a lényegi meghatározottságnak, hogy a Szentlélek munkájára bízta magát. Rankin, Tertullianus munkái alapján, felhívja a figyelmünket arra is, hogy az egyházatya következetesen, minden rigorista elemtől függetlenül – a krisztológiai alaptól eredően – vallja, az egyház egységét mint nélkülözhetetlen, esszenciális és minden körülmények között szükséges meghatározottságot. Éppen ezért a Tertullianus által hangsúlyozott eszkatológiai jellemvonások sajátosan járultak hozzá a keresztyén egyház megszilárdulásához, és váltak ugyanakkor jelentős kihívássá az öröknek vélt Római Birodalommal szemben, különösen is az északnyugat-afrikai térségben.

Evans egyenesen forradalminak látja Tertullianus ekkleziológiai elgondolásait az egyház problémáira nézve. Ennek konkrét következményét az alábbiak szerint foglalja össze: „(...) feltételeznünk kell, hogy Tertullianus direkt vagy indirekt módon ösztönözte a keresztyéneket erőszakos taktikára a római hatalom megdöntésére”.²¹ Tertullianus nem látott többet a Római Birodalomban, vallásban és politikájában, mint a bálványimádás megtestesítőjét, amivel szemben minden rendelkezésre álló eszközzel fel kellett vennie a harcot a keresztyénségnek. Egyik legkézenfekvőbb módja a „harcnak” a keresztyén mártíromság előtérbe helyezése volt. Tertullianus a mártíromságot úgy fogta fel, mint isteni küldetést, mely egyfajta második, vérrel való keresztséggé is értékelhető volt. Ugyanakkor tagadta azt a későbbi, észak-afrikai térségben elterjedt hiedelmet, hogy a keresztyén mártírok vérének olyan tekintélye lehetne, amely a bűnöket megbocsátja.²² Jól tükröződik Tertullianus ekkleziológiai és a mártíromsággal kapcsolatos álláspontja az *Ad Martyres*-ben megörökített Perpetua és Felicitas mártíromságáról szóló történetben, akiket 203-ban végeztek ki. Tertullianus három évvel a halálukat követően kötelezi el magát a az 'Új prófétaság' tanainak, és már történetük közreadásával is fel kívánja hívni a figyelmet a langymeleg egyházi állapotokra és a mártíromság fontosságára. A kutatók véleménye jelentős különbségeket mutat az 'Új prófétaság' Tertullianusra gyakorolt hatásának értékelésében. Evans például úgy látja, hogy Tertullianus teljesen szakít a Katolikus Egyházzal a montanizmus hatására: „végezetül (Tertullianus) elhagyta a Katolikus egyházat és a

²⁰ Rankin, David: *Tertullian and the Church*. Cambridge, 1995, Cambridge University Press, 4-5. p.

²¹ Evans: i.m. 5. p.

²² Tertullianus: *De pudicitia*, 22. (Ford.: Sydney Thelwall) In *Ante-Nicene Fathers*. 4. köt. Buffalo, 1885, 100-101. p.

rigorista, és a Lélekre összpontosító keresztyén szektához csatlakozott, a montanistákhoz”²³ Ezzel szemben azonban Douglas Powel²⁴ amellett érvel, hogy montanista hatásról nem is igazán beszélhetünk Tertullianus esetében. Sokkal inkább csak az ’Új próféta’ hatásáról. Véleménye szerint az ’Új próféta’ későbbi progressziójának az eredménye az úgynevezett montanizmus, amely alapvetően phrygiai jelenség maradt, és amelyet Eleuthreus, Róma püspöke *excommunicatio*-val sújtott Kr.u.177-ben²⁵.

Így joggal vetődik fel a kérdés, hogy beszélhetünk-e Tertullianus idejében bármilyen formális szakadásról az észak-afrikai keresztyénség életében. Ugyanis, ha erről lenne szó, akkor nélkülözhetetlen lenne az önálló institúció megléte, amire semmilyen bizonyítékunk sincsen. Nem mutatható ki nyilvánvaló tanbeli különbség a Katolikus Egyház és a ’Új próféta’ mozgalma között, ami aztán saját papságot, püspökségeket vagy elkülönült, önálló istentiszteleti összejöveteleket eredményezett volna. Tertullianus egyetlen egy írásában sem tesz például utalást montanista püspökökre.²⁶

Tertullianus ugyan világos különbséget tett az *ecclesia numerus episcoporum* és az *ecclesia spiritu* között, azonban sohasem vonja kétségbe, hogy az *ecclesia numerus episcoporum* az igaz egyház, ebből adódóan azt a nézetet sem vallja, hogy az ’Új próféta’ ezzel az igénnyel lépne fel. Ez egyértelművé válik Tertullianus azon tanításából (*De pudicitia*²⁷), ahol a Szentlélek és az egyház kapcsolatát tárgyalja, és ahol az ’Új próféta’ hatása is jól kimutatható. Tertullianus az egyedüli és igaz krisztusi örökösnek a Krisztustól elküldött Szentlelket tartja. Ezt a krisztusi örökséget sem a történelmi keret között működő egyház, sem pedig annak püspökei nem igényelhetik csak abban az esetben, ha Isten lelke munkálkodik bennünk. Ez azt jelenti, hogy az egyház csak a Szentlélek *gyámjága* alatt állva töltheti be küldetését, mint Krisztus vikáriusa. Tertullianus egyszerre helyezi előtérbe a hitelvi és fegyelmi kérdéseket. Krisztus munkája ugyanis a Szentlélek szüntelen aktivitásában követhető nyomon az egyház életében, amelyben a keresztyének etikai tisztasága kiváltképpen is kívánatos. Tertullianus írásiban különösen is hangsúlyosan kerül előtérbe ennek az etikai tisztaságnak a kérdésköre,

²³ Evans: i.m. 15-17. p.

²⁴ Vö. Powel, Douglas: Tertullianist and Cataphrygians. In *Vigiliae Christianae* 29, (1975), 38-39. p.

²⁵ Eusebius Paphlagonius: *Ecclesiastical History*. 5. köt., 16. p.

²⁶ Vö. Powel, Douglas: i.m. 34. p.

²⁷ Tertullianus: *De Pudicitia*. (In Roberts, Alexander – Donaldson, James (szerk.) *Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids Michigan, 1989, Eerdmans Publishing Company, 85. p.) szerint: „None was perfect before the discovery of the order of faith; none Christian before the resumption of Christ to heaven; none holy before the manifestation of the Holy Spirit from heaven, the Determiner of discipline itself.”

melyben a római (vallásos) kultúrával szembeni elhatárolódásra ösztönöz, a hétköznapiak leggyakoribb kérdéseiben is utat mutatva. Ilyenek például: hogyan vehetnek részt a keresztyének a római államapparátus tisztségeiben²⁸, a római vallásgyakorlat teljes elutasítása²⁹, hogyan vegyenek részt a keresztyének a római hadseregben³⁰, részt vehetnek a keresztyének olyan kereskedelmi tevékenységekben, amelyek a római vallás kultikus cselekményeit szolgálja ki³¹, a keresztyének Krisztushoz való lojalitásának körülhatárolása az üldözések idején³², megházasodhat-e egy keresztyén olyasvalakivel, aki politeista vallás követője³³. A kérdésselvetések a választások nélkül is jól mutatják a keresztyén identitásra és önmeghatározásra való törekvést, ami az északnyugat-afrikai (Karthágó) társadalom valós problémáira irányítják a figyelmünket, függetlenül attól a rigorista nézettől, amelyet Tertullianus képviselt ezekben a problémákban.

Míndezek alapján az az ambivalencia, amely az 'Új prófétaság' hatására előállt az észak-afrikai térségben és így nyilvánvalóan hatással volt a nyugati keresztyénség formálódására is, sokkal inkább egy fajta *ecclesiola in ecclesia*-ként értékelhető, mint a formális egyházszakadásra való törekvés-ként. Tertullianus csupán a korszak kihívásaira adható alternatív válasz lehetőségét látta az 'Új prófétaságban'. A keresztyénségen belül jelentkező szélsőséges tanoktól – mint például a marcionizmus vagy a gnoszticizmus különböző változatai (Valentinus, Hermogenes) – megfelelő távolságot tartva, határozott kontúrokkal akarta a keresztyén egyházat megrajzolni, egyértelműen jelezve, hogy miben különböznek a rómaiaktól, zsidóktól, vagy éppen a szélsőséges tanokat valló keresztyén szektáktól. Éppen ez a megkülönböztetés és egyben elhatárolódás lehetett a keresztyén identitás meghatározó alapja.

²⁸ Tertullianus: *De idololatria* 22. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): *Ante-Nicene Fathers*. 3. köt. Grand Rapids Michigan, 1989, Eerdmans Publishing Company, 74. p.

²⁹ Tertullianus, *De idololatria* 17-19. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 71-73. p.

³⁰ Tertullianus, *De idololatria* 11. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 67. p.

³¹ Tertullianus, *De idololatria* 11-14. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 67-70.

³² Tertullianus, *De idololatria* 23. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 75.

³³ Tertullianus, *De corona*, 9-11. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 98-99.

Következtetések, összegző megjegyzések

Tertullianus idejére az északnyugat Afrikai keresztyénség ekkleziológiai helyzete leginkább a sokféleségben létrejövő egységként értékelhető. Az egység az ekkleziológiai kérdések egyik legalapvetőbbike. Az egyfajta uniformizmus mentén létrejött egységet leginkább a sokféleség képes elfojtani. A másik véglet lehet az, amikor a különbözőség elburjánzott individualizmust hoz létre, amelyet leginkább az exkluzivitás jellemez. Ebben az esetben már csak nominális egységről beszélhetünk. Az afrikai keresztyénség helyzete a harmadik század elejére egy egyenlőségre törekvő ideál kimunkálásaként értékelhető szinte minimális belső különbözőségekkel, amelyet néhány évtizeden belül egy szervezettebb sokféleségre épülő szemlélet határozott meg. Míg a harmadik században érvényesülő törekvések egy egységes struktúra létrehozását tartják szem előtt a régiók együttműködése nyomán, addig az ötödik századra éppen ez a törekvés lesz a konfliktusok egyik forrása.

Tertullianus idejében az egyház egységének kérdésköre az alábbi három kategória mentén tárgyalható:

- 1) *szembenállás a külső ellenséggel,*
- 2) *a lokális egyházak belső sokfélesége,*
- 3) *a helyi egyházak egyetemes közösségre való törekvése.*

Mindhárom terület külön-külön is rávilágít az azonosság és másság kibontakozó feszültségére. Ebből következően az így létrejött egység alapja nem az uniformizmus, hanem egy szervezett sokféleség, amelyben az egyetemesség igénye a lokális identitás felerősödéséhez vezettek.

Szembenállás a külső ellenséggel

A közösségek az őket körülvevő kultúrától való elhatárolódással gyakran olyan határokat jelölnek ki, amelyek a szembenállás következményeként, az adott közösség identitásának meghatározójává válnak, annak alapján hozva létre az egységet, amit mindenki elutasít. Ezek a határok azután létrehozzák azt a gyakorlatot és azokat a magatartásformákat, amelyekben a közösség identitása folyamatosan fenntartható. Ez a meghatározottság volt jellemző a második-harmadik század észak-afrikai keresztyén közösségeire is, ami a Római kultúrától való elhatárolódásban és a mártíromságban – mint a Krisztus melletti elkötelezettségről szóló legmagasabb szintű tanúságtételben – vált nyilvánvalóvá, létrehozva egy olyan reális keresztyén ideált, amelyben a szigorú erkölcsi tisztaságra törekvő életvitel nélkülözhetetlen volt. Az 'Új prófétaság' hatása ebben a folyamatban nyer jelentőséget, radikális módon megjelenítve azokat a válságpontokat, melyeket az *Imperium Romanum* generált az egyház életében.

A lokális egyházak belső sokfélesége

A belső különbségek egy jelentős része az egyházvezetés és egyházszervezeti kérdések mentén formálódott a tárgyalt időszakban. A klérus, és kiváltképpen a püspökök jelentős része, az autoritásban és ebből adódóan a tisztségek betöltésének kérdéseiben, valamint hitelvi kérdésekben előjogokat támasztottak a Mt 16,19 alapján, s a Péternek adott krisztusi ígéretre támaszkodva a püspöki tekintély folytonosságának érvényesülését hangsúlyozták generációról generációra. Tertullianus elutasította³⁴ azt a szemléletet, ami Péter óta a püspöki tisztség folytonosságának automatizmusát jelentette volna. Tertullianus megítélésében a klérus tisztségeinek szakralizációja és a vezetők kijelölése kizárólag a gyülekezeti igényeknek és szükségeknek megfelelően mehetett végbe. Az autoritás a tanításban és az ítélkezésben olyan spirituális ajándékokhoz kötött, amelyeket az 'Új prófétaság' valamint a *regula fidei* alapján látott meghatározhatónak. Tertullianus ekkleziológiai és az autorításra vonatkozó nézetei feltehetően kisebbségben voltak egyházában (Karthágóban) a harmadik század elején, azonban olyan fontos jelekre hívják fel a figyelmünket, amelyekből nyilvánvaló például, hogy a püspöki tisztségek szerepe és tekintélye vitatottá vált.

A helyi egyházak egyetemes közösségre való törekvése

Tertullianus az egység kérdésének megoldását a lokális egyházak hitre és gyakorlatra vonatkozó konszenzusában látta, miközben megengedhetőnek tartotta, hogy az apostolok által alapított gyülekezetek a *regula fidei* alapján szigorúbb elveket is bevezessenek, adott helyen a gyülekezeti élet mindennapjaiban. Az „Új prófétaság” Szentlélekre vonatkozó tanításait elsősorban a gyülekezeti gyakorlatban ott látta nélkülözhetetlennek, ahol megfogalmazódott az igény egy magasabb rendű tisztaság megélésére.³⁵

Az 'Új prófétaság' hatása Tertullianusra és az észak-afrikai keresztyénségre elsősorban ahhoz a sokféleséghez járult hozzá, amely még felbonthatatlan egységben látta az észak-afrikai- és az egyetemes egyházat. A római kultúrával és vallással való radikális szembenállás egyfelől az észak-afrikai keresztyén gyülekezeteken belüli különbségek felerősödéséhez vezetett, amelyben az 'Új prófétaság' hatása egy radikális utat kínált, másfelől azonban hozzájárult a közösségek kohéziójához és így óvott a szakadástól is. Tertullianus kiváltképpen is azoknak a határoknak a megrajzolásában

³⁴ Tertullianus: *De pudicitia* 21. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 100-102. p., valamint Uő: *De prescriptone haereticorum* 3, 1. In Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 258. p.

³⁵ Tertullianus: *De prescriptone haereticorum* 19-21, in Roberts, Alexander – Donalson, James (szerk.): i.m. 251-253. p., valamint Uő: *De monogamia* 2-3. In Roberts, Alexander - Donalson, James (szerk.): *Ante-Nicene Fathers*. 4. köt. Grand Rapids Michigan, 1989, Eerdmans Publishing Company, 59-61. p.

játszott főszerepet, amelyek a gyülekezetek szentségét óvták úgy, hogy a gyülekezeti tagok közötti (társadalmi etc.) különbségek illetve a gyülekezet és a klérus különválasztása mindinkább háttérbe szorultak, míg a feladatok és a gyülekezeti tisztségek sokkal inkább a Lélek ajándékának mértékétől függően kerültek meghatározásra.

A NEM-KERESZTYÉN VALLÁSOK MINT KERESZTYÉN TEOLÓGIAI PROBLÉMA¹

A más vallások kérdése sokat tárgyalt téma volt a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben.

Katolikus részről a II. Vatikáni zsinat is foglalkozott vele, de még intenzívebben és átfogóbban a hatására létrejött és főleg Karl Rahner gondolataitól ihletett ún. „vallások teológiája”. Ez utóbbi azt a nagyszabású feladatot tűzte ki céljául, hogy a más vallásokat szervesen beépítse a keresztyén – közelebbről a katolikus – dogmatikába. A mozgalom minden nagyszerű és elismerésre méltó volta mellett kritikusan meg kell jegyeznünk, hogy az általa eszközölt beépítés voltaképpen egyértelmű a beolvastással. A vallási inkluzívizmusnak egy radikális példájával van itt dolgunk. Jellemző vonása, hogy az egyes vallások tulajdonképpeni értékét nem azok sajátos – hindu, buddhista vagy zsidó – kvalitásaiban látja, hanem „anonim keresztyénségükben”, s végső célként az lebeg előtte, hogy az anonim egyszer majd névlegessé váljék. De az igény és a szándék a más vallások problémájával való komoly és alapos szembenézésre egyértelműen tükröződik belőle.

Protestáns talajon a missziói teológiában és az Egyházak Világtanácsában foglalkoztak intenzívebben a témával. Az utóbbiban „The Word of God and the Living Faiths of Men” név alatt tanulmányi program létesült, melynek keretében bi- és multilaterális vallásközi konzultációkat és konferenciákat rendeztek, amelyek nem egyszer a kölcsönös ihletettségnek egy igen magas feszültségű légkörében zajlottak, mint pl. a nevezetes 1970-es Ajaltoun-i konzultáció, Líbanonban. Ez utóbbit általában mintapéldájaként szokták emlegetni annak, hogy miként lehet számunkra az a közvetlen benyomás, amelyet egy másik ember élő hitével való személyes találkozás tehet ránk, az illető vallásának az értékei mellett szóló legmeggyőzőbb érvvé. Erre a későbbiekben még visszatérek. 1971-ben a téma „Dialogue with Men of Living Faiths and Ideologies” néven saját ügyosztályt kapott a Világtanácsban, amely élén a kiváló, karizmatikus Stanley Samarhával mind mennyiségileg, mind minőségileg nagyszerű eredményeket produkált. Megfogalmazták a dialógus alapelvét is, két híressé vált, elengedhetetlennek tekintett alapfeltételével, melyek közül az első a saját hitünk iránti mély és őszinte odaadás, a másik pedig a másik

¹ A Doktorok Kollégiuma Vallástudományi Szekciójának 2005. aug. 23-án, Debrecenben megtartott ülésén elhangzott előadás szerkesztett szövege.

fél iránti teljes nyitottság, egészen a magunkat meggyőzni hagyás és eredeti álláspontunk feladása készségéig.²

Nagyjából egy évtizeddel a fentebb említett katolikus vallásteológiai mozgalom után megszületett annak relativista, az egyes vallásokat azonos szintre helyező pandanja, amely „A vallások pluralisztikus teológiája” név alatt vált ismertté. Szellemi atyja az angol protestáns teológus és vallásfilozófus, John Hick volt, szárnysegéde pedig amerikai katolikus tanártársa, Paul Knitter. Amerika után az irányzat, jóllehet meglehetősen megkésve, áthatolt az európai kontinensre is, új kovászt hozva az itteni vallásteológiai mozgalomba.

Általánosan elmondható, hogy a más vallásokhoz való lényegszerinti viszonya kérdésének tisztázása ebben az időben egyik legfontosabbnak tekintett feladata és legvitatottabb problémája volt a keresztyénségnek. A téma a nyugat-európai szférában igen intenzíven tudatosodott és gazdag irodalmat hozott létre. A keletiben viszont, sajátos módon, nem. Ennek természetesen megvoltak a maga objektív okai. A legsúlyosabb nyilván az volt, hogy a kelet-európai egyházak a saját létük fennmaradásának problémájával küszködtek, s legfőbb igyekezetük önmaguk identitása, sőt pusztá léte megőrzésére irányult. Amellett, hogy ez jóformán minden idejüket és erejüket fölemészttette, ebben a helyzetben egyébként is inkább egy egészséges önigenlésre, mintsem kritikus önvizsgálódásra volt szükségük. A protestáns egyházakban ehhez még hozzájött a Barth-i teológia nálunk viszonylag túl hosszú ideig tartó dominanciája, témánkra nézve kedvezőtlen hatásával.

Mivel az a benyomásom, hogy a probléma szele azóta sem borzolta fel különösebben hazai teológiai berkeink vizeit, szeretnék a témának ezúttal egy kissé hangot adni.

Menjünk vissza a kezdetekhez. A régebbi világra a különböző kultúraövezetek meglehetősen elszigeteltsége volt jellemző. „A múltban a különböző civilizációk vagy ignorálták egymást, vagy harcban álltak egymással; csak ritkán és csupán felületesen érintették egymást” – mondja a valláskutató W. C. Smith.³ Ugyanez érvényes a vallásokra vonatkozóan is. „Régebben egy másik vallás gyakorlatilag egyúttal egy más művelődési terület és egy más történelem része volt, amellyel az ember csak felületesen érintkezett. Más népek vallása minden tekintetben idegen maradt” – írja

² Vö. Zürich Aide-Memoire, 3–4. és 6. pont. In Samartha Stanley J. (szerk.): *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genf, 1971, World Council of Churches, 33-43. p.

³ Smith, Wilfred Cantwell: *The Faith of Other Men*. New York, 1965, 115. p. Megjegyzés: A szövegben található idézetek magyar fordítása tőlem van /L.L./

Karl Rahner.⁴ S hadd tegyem hozzá: nemcsak idegen, hanem messzemenően ismeretlen is.

Ami a nyugati szférát illeti, az európai ember sokáig ahhoz volt szokva, hogy kultúráját a kultúrával azonosítsa. Számára ez valami egészen magától értetődő dolog volt. Ez az erős Európa-központúság természetesen vallási téren is fennállt. A keresztyénség számított a tulajdonképpeni, az egyedül igaz, az egyedül üdvözítő, az abszolút vallásnak. A többi bálványimádásnak, legjobb esetben pusztán emberi produktumnak tekintették. Ebben a helyzetben lehetséges, sőt természetes volt ignorálni őket, s nem csinálni belőlük különösebb problémát.

Ez a helyzet azonban időközben gyökeresen megváltozott. Ennek oka abban a jelenségben keresendő, amelyet Teilhard de Chardin klasszikus terminológiájával világunk „konvergenciájának”, mai divatos kifejezéssel pedig „globalizációjának” nevezhetnénk. A világ korábban egymástól távol eső területei és népei a modern hírközlési és közlekedési technika szédületes fejlődése következtében közel kerültek egymáshoz, s úgy szólván egyetlen nagy családdá lettek. Ezt a ma már szinte banális valóságot fölösleges lenne itt részletezni, ezért éppen csak leszögezem.

Közhellyé vált már az az ezzel kapcsolatos további tény is, hogy ez az eggyé lett emberiség ugyanakkor igen sokrétű, ahogy mondani szokás pluralisztikus, ami természetesen vallási téren is érvényes. – Kérdés azonban, hogy ebből a közhellyé vált tényből levontuk-e már a kellő konzekvenciákat. Mert ez a vallási pluralizmus nagy kihívást jelent a kizárólagosságra igényt tartó keresztyénség számára. Benne élve ugyanis tudomásul kell vennie, hogy maga is csak egy rész ebben a pluralitásban, sőt, hogy az emberiség nagyobb részét a nem-keresztyének alkotják. „Egyre nyilvánvalóbb lesz...”, mondja a már idézett Smith, „hogy a modern világban keresztyének, zsidónak vagy éppen agnosztikusnak lenni annyit jelent, mint olyan társadalomban élni, amelyben számos intelligens, hívő és igaz életű embertársunk buddhista, mohamedán vagy hindu”.⁵

A világban ily módon megváltozott helyzetéből fontos konzekvenciák adódnak a keresztyénség számára. Ezek egyrészt gyakorlati (erkölcsi), másrészt elméleti (teológiai) természetűek.

Kisebbségi helyzetünk legalapvetőbb gyakorlati, erkölcsi következménye illetve követelménye az, hogy több alázatot és megbecsülő tiszteletet kell tanulnunk a más vallásokkal szemben. Az új helyzet lehetlenné teszi számunkra, hogy nem-keresztyén embertársainkat magasról kezeljük, s hitüket kereken merő tévelygésnek és tudatlanságnak deklaráljuk. „Egyszerűen morális lehetlenség – írja Smith – hogy odamenjünk istenfélő és intelligens nem-keresztyén felebarátainkhoz, s azt mondjuk nekik: mi üdvözülünk, ti pedig elkárhoztok; vagy: mi hisszük, hogy ismer-

⁴ Rahner, Karl: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In *Schriften zur Theologie*. 5. köt. Einsiedeln, 1962, 138. p.

⁵ Smith: i.m., 116. p.

jük Istent, s ebben igazunk van; ti is hiszitek, hogy ismeritek őt, s ebben totális tévedésben vagytok”.⁶

Az idézett mondat azonban már jelzi, hogy az új helyzetnek elméleti, teológiai kihívásai is vannak számunkra. Írója két ilyenre utal mint a legsarkalatosabbra: a szótériológiára és a gnoszteológiára.

1. Lássuk az elsőt. A fentebb említett katolikus „vallásteológia” egyik úttörő élharcosa, Hans Küng „Christenheit als Minderheit” című, 1966-ban megjelent munkájában⁷ szenvedélyes érveléssel fejti ki a szótériológiai szempontot, idézve vele kapcsolatosan a múlt, a jelen és a jövő akkori statisztikai adatait. A mára már általában elavult számadatokat itt nem közlöm, csupán a maradandó tényeket.

a) Ha a múltba nézünk, mondja Küng, számtalan embermilliókat látunk, akik Krisztus előtt éltek, s így a benne nyújtott üdvösség útját nem volt lehetőségük megismerni. Ha már az egyházatyák, akik az emberiség történelmét mindössze 5200 évre taksálták, aggódva kérdezték, hogy miért jött Krisztus olyan későn, mennyivel inkább kérdezhetjük ezt mi, akik ezt a történelmet több százezer évre becsüljük. S ha már egyszer eljött – kérdik sokan –, miért kellett efelől igen sokáig még egész kontinenseknek tudatlanságban maradniuk? Miért nem adta ezt nekik Isten valamilyen módon tudomásukra, mint annakidején a betlehemi pásztoroknak vagy a napkeleti bölcseknek?

b) Ha tekintetünket a múlttól a jelenre fordítjuk, folytatja Küng, azt látjuk, hogy földünk lakosságának mindmáig csak egy kisebb része keresztyén.

c) S mit mutat a jövő? – A statisztikai becslések alapján azzal számolhatunk, hogy Ázsia és Afrika nem-keresztyén népei a jövőben számra messze túlhaladják majd a keresztyén Nyugat lakosságát, s a legcsekélyebb reménység sincs arra, hogy ezek az óriási tömegek mind a szerintünk egyedül üdvözítő keresztyén hitre térnének. (Megjegyzés: Az azóta eltelt idő e téren a következő beszédes statisztikát hozta: a cirka 7 milliárd földlakóból mindössze jó másfél milliárd a keresztyén).

Küng szerint a felsoroltak elkerülhetetlenül a következő kérdés elé állítanak bennünket: Ha üdvösség csak Krisztusban és az ő egyházában van, akkor mit gondoljunk annak a sok milliárd embernek a sorsa felől, akik a keresztyénség szféráján kívül éltek, jelenleg élnek, és a jövőben élni fognak? Ha egy szörnyeteg hidegvérűségével képesek is lennénk rá, hogy a kárhözatra szánjuk őket, vajon hogyan lehetne mindezt összeegyeztetni Isten mindeneket átfogó szeretetével és egyetemes üdvakaratóival? - kérdi

⁶ Smith: i.m., 119. p.

⁷ Küng, Hans: *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen.* Einsiedeln, 1965.

Küng. Majd leszögezi: Nem marad számunkra más, mint elismerni, hogy az üdvösség lehetőségének ott is adva kell lennie, ahol Krisztusról (legalább is explicite) nem tudnak, s így tudatosan nem is követhetik őt és az ő üdv-útját.

Ugyanezen problémával kapcsolatosan a vallások kérdésének témája által megragadott neves protestáns egyház- és dogmatörténész, Ernst Benz még szenvedélyesebb és élesebb hangnemben érvel *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* című munkájában: „Az önmagát egyetemes és abszolút érvényre emelő keresztyénséggel szemben automatikusan fölmerül az elvárás, hogy a vallás és a vallásos tudat fejlődésének eme roppant nagy fázisait értelmes összefüggésbe hozza az üdvtörténetre vonatkozó felfogásával. Ha ez nem történik meg, egyetemességi és abszolútsági igénye egyre jobban hitelét veszíti, mert egy olyan Isten, aki az emberiséget barlangjaiban évmilliókon keresztül a démonok, a bálványimádás, a mágia és a varázslás prédájául hagyja, hogy aztán végül, miután már nemzedékek tízezrei a teljes sötétség és lelki vakság üdvnélküli állapotában halván meg, elmasíroztak a pokolba, egy alaposan megkésett üdvtörténetet rögtönözzön, melyből csak egy néhány késői nemzedékből önkényesen kiválogatott, elenyésző kisebbség profitált – egy ilyen Isten inkább hasonlít Markion Istenéhez, vagy még inkább magához a Sátánhoz, mintsem az Újszövetség Istenéhez.”⁸

2. Az új vallási helyzetünkben adódó másik elméleti, teológiai kihívás, mint már mondtam, gnoszeológiai vonatkozású, konkrétan a más vallások Isten-ismeretével áll összefüggésben. Ennek tapasztalati eredete van. A nem-keresztyének egzisztenciális közelségbe kerültek velünk.

Egyrészt itt élnek közöttünk. A keresztyén Nyugat csaknem minden nagyobb városában ott találjuk a zsinagógát és a mecsetet. Távolsági szerzetesek, jogik és tudósok rendszeresen tartanak előadásokat vagy gyakorlati kurzusokat Európa és Amerika egyetemeken, buddhista vagy más vallású kolostoraiban és meditációs központjaiban – hogy a Dalai Láma közkedvelt látogatásait ne is említsem. De nemcsak a keletiek jönnek hozzánk, a nyugatiak is gyakran látogatnak el keleti országokba, ahol közelről találkozhatnak azok vallásaival. A nem-keresztyénekkal való közeli, sokhelyütt hosszú távú érintkezés révén alkalmunk volt megpillantani valamit hitük komolyságából, erejéből és mélységéből, ami egy olyan körülmény, amely sokak meggyőződése szerint minden intellektuális vizsgálódásnál és érvelésnél erősebben képes meggyőzni bennünket e vallások igaz volta felől. Fentebb már említettem, hogy az Ajaltoun-i vallásközi konzultáció résztvevői ennek egy sűrített formában történt mintapéldáját élték meg. Most hadd idézzem szavaikat, amelyekkel erre vonatkozó élményeiket az alkalomról kiadott jelentésben megfogalmazták: „To most

⁸ Benz, Ernst: *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Mainz, 1960, 49. p.

of us the other faith was, before we actually met, an abstraction, or just a different faith about which we knew less or more. But as we met, we became aware of a new situation, a kind of personal encounter, unfolding between us and within our common humanity, which was, to translate it into religious terms, that we needed one another, to help one another, to bring each other the diverse modes in which God has spoken to man.“ Magyarul: „Mielőtt ténylegesen találkoztunk volna, a mások hite egy elvont dolog volt számunkra, vagy egyszerűen csak egy más vallási hit, amelyet többé vagy kevésbé ismertünk. De amikor összejöttünk, egyszerre egy új helyzetnek ébredtünk tudatára: egyfajta köztünk, közös ember-voltunk szintjén kibontakozó személyes találkozásnak, melynek tartalma vallási kategóriákba lefordítva az volt, hogy szükségünk van egymásra, arra, hogy kölcsönösen megosszuk egymással azokat a különböző módokat, ahogy Isten szólt hozzánk, emberekhez”⁹. Ebben a közvetlen, az élő vallási tapasztalás síkján lejátszódó találkozásban a résztvevők első alapvető közös felismerése az volt, hogy Isten jelen van és kijelenti magát a más vallásokban is. Másik lényeges alapélményük az egyes vallások elégtelen voltának és egymásrautaltságának átérése volt. Gyakran szóba került az egymás vallási élményeiben való osztozás (sharing religious experience) fontosságának gondolata.

A találkozásnak egy másik formája a mai modern könyvnyomtatás termékeinek óriási – a rendszerváltás óta nálunk is ismertté vált – áradata révén lehetséges, amely részletes alapossággal tájékoztat bennünket más vallások tanítása és élete felől. Ami még nem is olyan régen csupán néhány beavattott szakember kiváltsága volt, napjainkra a legszélesebb olvasóközönség közkincsévé vált. Mind ennek az a következménye, hogy az egykor oly távoli nem-keresztény vallások közeli lettek számunkra. Már nem érezzük őket olyan idegennek, mint régen, sőt sokszor egyenesen szimpatikusnak, sőt faszcinálóknak tűnnek föl számunkra. Már nem tudjuk őket merő tévelygésnek és bálványimádásnak tekinteni, hanem itt-ott az isteni igazság és az igaz hit szikráinak fölcillanását, sőt helyenként fényének gazdag fölragyogását véljük megpillantani bennük. Így aztán a helyzet az, hogy velük szembeni álláspontunk megváltozásának nem csupán udvariassági indítékai vannak, hanem sokkal inkább a velük való közelebbi érintkezés által történt mélyebb megismerésükből fakadó belső meggyőződés az, ami arra késztet bennünket, hogy ne csak istentelen bálványimádást, sőt ne is csak egy tiszteletreméltó és nemes, ám hiábavaló, önmegváltásra irányuló emberi törekvést lássunk bennük (mint annakidején a barthianusok), hanem Isten kinyilatkoztató és üdvözítő tevékenysége szerves részét (ahogy azt a II. Vatikáni Zsinat is tette).

⁹ Samartha, Stanley J. (szerk.): *Dialogue Between Men of Living Faiths. Papers presented at the Ajaltoun Consultation, Lebanon, March 1970*. Genf, 1971, World Council of Churches, 5. pont, 3. bekezdés.

Apropó, barthiánizmus! Indokoltnak látom pár szóval kitérni rá, mert ha nem tévedek, nálunk, legalább is a vallást és a vallásokat illetően, sokan még mindig annak a kategóriáiban gondolkodnak.

Barth a nem-keresztyén vallások kérdésének keresztyén megközelítése terén a radikális exkluzivizmust képviseli.

1. Idevágó tanításának legalapvetőbb fogyatékosága szerintem az, hogy vallásfogalma tisztán apriorisztikus. Benne az ő személyes teológiai és filozófiai álláspontja jut kifejeződésre, nem pedig egy, a különböző vallások konkrét tanulmányozásából leszűrt konklúzió. Módszere jellegzetesen akadémikus, azaz tisztán íróasztali jellegű. Tételeit vallási elszigeteltségben fogalmazza meg, eleve adott teológiai-filozófiai premisszák alapján, tekintet nélkül a tényleges vallási realitásra. Tipikusan deduktív módszer ez: Először megfogalmazza (tisztán teoretikusan) a vallás definícióját, majd e definíció uniformisát automatikusan és globálisan ráhúzza az összes konkrét vallásra. Barth számára tulajdonképpen az egész vallási problematika nem a különböző vallásokkal való konfrontáció folyamánya, hanem egy tisztán belső motiváltságú, teológiai kérdés. Lényegében egyáltalán nem a más vallásokról van számára szó, hanem erről a teológiai belügről. Konkrétan szólva: vitáját nem a nem-keresztyénekkal, hanem a liberális teológiával folytatja, melyben az immanens emberi értékek megistenítésének veszélyét látja. Averziónak még csak fokozta az a körülmény, hogy ennek a veszélynek egy borzalmas konkrét aktualizálódását a hitleri náciizmusban vélte fölfedezni. Az, hogy a nem-keresztyén vallások (amelyeket – megint csak a priori, s ráadásul teljesen önkényesen – en bloc azonosít a nevezett immanens emberi értékekkel) végül mégis szóba kerülnek nála, voltaképpen csak mellékterméke fő teológiai intenciójának.

2. S ezzel már érintettük Barth vallásfogalmának másik hibáját: önkényes-ségét és egyoldalúságát. Szerintem ő a vallás fogalmával való bánásmódja terén két döntő önkényes lépést követett el:

a) Először is a vallást tisztán antropológiai, ráadásul teljesen negatív kategóriákban definiálta: mint pusztán emberi, azon felül teljesen inadekvát, sőt egyenesen bűnös tevékenységet. Bűnösségét, mint tudjuk, Barth abban látta, hogy az Isten által nekünk szánt és kinyilatkoztatott üdv-utat visszautasítja, s a maga feje szerint és erejéből keresi magának az üdvösséget. Ennek a szerinte Isten elleni titáni ellenszegülésnek, kvázi lázadásnak a magatartását nevezi Barth „vallás”-nak. A helyes magatartásnak az Isten által felajánlottak engedelmes elfogadását tekinti. Ezt nevezi „hitnek”. – Nem vagyok az egyedüli, aki úgy érzi, hogy Barth itt az ember Istenhez való viszonyulását illetően lényegében a passzivitás apoteózisát és mindennemű aktivitás kárhóztatását írta meg. Ezt még maga a nagy barthiánus valláskutató és missziói szaktekintély, Hendrik Kraemer is a

szemére veti.¹⁰ Barth álláspontja e téren fokozódó tendenciát mutat: Míg a Römerbrief a szóban forgó aktivitást inkább a hiábavalóság kategóriájában értelmezi, mint valamire való képtelenséget, addig a Kirchliche Dogmatik már kifejezetten bünt lát benne. A kezdeti ontologikus „nem lehet” időközben legalisztikus „nem szabad” szigorodott. Mindez az emberben néha azt a bizarr érzést kelti, mintha Barth Istene számára az lenne a legfontosabb, hogy az embernek tudomására adja: „quod licet Iovi, non licet bovi”. Mintha azt mondaná neki: „Ne nyúlj hozzá, nem a tied! Nincs jogod elvenni. Várj szépen, míg én odaadom neked!” Nos, ez ebben a formában természetesen karikatúra, de Barth némely megfogalmazása – tartalmát tekintve – veszedelmesen hasonlóan hangzik ehhez. Például a következő: „In der Religion wehrt und verschließt sich der Mensch gegen die Offenbarung, dadurch, ... daß er sich vorwegnimmt, was ihm in ihr von Gott gegeben werden soll.“ Magyarul: „A vallásban az ember ellene szegül a kinyilatkoztatásnak és elzárkózik előle, azáltal, ... hogy eleve elveszi azt, amit Isten kellene, hogy odaadjon neki”¹¹. Mindebből egy meglehetősen rideg és szigorú, alapjában véve a tekintély kategóriájában koncipiált istenértelmezés cseng ki.

De térjünk vissza alapgondolatunkhoz, s vegyük szemügyre közelebbről Barth vallás-fogalmának önkényességét és egyoldalúságát.

Ha a vallás fogalmát fenomenológiai értelemben, tehát mint egy empirikus jelenség összefoglaló megnevezését vesszük, akkor az, amit róla Barth mond, hagyományos jelentésének csak az egyik része. Igaz ugyan, hogy az (ti. a negatív emberi magatartás) is része annak a komplex jelenségnek, amelyet hagyományos gyűjtőnéven vallásnak nevezünk. A hitelenség, az Isten elleni lázadás és a bálványimádás állandóan jelenlévő eleme az ember vallási életének. Ez azonban csak a fele igazság. A vallás fogalmába mindig és mindenütt valami egészen mást is bele szoktak sorolni: nemcsak az ember, hanem Isten művét is, az ember részéről pedig nemcsak negatív, hanem pozitív magatartást is Isten irányában.

Ha pedig filozófiai értelemben, tehát mint lényegét jelölő kifejezést vesszük a vallás fogalmát, akkor éppen az említett isteni mozzanat az egyik és a pozitív emberi momentum a másik oldalon volt az, amit benne általában lényegesnek, tehát a szó tulajdonképpeni értelmében vett „vallásnak” tartottak, míg az, amit ezzel a szóval Barth jelöl, mellékjelenségnek, az igaz vallástól való elhajlásnak számított. Így pl. Tillich megjegyzi, hogy a dialektikus teológia „vallás”-fogalma csak a vallás „démonizált”, azaz depravált formájára illik rá.¹²

Barth azonban éppen azt, ami benne azelőtt lényegesnek számított, kirekesztette a vallás fogalmából, és külön szférába (az ún. „hit” szférájába) utasította. Ezzel a vallás hagyományos fogalmát kettévágta,

¹⁰ Kraemer, Hendrik: *Religion and the Christian Faith*. London, 1956, 130–131. p.

¹¹ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. I/2. köt., Zürich, 1937, 330-331. p.

¹² Tillich, Paul: *Systematische Theologie*. 3. köt. Stuttgart, 1966, 127. p.

majd az egyik részt az egykori egész nevével, mégpedig a lényegtelen és hamisat a lényeges és igaz nevével illette.

Tömören összefoglalva: Amit Barth itt tett, az fenomenológiai szempontból nézve a vallás fogalma tartalmának erőszakos leszűkítése, elvi szempontból nézve pedig hagyományos értelmének merő ellentétébe való önkényes átfordítása (mintha valaki elhatározná, hogy mától fogva a tüzet víznek fogja nevezni!).

b) Barth Második önkényes lépése aztán az volt, hogy ily módon koncipiált, teljesen negatív előjelű vallásfogalmát átalányban ráhúzta az összes nem-keresztyén „vallásra”. Mindebben lényegében követte őt az egész „dialektikus teológia”. Fölmerül itt a kérdés, hogy vajon a vallásnak egy ilyen koncepciója megfelel-e az empirikus tényállásnak, s nem követ-e el igazságtalanságot az egyes konkrét vallásokkal szemben. Sok valláskutató úgy véli, hogy igen, s megjegyzi, hogy ez a problémának nem megoldása, hanem megkerülése. Így pl. a már idézett Benz ezt írja: „Ez a magyarázat a mai vallási helyzet nehéz problémái legegyszerűbb megoldásának tűnt föl, s ezért nagy lelkesedésre talált... Eszerint a formula szerint meg lehetett takarítani a más vallások tanulmányozásának s az általuk képviselt probléma megoldási kísérletének minden fáradságát, mondván, hogy hiszen azok ugyanis 'csak vallások'¹³. Karl Goldammer pedig még élesebben fogalmaz, amikor ezt írja: „Az egyik oldalon ott látjuk a 'vallásokat' a maguk teljes gazdagságában... A másik oldalon viszont, mivel ezt a gazdagságot sem külsőleg, sem belsőleg elviselni nem bírjuk, visszahúzódunk a keresztyén kijelentés, az 'evangélium' vagy a 'kérügma' barikádja mögé. Ez azt jelenti, hogy a nem-keresztyén vallásokat ... aztán a 'vallás' egyetemes emberi jelensége konkrét eseteivé nyilvánítjuk, amelyeknek az evangéliumhoz semmi közük sincsen. Ezzel szemben viszont azt állítani, hogy a keresztyénség is a 'vallás' egyetemes jelenségének egy konkrét esete, afféle felvilágosodás-kori téveszmének (aufklärerischer Irrtum), ha nem egyenesen eretnekségnek számítana. Sok teológus ennek a módszernek a segítségével próbál ma tájékozódni a vallási jelenségek azon gazdagságában, amellyel szembesülünk. Félő, hogy ez annak a vándornak a módszere, aki csukott szemmel járja útját, mert tovább már nem bírja elviselni a tájból jövő benyomások súlyát, s úgy érzi, így biztosabban és gyorsabban haladhat előre a maga útvonalán”¹⁴.

E kis kitérő után térjünk vissza témánk fő vonalához. Amint fentebb már ecseteltük, az új világhelyzet hozta közvetlen szembesülés a más vallások realitásával addig soha nem tapasztalt mértékben szenzibilizált bennünket hozzájuk való viszonyunk kérdésének problémája iránt, amely egyszerre egészen más jelentőséget nyert számunkra, s a régihez képest más, az

¹³ Benz: i.m.: 35. p.

¹⁴ Goldammer, Karl: *Religionen, Religion und Christliche Offenbarung*. Stuttgart, 1965, J. B. Metzlersche, 3. p.

egyértelmű exkluzivizmustól eltávolodó megoldások irányába vezetett. Különböző elméleti (teológiai, vallás-fenomenológiai és egyéb) érvek nyomása – élén a szótériológiai problémával – azon meggyőződés irányába készített, hogy Isten üdvösségre vezérlő tevékenységét a vallástörténet keresztyénségen kívüli területein is föl kell tételeznünk. Ezzel párhuzamosan a más vallásúakkal való közeli, folyamatos és intenzív érintkezés gyakorlati tapasztalatából nyert benyomásaink közvetlenül, mintegy belülről győznek meg bennünket afelől, hogy az ő hitük mögött is Isten jelenlétét és megvilágosító tevékenységét kell látnunk.

Am ha egyszer erre a meggyőződésre eljutottunk, akkor kikerülhetetlenül fölmerül számunkra egy igen bonyolult teológiai probléma: az, hogy miként egyeztessük össze ezen új fölismerésünket az egyház, sőt a Biblia hagyományos tanításával, s hogyan hozzuk egy fedél alá Istennek a nem-keresztyén világban tett (a miénktől külsőleg sokszor annyira különböző) kinyilatkoztató és üdvözítő tevékenységét azzal, amit e téren Jézus Krisztusban cselekedett. Ez a probléma, hacsak nem akarunk Goldammer csukott szemmel járó vándorához hasonlóan elmenni mellette, egyre égetőbb és sürgetőbb lesz, ugyanakkor viszont olyan mélyre nyúló és komplikált, hogy megoldása valószínűleg jó néhány alapvető teológiai koncepciónk gyökeres revideálását tenné szükségessé, ami viszont mindig nemcsak igen igényes, de igen kockázatos vállalkozás is.

A korunkban lezajló nagyméretű és közeli szembesülés a más vallásokkal tehát, ismétlem, nagy kihívást jelent a keresztyénség számára. A múlt század egyik nagy missziói tekintélye, M. A. C. Warren azt mondta egyszer, hogy a tudományos agnoszticizmussal való megküzdés egykori erőfeszítései gyerekjátéknak fognak föltűnni a nem-keresztyén vallások problémájával való megbirkózás feladatához képest.¹⁵

A kihívás elfogadásának és megválaszolásának készségét kedvezően befolyásolta a teológiai légkört már régóta betöltő általános megújítási igény. Ez, mint ismeretes, a katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat reformjaihoz vezetett. Ezzel párhuzamosan protestáns oldalon annak lehettünk tanúi, hogy a barthiánus neoortodoxiával ellenlábasként futó s azt végül kiszorító neoliberális irányzatokat egy általános, a keresztyénség gyökeres, korszerű újraértelmezésének akut igényétől hajtott hermeneutikai szenvedély fűtötte, amely egy egész sor átértelmező, „interpretáló” teológiát hozott létre, mint „egzisztenciális interpretáció”, „vallástalan interpretáció”, „szekuláris interpretáció”, „civil interpretáció”, stb. Mindegyike, egymástól külsőleg sokszor erősen különböző irányzatok közös vonását a partikularizmustól az univerzalizmus irányába eltolódó tendencia képezte, melynek egyik legmarkánsabb képviselője az egyes hagyományos teológiai fogalmakat egy-egy mögöttük rejlő egyetemes ontológiai valóság sifréiként értelmező Paul Tillich volt. Két legalapvetőbb és legis-

¹⁵ Smith: i.m.: 111. p.

mertebb ilyen sifréje 'Isten mint a lét mélye és alapja', valamint 'Krisztus mint az immanensnek a transzcendens irányában való transzparenciája'. Ez a kor légkörét betöltő általános teológiai univerzalizmus implicite magában hordozta a más vallások univerzalisztikus értelmezésének elvét is, amely aztán gyümölcsözőt is, mint pl. a fentebb már említett pluralisztikus vallásteológiában (melynek legfőbb vezéralakja, mint fentebb láttuk, egy protestáns volt).

Ám a nevezett, átértelmező teológiák végeredményben valamenynyien megfeneklettek a keresztyénség inherens exkluzivizmusának keményen adott fenomenológiai tényén. A „furor hermeneutikus” lassan alábbhagyott. A katolikus egyház „aggiornameto”-jának heve is lehűlt idővel, átadva helyét egy józan és óvatos belső konszolidációs törekvésnek, míg aztán a „Dominus Iesus” kezdetű szentszéki nyilatkozat végérvényesen pontot tett a „vallások teológiája” álmainak végére. A protestáns Pannenberg pedig így summázza a helyzetet: „A vallásközi párbeszédnek realizztikusán nézve nem lehet a célja az, hogy a különböző vallásokat intézményesen egyesítse, vagy legalábbis önértelmezésüket olyan irányba befolyásolja, ... hogy egymást egyenrangúnak és egyenjogúnak tekintsék. Végző fokon csak arról lehet szó, hogy a kikerülhetetlen ellentétekkel civilizált módon bánjanak”¹⁶.

Egy idő óta azonban kezd újraéledni a vallásteológiai érdeklődés, és pedig éppen a dogmatika hivatásos protestáns művelői között, akiket pedig régebben nagyobbbrészt meglehetősen hidegen hagyott a téma, de úgy látszik, időközben rádöbbsentek annak égető fontosságára.

A témának ez az égető mivolta most már nem csupán elvi síkon adott, mint régebben, hanem elsősorban gyakorlatin. Míg azelőtt lényegében eszmei szinten történt a vallásokkal való találkozás, ezúttal úgyszólván testközelbe kerültünk velük. A vallásközi problematika egzisztenciálisabb jellegű lett, s ennek következtében keményebb, sőt agresszív vonásokat öltött. Az egymáshoz való viszony koegzisztenciából konfrontációvá, egymásra való rácsodálkozásból kölcsönös gyanakvássá, sőt helyenként ellenszenvvé változott. Az isteni igazságnak a másiknál való keresését fölváltotta a ki-ki maga igazának proklamálása és védelmezése. Ez a miliő kedvező táptalaj a fundamentalizmus s annak minden velejárója számára.

Ez az új helyzet abban a társadalmi valóságban gyökerezik, hogy a korunkban lejátszódó, alapjában gazdasági motivációjú, világméretű népvándorlás keretében a keresztyén Európát a problémahatárt már rég túllépett mértékben idegen, túlnyomórészt muzulmán vallású etnikumok árasztották el, amelyek szeriöz és alapos előrejelzések szerint századunk

¹⁶ Pannenberg, Wolfhart: Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie. In *Theologische Beiträge* 23 (1992), 306. p.

végére kontinensünk lakosságának túlnyomó részévé szaporodhatnak.¹⁷ Ezek a keresztyénséghez hasonlóan exkluzivisztikus, de nála sokkal konzervatívabb vallású emberek a maguk sajátos, sok tekintetben archaikus szociális étoszával szinte egyfajta gettóban élve közöttünk, makacsul és alkalomadtán agresszíven védik és demonstrálják a maguk identitását. Mindehhez mintegy világméretű keretként hozzájön a nemzetközi moszlim fundamentalizmus egyre aggasztóbb méreteket öltő „keresztes háborúja” a keresztyén Nyugat ellen.

Ebben a vallási összkeretben jelentkezik az újraéledt vallásteológiai érdeklődés. Először is megállapítja, hogy a modern természettudományos és ipari fejlődés a korábbi szociológiai jóslatokkal ellentétben nemcsak hogy nem hozta a vallás eltűnését, hanem inkább széles körű és skálájú reneszánszának lehetünk napjainkban a tanúi. Következésképpen leszögezi egy rendszeres vallásteológiai tevékenység művelésének szükségességét, majd helyzetfölmérést tesz és próbálja megfogalmazni a teendőket. Az utóbbiak sűrített lényegét egy nemrég megjelent ilyen témájú tanulmánygyűjtemény¹⁸ előszavában a következőképpen találjuk megfogalmazva: „A teológiai kihívás itt abban áll, hogy a vallásilag sajátot a vallásilag idegennel szemben úgy fogalmazzuk meg, hogy közben a más vallásokat ne degradáljuk kisebb értékűvé, hanem a maguk másfajtságában respektáljuk őket.” – Egy igen szimpatikusan hangzó, de elég homályos tartalmú megfogalmazás. Mit jelent a más vallások „nem-degradálása” és „másfajtságában való respektálása”? Nem marad-e meg minden róluk mondott pozitívum pusztán udvariassági szinten mindaddig, míg nem ismerjük el őket kereken az isteni igazság és üdvözítő kegyelem eszközeinek? Minden másfajta nagylelkűen elismerő méltatás csak mellébeszélés, hogy úgy mondjam, a forró kása kerülgetése. De vajon lehet-e ennél egyáltalán többet tenni a magunk pozíciója reszkírozása, sőt veszélyeztetése nélkül? A mozgalom mai szerzői óvatosabbak, mint a régiek voltak, mert épp az ő példájuknak és tapasztalataiknak köszönhetően jól látják az ügy felettből nehéz és kényes voltát. Az idézett kötet nyíltan kimondja, hogy „a saját vallási identitásunk érvényre juttatásának igényével párhuzamosan pozitívan értékelni a más vallásokat” a legnagyobb vallásteológiai problémát jelenti. Majd hozzáteszi: „Ez a feladat az eddigi diszkusszió során még nem lett megoldva, s tovább kell rajta dolgoznunk”¹⁹. Ez így igaz. De vajon hozhat-e a további fáradozás valaha is kielégítő eredményt?

¹⁷ A témához l. Bernhard Lewis (Europa wird am Ende des Jahrhunderts islamisch sein. *Die Welt*, 2004, Július 28.) és Timothy M. Savage (Europe and Islam. Crescent Waxing, Cultures Clashing, *The Washington Quarterly*, Summer 2004. [on-line] http://www.twq.com/04summer/docs/04summer_savage.pdf Utolsó elérés: 2007-11-01.) felméréseit.

¹⁸ Danz, Christian – Körtner, Ulrich H.J. (szerk.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen-Vluy, 2005.

¹⁹ Danz – Körtner: i.m., 7. p.

Én e téren meglehetősen szkeptikus vagyok. A keresztyénség exkluzivizmusa legbensőbb természetéből adódik, nevezetesen abból a tényből, hogy az üdvösséget egy bizonyos, konkrét (tehát eo ipso kizárólagos) történelmi momentumhoz, a názáreti Jézus személyéhez és váltáságművéhez – ahogy tömören mondani szokás, a „Krisztus-eseményhez” – köti. Ez tulajdonképpeni specifikuma mint történelmi vallásnak. Amíg ehhez ragaszkodik, elkerülhetetlenül exkluzivistikus marad. Ha valaha lemondana róla, az eredeti identitásának tulajdonképpeni feladását, illetve gyökeres megváltozását jelentené. Egyszóval: egy egészen más vallás lenne belőle. Ha viszont nem teszi ezt meg, akkor a fent vázolt problémák maradnak tovább, megoldatlanul.

A totálisnak látszó dilemma azonban nem béníthat meg bennünket. Amilyen helytelen volna a világ legnagyobb vallásához való tartozás tudatában önelégült magabiztossággal megülni babérjainkon, ugyanolyan hiba lenne a tehetetlenség paralizáló tudatának szorításában bénultan rezignálni a túl nehéznek tűnő feladatokkal szemben. A tétlenség bénít és pangást okoz. A cselekvés éltet és ébren tartja a reménységet.

A pillanatnyi legjobb teendő a folyamatos és intenzív párbeszéd ápolása a más vallásokkal. Csak annak keretein belül oldhatók ugyanis meg kölcsönös aktuális gyakorlati problémáink, s remélhető egymáshoz való elméleti viszonyunk kérdésének egyszer talán majd megvalósuló tisztázódása illetve rendezése is.

Kérdés felénk: Mit, illetve mennyit tesz a mi összmagyar református egyházunk mind ennek érdekében?

HARC AZ ISZLÁM IGAZÁÉRT¹

Az utóbbi években igen sokat hallunk az iszlámról, s ez általában pejoratív felhanggal. A moszlimok jobbjára csak terroristaként említetnek. Ha az utóbbi időben valahol valami erőszakos cselekvés történik, akkor azt vagy magára vállalja egy úgymond mohamedán szervezet, vagy csoport, vagy pedig a helyszínen megtalálnak egy Korán-idézetet, vagy más jellegű arab nyelvű iratot. Lényegtelen, hogy mindkettő teljesen ellenőrizhetetlen, hiszen az erőszakos cselekmény vállalását mindig egy szerkesztőség jelenti be, mégpedig úgy, hogy azt egy ismeretlen forrásból telefonon, vagy Interneten kapta, esetleg egy televíziós állomáshoz kazettán küldte el egy ismeretlen személy vagy szervezet!

A mai nyugati világ hírközlő szervei egy a mohamedán világgal bekövetkező konfliktus vízióját sugalmazzák. Érdekesen ecseteli ezt Miloš Mendel, egy cseh iszlamológus, aki a következőket írja: „*A Nyugat politikai képviselete, meg az ottani közvélemény nagy része gyakran teszi fel a kérdést, hogy vajon az iszlám valóban olyan agresszív és sötét vallás-e (vagy civilizáció), amint az az ún. „iszlám terrorizmusról” szóló, féligazságokkal, előítéletekkel terhes hírközlések kétes értékű jelentéseiből látszik. Ha erre a Nyugat igennel válaszol, akkor nem marad számára más, mint hogy Samuel Huntingtongal együtt elfogadja a civilizációk, főleg az ún. „demokratikus Nyugat” és az „autoritatív muszlim Kelet” fatális konfliktusáról szóló elméletet. Nem csoda, hogy a „jó” és a „gonosz” részjósló harcát éppen azok festik le, akik politikai harcában mintha hiányozna a „reális szocializmus” összeomlása után a partner.*”²

Ezt mintha igazolnák a mohamedán világ egyes megnyilvánulásai is, mint pl. a Nyugat állandó kritizálása, az Amerikai Egyesült Államok és Izrael határozott elutasítása, az iszlám jogrendet kategorikusan követő államok léte, és a már említett erőszakos cselekmények. A moszlimok és a Nyugat szembenállásának a kulcskérdése viszont szerintem a kölcsönös meg nem értésben keresendő, amelyben oroszánrészre – sajnos – a szekularizált Nyugatnak van. Igaz, a moszlimok hitük első századaiban az egész világot akarták iszlamizálni, a Nyugat viszont immáron évszázadokon át megálazza és kizsákmányolja a mohamedán világot, fitogtatván katonai erejét és szellemi fölényét.

Hogy a mai iszlám világ elutasítja a Nyugatot, arról egy amerikai iszlamológus, Frederick Denny így vélekedik: „*A mohamedánok szerint a*

¹ Elhangzott a Doktorok Kollégiuma Vallástudományi Szekciójának Debrecenben, 2005. augusztus 22-23-án megtartott ülésén.

² Denny, Frederick M.: *Islám a muslimská obec*. Praha, 1998, Prostor. 9.p. (cseh eredetiből ford. M.J.)

nyugati világnak a hibái a technika fejlődésével, a tudományok társadalmi kibasznlásával kapcsolatban abban rejlenek, hogy a Nyugat az egész világot pusztán csak materialista és racionalis módon fogja fel. Mindenböl kihagyja Istent és nem veszi figyelembe az embernek Isten iránti kötelességét. A jelen mohamedán gondolkodói úgy vélik, hogy a nyugati materializmus az embert arra csábítja, hogy vakon bódoljon a fogyasztói életformának, amely az emberi kívánságok kielégítését célozza meg. A mai világban a nem nyugati népek is az emberi érzelmek üzleti kiaknázását célba vevő globális piac áldozatai lesznek. Ezért az iszlám szigorú körei elutasítják a populáris modern zene hallgatását, az alkoholfogyasztást, a társadalomban nőke és férfiak érintkezését, a nyugati filmeket és televíziós sorozatokat, a banki kamatot, a pornográfiát és még sok más dolgot is.”³

Igaz, hogy a nyugati materializmust nem minden mohamedán ember veti el. Közöttük is elég sokan vannak, akik európai módon gondolkoznak, s még hozzá is teszik, hogy nyugaton sem mindenki csak materialista és csak ateista. A nyugatellenes álláspontnak történelmi gyökerei is vannak, amelyek a kolonializmus korára vezethetők vissza. A mohamedánok úgy gondolják, hogy a mindenkori kolonializmus elleni harc legjobb fegyvere a vallás.

Tájaink embere talán önkéntelenül is felteszi a kérdést: hogyan lehetséges az, hogy a 3. évezred küszöbén egy több mint egy milliárdot számláló embercsoportnak ennyire fontos a vallás? A válasz egyszerű: úgy, hogy az iszlám megmaradt vallásnak minden vallási ismérvével együtt! A mai moszlimnak fontos a hite, mint ahogyan fontos volt az a mi régióink keresztény emberének is a 16., 17. és 18. században. A mai moszlim hitéért fel tudja áldozni boldogulását, még életét is, mint ahogyan tették azt hitvalló őseink is. Gondoljunk csak a gályarabokra: ők képtelenek voltak úgy élni, hogy akárcsak látszatra is mást, vagy máshogyan higgyenek, mint ahogyan azt meggyőződésünk diktálja. A mohamedán ember ma is valahol itt tart. Számára a hite életbevágóan fontos. Amikor a mohamedán világot jártam, gyakran megkérdezték tőlem, honnan vagyok? Miután megmondtam, az első kérdésük ez volt: és abban az országban van iszlám? A mi emberünk bizonyára azt kérdezte volna, hogy milyen ott az életszínvonal, mi mibe kerül, vagy van-e munkanélküliség, vagy sincs. A moszlimot a vallása érdekli, mert ő csak abban tud élni. Bevallom, református lelkészként irigyeltem és irigylem a hitüket, meg az istentiszteletek látogatottságát, meg azt, hogy naponta ötször képesek bárhol és bárki előtt nyilvánosan imádkozni. Meg még azt, hogy bármi is történjék velük, vagy bármit tegyenek is, akár csalnak, akár hazudnak, akár igazat mondanak, mindig Istenre gondolnak. Így az is érthető, hogy hitükért, vallásukért mindent megtesznek.

³ Denny, Frederik M.: i.m. 153-154.p.

Most lássuk azt, hogyan is harcol a moszlim a vallása, életformája igazáért: próbáljuk ezt megtenni korántsem a teljesség igényével (arra talán több vaskos kötet is kellene), hanem e harcnak csak legfontosabb állomásait és egyéniségeit említve. Azok közül is főleg azokat, amik az iszlám mostani militáns megnyilvánulásaihoz vezettek.

Magának az iszlámért folyó harcnak hosszú története van, s régi időre nyúlik vissza. Az úgynevezett „*iszlám aranykorának*“ végétől, ami tulajdonképpen az *abbaszida kor* végét jelenti, s nagyjából 1258 után kezdődik, az iszlám lemenő ágban van. Ezután már sosem érte el a régi dicsőségét, előbbi hatalmát. Igaz ugyan, hogy még ezt követően is születnek nagy mohamedán tudósok, akik műveikkel gazdagítják az emberiség kincsestárát, igaz, hogy még ezután is vannak mohamedán hódítások, de a kezdeti világhódító expanzióknak már vége. Az oszmán-török időkben, a 15. századtól a 17. század első feléig ugyan még egy rövid időre fellángol a régi dicsőség – ami sajnos leginkább a mi térségünkben ragyogott –, de az már korántsem az, ami valamikor volt. A 17. század második felétől pedig a hanyatlás mind a hatalom, mind a műveltség területén megállíthatatlan: a mohamedánok fokozatosan veszítik el Magyarországot, a Balkánra szorúlnak vissza. Később Európa déli része angol és orosz érdekeltség lesz, Észak-Afrikában a franciák, meg a már említett angolok hódítanak el területeket. Ez utóbbiak a Közel- és Közép-Kelet után az indiai szubkontinensen is sok kárt okoznak a mohamedán közösségnek (*umma*). A 19. és a 20. századra már teljes a hanyatlás. A mohamedán és az európai eredetű keresztyén világ közötti különbség mind a műveltség, mind pedig a világi hatalom területén óriási lesz. A mohamedán világ messze lemarad, szinte száználmas helyzetbe kerül. Minden, amibe kapaszkodott, felmondja a szolgálatot.

Az iszlám azonban, mint minden élő és életképes közösség, védekezik a megsemmisülés ellen, még akkor is, ha az teljesen reménytelen. Védekezése több irányú: az egyik, a vallási közösségekre annyira jellemző öntisztulásban fejeződik ki. A hívő ember ui. úgy gondolja, hogy Isten büntetése azért van rajta, mert letért a hozzá vezető útról. Ezt a jelenséget általában reformizmusnak, reformációnak, megújulásnak, vagy legújában fundamentalizmusnak szokták nevezni, mert arra irányul, hogy a megtartónak hitt vallás eredeti formájához, a forrásokhoz, az alapokhoz kell visszatérni. Ilyen törekvéseket az iszlámban időszakonként már a 11. századtól tapasztalunk, majd a 18. század második felétől újfent megjelennek, s a 19. és 20. század folyamán sosem tapasztalt erőre kapnak. Ezt nevezik mostanában – főleg az európai nyelvekben – mohamedán fundamentalizmusnak.

Maga a „*fundamentalizmus*“ mint *szak*kifejezés az Amerika Egyesült Államok protestáns felekezeteiben születik a huszadik század első felében. Akkor az ott felbukkanó chiliasztikus beállítottságú mozgalmakat nevezték így, melyek Krisztus küszöbön álló második eljövételét hirdették, valamint a Szentírás szó szerinti értelmezésének a szükségességét. *The*

Fundamentalist címmel 1909 és 1915 között periodikum formában kiadtak egy gyűjteményt is, amelyben magukat *fundamentalistának* nevezik. Leginkább azzal tűntek ki, hogy nem voltak hajlandók figyelembe venni az életkörülmények megváltozását, s az ebből fakadó újszerű vallási gyakorlatot. Később megalkották a maguk szervezeteit: a presbiteriánusok 1919-ben a *World's Christian Fundamentals Association*-t, a baptisták pedig 1920-ban a *National Federation of Fundamentalists*-et. Céljuk az volt, hogy egyházakat, mármint a presbiteriánus és a baptista egyházat, a maguk befolyása alá tereljék. Ez ugyan nem sikerült, de tevékenységük nem maradt nyom nélkül, s a múlt század második felében több intézmény és mozgalom magán viseli a fundamentalizmus nyomait. Ilyenek pl. a ma is látható televíziós evangelizátorok, ám az eredeti vallási indíték sok esetben átcsap a politika síkjára is. Ilyen volt pl. Reagan elnök idejében a Jerry Falwell vezette ún. *Moral Majority* (Erkölcsei többség) nevű mozgalom tevékenysége, amelynek célja a magzatelhajtás jogi elismerésének és a homoszexuálisok legalizálásának megakadályozása volt.

A fundamentalizmus pártfogóinak és ellenzőinek az európai szakirodalomban is számos tábora van. Karl R. Popper⁴ bölcsészként hirdette, hogy megismerésünk, gondolkodásunk terén elkövetett hibáinkat és tévedéseinket szüntelen korigálunk, javítanunk kell, ami – szerinte – csak egy liberális és demokratikus, nyitott, pluralisztikus társadalomban lehetséges. Hogy ő maga mennyire volt liberális, vagy sem, azt talán híven tükrözi az az álláspontja, hogy a más elveket vallókat nemes egyszerűséggel ellenségnek nevezi. Megint mások ezeket fundamentalistáknak tartják. Németországban a tudományelmélettel foglalkozó Hans Albert⁵ a fundamentalizmust a tudományos kutatás legalapvetőbb akadályozójának tartotta, mivel úgy gondolta, hogy a klisékhez, dogmatikus megállapításokhoz, vagy adott szövegekhez görcsösen ragaszkodó ember képtelen az igazság valós megfogalmazására.

Érdekes megemlíteni Ernest Gellner álláspontját⁶ is, aki az igazság megismerésének és megállapításának három módszerét különbözteti meg: a fundamentalista, a relativista és a felvilágosult puritán módszert – tehát ő is külön kategóriába sorolja a fundamentalizmust. Talán még megemlíthetjük itt egykori tanáromnak Jan Hellernek, a cseh religionistának és ószövetség-kutatónak a fundamentalizmusról tartott véleményét. Ő fundamentalistának azt tartja, aki igaznak és elfogadhatónak csak a saját álláspontját ismeri el⁷. A fundamentalista tehát Heller szerint olyan ember, aki más nézetet nem fogad el. Ez viszont már az eredeti alapelvtől, a for-

⁴ V.ö.: Popper, Karl R.: *The Open Society and Its Enemies*. 1945. Cseh fordítása: *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I-II. Praha, 1994)

⁵ V.ö.: Popper: i.m. valamint Uő.: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1969.

⁶ Gellner, Ernest: *Postmodernizmus, Reason and Religion*. London, 1992.

⁷ Heller, Jan: *Das Suchen der Wahrheit als Grundlage der religiösen Toleranz*. In: *International Symposium Christianity – Judaism – Islam*. 1994, 27-34. p.

rásokhoz, alapokhoz való ragaszkodástól igen eltávolodott – hacsak nem arra gondolunk, hogy a fundamentalista a forrásoknak csak a saját értelmezését ismeri el.

A fundamentalizmus egy külön mutációja a mohamedán fundamentalizmus, amiről Luboš Kropáček, a cseh arabista és iszlamológus így ír: „Az iszlám fundamentalizmus egyúttal gondolkodási mód is, archaikus, de ugyanakkor tisztán mai jelenség is, amely az embert intellektuális és etikai kritikára szólítja fel.”⁸

Maguk a moszlimok a „fundamentalista” kifejezést nemigen használják, bár ritkán ez is előfordul „uszúlja”, ami *fundamentumnak*, alapnak az arab tükröfordítása. Ezt először **Anwár Abd al-Malik**, egyiptomi szociológus használta 1964-ben Párizsban beadott *Adalékok a jelenkori arab gondolkodás vizsgálatához* című doktori értekezésében⁹. Nézete szerint az „iszlám fundamentalizmus” sokkal találóbb, mint a „megújulás”, a „tradicionalizmus”, vagy az „iszlám nacionalizmus”. Ő ebben az új irányzatban egy régebben még nem tapasztalt moszlim beállítottságú tendenciát lát, amit leginkább **Dzsamáladdín al-Afgháni** és **Muhammad Abdo** műveiben vél felfedezni. E művek szerzői a kiutat az iszlám hit megtisztításában látták. Dzsamáladdín al-Afgháni radikálisabb volt, az európai eszmék teljes elvetését szorgalmazta, Muhammad Abdo mérsékeltebb volt, s szerinte az iszlámmal összeegyeztető európai gyakorlatot át lehet venni. Nyugaton ezt eredetileg arab nacionalizmusnak tartották, később viszont nyilvánvaló lett, hogy itt egy átgondolt ortodox pragmatizmusról van szó, aminek célja az iszlám régi dicsőségének a helyreállítása. Abd al-Malik álláspontja ma már régen túlhaladott, de a szerző gondolatmenete kiinduló pontjának tekintett Dzsamáladdín al-Afgháni és Muhammad Abdo valóban az újkori iszlám reformizmus és az ún. „szalafija”¹⁰ mozgalom atyjainak tekinthetők. A szalafija azonban a későbbiekben több irányba fejlődött.

A huszadik század hetvenes és nyolcvanas éveiben erősen megnőtt az iszlám jelentősége nemcsak helyi, vagyis regionális értelemben, hanem világpolitikai szempontból is. A mohamedán államokban az idegen uralommal szemben az iszlám lett az önmeghatározás legfontosabb tényezője. Az iszlámban fogalmazódnak meg mind a nemzeti, mind a szociális igények és követelmények. Csak megemlíjtük, hogy kár és zavaróan hat annak a ténye, hogy nemcsak a moszlim világban, hanem még a mostani

⁸ Korpáček, Luboš: *Islámský fundamentalismus*. Praha, 1996, Vyšehrad, 9.p. (Cseh eredetiből fordította M.J.)

⁹ Egy évre rá ezt kibővítve kiadta a ma már klasszikusnak számító munkáját az újkori arab irodalomról (*Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les Essais*. Paris, 1965.). Ebben megkülönbözteti a szerinte iszlám fundamentalista és a liberális modernizmus irányzatait. V.ö. Kropáček i.m. 20. p.

¹⁰ A *szalafija* elnevezés az „*asz-szalaf asz-szálíb*” arab kifejezésből származik, ami a régi tiszteletteljes ősök hitéhez és életmódjához való visszatérést jelenti.

arab államokban is, amelyek nem győzik hangsúlyozni összetartozásukat és egységességüket, az ősi arab koránidézetekből alkotott új szakkifejezések nem egységesek. Ilyen pl. a „*súra*“ szó, ami a Korán 42. szúrája 38. versében „*megbeszélést*“, „*megtárgyalást*“ jelent, a mai egyiptomi szóhasználatban pedig „*szenátust*“, „*felsőházat*“, Líbiában a Dzsamáhirája népi kongresszust, a Muszlim Testvériség terminológiájában pedig „*demokráciát*“ jelent. Hasonlóan nem egységes a „*Hizb Alláhnak*“, „*dzsibádnak*“, „*darvának*“ és még több más kifejezésnek az értelmezése sem.¹¹ Viszont nagyon érdekes, hogy olyan tendencia is van, amikor a mai modern politikai szakkifejezések a Korán hatására más értelmet kapnak. Ilyen pl. a mai politikában mindenütt a világon használatos „*jobboldal*“, vagy „*baloldal*“, amit a fundamentalisták az iszlám eschatológiája szellemében úgy értelmeznek, hogy azokról van szó, akik az utolsó ítélet napján majd jobb, ill. bal felől állanak, vagyis azokról, akik majd a mennyországba, ill. a pokolba jutnak!¹² A szakkifejezésekben tapasztalható különbözőség az újkori mozgalmak különbözőségében keresendő.

Ahogy már fentebb utaltunk is rá, a mohamedánságban a megújhodást szorgalmazó folyamatok régóta megvannak, de ezek a 18. sz. második felében erősödtek fel, mégpedig az Arab félszigeten élő Muhmmad b. Abdalwahháb (megh. 1792), az indiai Sáh Walíalláh (megh.1799), és az észak-afrikai Muhammad Alí asz-Szánúszi (megh.1838) tevékenysége révén, akik az elferdült iszlám megtisztítását tűzték ki célul. Az iszlámot meg akarták szabadítani a ráakódott idegen elemektől (Abdalwahháb), keresték az adaptálás, a modern körülményekhez való igazodás lehetőségét (Sáh Walíalláh), valamint az iszlám aktualizálását, a mindennapi életben való megnyilvánulásának a lehetőségét (Muhammad Alí asz-Szánúszi).

A 19. és a 20. században már megint más volt a helyzet, ekkorra már az iszlám nagyon lemaradt, megszégyenült. A 19. században a kérdés már az volt, hogy az iszlám megmaradásáért vívott harcban melyik utat kellene választani? Hozzá kell-e idomulni a nyugati kultúrához, amivel Szajjid Ahmad Khán (megh.1898) próbálkozott Indiában, vagy el kell vetni mindent, ami nyugati, ahogyan azt a már említett Dzsáláddín al-Afgháni (1838-1897) próbálta hirdetni, vagy felvállalni az ugyancsak már említett Muhammad Abdo (1849-1905) módszerét: ami jó és elfogadható a nyugati életformában, azt átvenni, ami pedig nem, azt nyomatékosan el kell elutasítani? A 20. századra pedig a „*csak azért sem hagyjuk magunkat!*“ hozzáállás érvényesült.

¹¹ V.ö. Kropáček i.m. 24. p. aki elolvasni ajánlja Bernard Lewis munkáit, pl. *The Political Language of Islam*. Chicago, 1988, University of Chicago Press, vagy az *Islám a liberális demokraciáért* című tanulmányt (In *Liberális társadalom*. Praha, 1994, Filosofický ústav AV, 161-186. p.

¹² Bővebben: Hajdar Ibráhím ^éAlí: *Arzmat al-sizlám asz-szijászi. Al-dzsabha al-izlámija al-qawmija fi-sz-Szúdán namúdbadzsan*. al-Qáhira, 1991.

A mohamedán ember – ahogyan azt már fentebb is említettük – nem tud mit kezdeni a szekularizált gondolkodással. Képtelen vallása nélkül élni. Számára a vallás nem csak személyes hit, hanem életforma is. Számára vallás és ország, vallási és világi hatalom már több mint 1300 éve azonos! Ezen nem tudtak változtatni még a modern mohamedán világ eminens vezetői, pl. az egyiptomi elnök Anvár asz-Szádát sem, aki szorgalmasan hirdette kedvelt mondását, „*semmi vallás a politikában, semmi politika a vallásban*“, ám követőkre nemigen talált. Sikertelen volt a perzsa sah Rezá Pahlaví modernizációra való törekvése is, mert a moszlim el tudja ugyan fogadni a tudomány és a technika vívmányait, de a moszlimok döntő többsége képtelen elfogadni az Istennélküli, egészen pontosan: a mohamedán felfogás nélküli gondolkodást és életformát. Még a nyugati világban letelepültek sem. A már említett Miloš Mendel, cseh iszlamológus írja Rushdíval, a „*Sátáni versek*“ írójával kapcsolatban a következőket: „*Rushdí is – mint az Európában, vagy Amerikában élő mohamedán értelmiségiek ezrei – mintha skizofrén, kettős életet élne. A hozzá hasonló emberek az új környezetben eleinte lelkesedéssel, szinte kritikátlanul fogadják a nyugati világ technikai fejlettségének vívmányait, valamint a liberális gondolkodást és a plurális társadalmi formát, másrészt viszont szorosan kötődnek eredeti társadalmuk lelkieken gazdagabb értékeihez...*“¹³

A mohamedán világban a társadalom, az ország és a vallás elválaszthatatlan. Nem lehet olyan törvényt hozni, nem lehet, nem lehet olyan felfogásokat, eszméket hirdetni, nem lehet olyan erkölcsi normákat bevezetni, amelyek ellenkeznének a mohamedán vallás századokon át kialakult szokásaival. A szokásjog a hatályos törvények fölött áll ott is, ahol világi alkotmány van! A mohamedán értelmiségi a 20. század első felében, és lényegében most is, amikor egy, az iszlám számára eddig ismeretlen jelenséggel találkozik, akkor felteszi magának a kérdést: **mit szólna ehhez Mohamed?** A választ pedig a Koránban, a Hadíthban, vagyis Mohamed *szunnájában*, szokásaiban, életvitelében keresi.

A 19. és a 20. század fordulóján Egyiptom került az iszlámért folyó harc élére, amiben fontos szerepet játszott az „*al-Manár*“ (= kilátó, őrtorony) című folyóirat. Egy kisebb értelmiségi csoport Haszan al-Bannával (+1949) az élen megalakította az egyiptomi Iszmáilijában a **Muszlim Testvériség Szövetsége** néven ismert mozgalmat (Dzsam'ijat al-Ichwán al-Muszlimín). Egyiptom akkor angol fennhatóság alatt volt. Volt ugyan saját bábkirálya és bábkormányja, ám minden úgy történt, ahogyan azt az angolok óhajtották, akik az egyiptomiakat a saját képükre akarták formálni. Haszan al-Banná mozgalma céljaul e bűvös körből való kiszabadulást tűzte ki, amit a kalifátus felújításában, egy tiszta iszlám közösség megalkotásában látott. Szerinte csak ezzel a módszerrel lehet ellenállni a *Dár al-Harb*, a nem mohamedán világ csábításainak. Haszan al-Banná *A fény felé*

¹³ Mendel, Miloš: *Islámská výzva*. Brno, 1994, Atlantis, 26. p. (Cseh eredetiből fordította M.J.)

(Nahw an-núr) címmel felhívást intézett az akkori **Fárúk** egyiptomi királyhoz, amelyben felhívja figyelmét arra, hogy az internacionalizmus, bolsevizmus, nacionalizmus, kapitalizmus, vagy akár a materializmus és a szocializmus néven ismert irányzatok nem szolgálják az *umma*, a mohamedán közösség javát, ezért teljes mértékben elfogadhatatlanok. Nincs más hátra, vissza kell térni az ősi modellhez.

A felhívásra Fárúk nem válaszolt, mire – tehetetlenségében – Haszan al-Banná a *dzsihád, az Isten útján való igyekezet* új értelmezésébe fogott bele! Mégpedig a *dzsihádnak* sem nem a szív, sem nem a nyelv, sem nem a kéz, hanem kizárólagosan a kard *dzsihádja* értelmezésébe¹⁴, vagyis egy *szent háború* fogalmának a kidolgozásába. Célja a betolakodók elleni fegyveres felkelés megszervezése volt. Abból indult ki, hogy ez elkerülhetetlen, szükséges, s a moszlim ember szent kötelessége is! Szerinte „... *azok, akik azt hiszik, hogy az iszlám tanítása csak a lelkiekre vonatkozik, azok tévednek! Mert az iszlám, az egyben hit és rítus, az iszlám a hívők közössége, jog, és állam, az iszlám lélek és anyag, szent szöveg és kard*”¹⁵. Egy szállóigének is ő a szerzője, amely később az önfeláldozás, a „*fidá*” alapja lett, s amely így hangzik: „*Az iszlám a mi utunk, Isten a mi vezérünk, a Korán a mi alkotmányunk, az Istenhez vezető úton való mártíromság pedig minden moszlim legfőbb vágya*”¹⁶

A *dzsihád*ot eleinte Haszan al-Banná is nagy általánosságban és nagyvonalúan értelmezte, de a harmincas évek vége felé azonban leszűkítette és szinte kizárólagosan csak a „*kitál*”-ra, a harcra, ill. az öldöklésre értelmezte, bele értve az **önfeláldozást** (*fidá*) is. Az önfeláldozás, ami manapság leginkább önfelrobbantásban nyilvánul meg, a moszlim teológiában máig erősen vitatott és megkérdőjelezett, mégpedig azért, mert az iszlám – mint ahogyan a keresztyénség is – tiltja az öngyilkosságot. Igaz, hogy a *dzsihádban* a magát feláldozó hívő mártír (*sabíd*) lesz, de nem önmaga pusztítja el magát, hanem az ellenség öli meg, tehát a hívő ad Istennek lehetőséget arra, hogy őt megmentse, ha úgy akarja.

Magával a *dzsihádal* is probléma van, mert a hagyomány szerint azt csak az arra elhivatott személynek lehet és kell kihirdetnie. Az pedig a mohamedán közösség vezetője, a kalifa. Kalifa pedig igazándiból már 1517-től nincs – ekkor ölette meg Szolimán szultán III. Mutawwakil kalifát! Elvben a *dzsihád*ot talán kihirdethetné valamely köztisztviselőnek és elismerésnek örvendő vallási vezető is, de az a török szultánok kora óta – tudomásom szerint – még nem történt meg. Nem beszélve arról, hogy a *szent háborúnak* megfelelő *dzsihád*akciót a megtámadandó közösség felé is meg kell hirdetni¹⁷, s elkezdeni csak akkor lehet jog szerint, ha az említett

¹⁴ A *dzsihádnak*, vagyis az „*igyekezetnek*” általában négy formáját szokás az iszlámban megkülönböztetni, úgymint a szív, a nyelv, a kéz és a kard *dzsihád*ját.

¹⁵ Haszan al-Banná: *A fény felé*. Miloš Mendel szerint, ld. i.m. 100. p.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Még Omar kalifa (634-644) idejében fogalmazódott meg az „*iszlám-dzsizja-szajf*” felszólítás, amelyben a mohamedánok a nem mohamedán régióknak tudtára adják

fél nem teljesíti a feltételeket.

Haszan al-Banná az idegenek ellen tulajdonképpen egy totális háborút hirdetett meg. Ennek értelmében mozgalmán belül 1942-ben „külön apparátus“ néven, kisebb terrorcselekményeket elkövető akciócsoportok alakultak, s kialakult a mozgalom titkos szervezete is.

A modern iszlám területén a **Moszlim Testvériség Szervezete** volt az első jelentős erőszakszervezet. Ez osztdótt, s ennek példájára jöttek létre később a különböző hasonló alakulatok, melyek közül máig megvan az **Amal** (Remény) és a **Hizballáh** (Isten pártja) libanoni síta szervezetek (értelmi szerzőjük Fajdulláh), valamint a legkülönbözőbb „dzsihád“ nevet felvevő alakulatok.

Hasan al-Bannának sok ismert követője volt, közülük talán a legjelentősebb Szajjid Qutb (1906-1964), aki később a mozgalom ideológusa lett. Szajjid Qutb Muhammad Rasid Ridhá vonalát folytatta, aki inkább a konzervatív wahhábizmussal szimpatizált, mint az európai mintákat követő Atatürk Kemál Pasával, vagy az egyiptomi Nasszer (Gamál Abd an-Nászír) elnökkel. Szajjid Qutb az Oktatásügyi Minisztérium alkalmazottjaként 1948-ban három évre ösztöndíjasként elkerült az Egyesült Államokba, ahol nézetei végleg kialakultak: tisztelte ugyan a nyugati világ kiváltságait, de elkedvetlenítette az ott tapasztalt sok igazságtalanság, a rasszizmus, az erkölcsi kötetlenség és a Nyugat totális lelki csődje. Visszatérte után belépett a Testvériségbe s annak propagandaosztályát és hetilapját vezette. Megírta híres munkáját, a *Mérföldköveket (Ma'álim fi t-tariq)*, amelyben a jelen iszlám világot *pogány kornak (dzsábíljának, a tudatlanság korának)* nevezi, ami ellen minden hívő mohamedánnak harcolnia kell. Az élet minden kérdésében, legyen az erkölcsi, politikai, vagy szociális vonatkozású is, a Korán üzenete a mérvadó. Követeli a moszlim törvények szerinti uralkodást, mégpedig az 55. szúra 44-47. versei szerint, vagyis „Azok, akik nem aszerint ítélnék, amint azt Isten megparancsolta, azok hitetlenek ... igazságtalanok ... szégyenletesek“. Megjegyzendő, hogy itt a „*jahkumu*“ szóval jelölt „*ítélmi*“ ige alatt a mai modern szóhasználatban *uralkodást* értenek, aminek következtében Szajjid Qutb megengedhetőnek tartja az olyan uralom elleni felkelést, amely nem a Korán értelmében gyakorolja uralmát. Elutasítja a Korán és a Hadíth bármilyen történelmi értelmezését, valamint azt is, ahogyan a nyugati ideológiák meg akarják oldani a szociális problémákat, mert szerinte a s szociális kérdésekre is tökéletes választ kap az ember a Koránban¹⁸. Qutb tevékenysége mindennek előtt saját népe nyugatbarát vezetői ellen irányult. Talán ezt az eltökéltséget tapasztalhatjuk most Irakban, amikor a robbantások többnyire a kollaboránsok ellen

szándékukat: vegyék fel az iszlámot! Ha nem, akkor hódoljanak meg a moszlim hatalomnak, s ha a tolerálandó vallások közé tartozik hitük (az olyan vallások, amelyeknek *szent könyvei* vannak), akkor fizessenek *dzsizija*-adót, s ha azt sem hajlandók elfogadni, akkor számoljanak a harccal, amit a kard (*szaif*) jelképez.

¹⁸ Vö. Qutb, Szajjid: *Ma'álim fi t-tariq*. al-Qáhira, 1988.

irányulnak.

Szajjid Qutb 1954-ben börtönbe került, ahol egészen 1964 volt, akkor kiengedték. Ezután bekerül a Testvériség öttagú vezetésébe. 1965 augusztusában, a Testvériség egy kormányellenes akciója után, a többi vezetőségi taggal együtt újfent bebörtönözték, majd egy évre rá négy társával egyetemben kivégezték – a világ több híres egyéniségének tiltakozása ellenére! Többen máig úgy tartják, hogy Qutb kivégzetése Naszer elnök részéről legalább olyan hiba volt, mint az 1967-es hatnapos Izrael elleni háború.¹⁹ Kivégzésével eszméi még inkább terjedtek, a szélsőséges, főleg terrorcselekményekre vállalkozó csoportok és akcióik sokasodtak az egész arab és mohamedán világban. Szajjid Qutb kivégzése a Testvériségnek nem ártott, hanem inkább használt. A szervezet máig létezik, 1981-ben Anwár Sádátot is ők ölték meg.

A harcos mohamedán csoportosulások történetében külön mérföldkőnek számít Izrael állam megalakulása 1948-ban, ami tevékenységüket jelentős mértékben aktivizálta, s irányát is megváltoztatta. Most már nemcsak a saját nyugatbarát vezetőik ellen vannak, hanem a megalakult zsidó állam és az azt támogató Nyugat ellen is. Sőt, ez az ellenséges magatartás már otthon, hazájukban is nemcsak a nyugati stílust átvevő mohamedánok, hanem keresztyén polgártársaik ellen is tapasztalható (Egyiptom, Libanon)!

A dolgok ilyenén alakulásához természetesen nagyban hozzájárultak olyan politikai események is, mint az 1967-es Izrael elleni vesztes háború, amely után két évre megalakult az *Iszlám Konferencia*, a mohamedán államok szervezete.²⁰ Hasonlóan fontos az 1973 októberében lezajlott Izrael és Egyiptom közötti háború után bekövetkezett olajárrobbanás, amely több olajtermelő mohamedán országnak hatalmas bevételt biztosított, amit valamilyen *Isten által megadott kompenzációnak tekintettek megaláztatásukért*, s aminek egy részét a külföldi mohamedán ellenállás és misszió finanszírozására fordítottak. A mohamedán országokon belül felerősödött az idegenellenesség, amely főleg a nyugati hatalmak, legfőképpen pedig Izrael és az Egyesült Államok ellen irányult. 1977-ben Líbiában kikiáltották a Népi Hatalmat, a Dzsamáhiríját, amelynek alkotmánya a Korán lett, 1979-ben Iránban megdöntötték a sah uralmát és iszlám államot hoztak létre, amely könyörtelen harcot folytat „a nagy imperialista Sátán ellen”. Ugyancsak a kemény iszlám vonalhoz tartotta magát az akkori Pakisztáni elnök, Zijául-Hakk is, valamint Nimajrí Szudánban. Az 1978-ban, Camp Davidban megkötött izraeli-egyiptomi egyesség sem sok bizalmat keltett a mohamedánok körében, amit 1982-ben Dél-Libanon Izraeli megszállása csak fokozott. A nyolc évig tartó (1980-88) iraki-iráni háború is csak olaj volt a tűzre, és a Nyugat elleni gyanú forrása. Amikor pedig 1979-ben a Szovjet-

¹⁹ Vö. Kropáček i.m. 116. p.

²⁰ Csak megjegyezzük, hogy a háború előtt ilyen szervezet létrehozását az akkori egyiptomi Nasszer elnök (helyesen: Gamál Abd an-Nászír) élesen ellenezte.

unió megszállta Afganisztánt, ez a keleti hatalom is elveszítette hitelességét a mohamedán világban.

A moszlim kalendárium 1979 novemberében lépett a maga 15. századába. Ezt sok nyugtalanító esemény kísérte: ilyen volt a mekkai Nagy Mecset radikális muzulmánok általi elfoglalása, valamint a tuniszi Rasíd Ghannúsi azon kijelentése, hogy *ebben a században az iszlám védekező álláspontjából a támadásba megy át, új helyzetbe kerül, mert ez a század az iszlám állam százada lesz.*

Az iszlám mintha a védekezésből támadásba ment volna át, mégpedig az egész világ ellen. Mintha újra felelevenedett volna a „*dár al- iszlám*“ és a „*dár al-harb*“ (az iszlám és a háború háza) szó szerinti vétele, mint a 632-ben, Mohamed halála után megkezdett nagy arab expanzió idején. Akkor is, most is összemosódik az iszlám elveiért és hatalmáért folyó harcban, ami most mind az erőszakos cselekményekben, merényletekben, terrorakciókban, hatalomátvételekben, mind pedig a mohamedán hívők vallási aktivitásában, nyilvánul meg. Ez a harc a hetvenes, nyolcvanas évektől kezdve szemlátomást felerősödött. Az erőszakos cselekmények és a vallási aktivitás az iszlámban mintha párhuzamosan mennének egymás mellett. Mindegyik erőszakos szervezet (al-Qá'ida, Dzsam'ijat al-Iszlámija, Hamász, Hizballáh, Dzsihad, és még hosszan folytathatnánk) a mohamedán tradícióra hivatkozik, úgy mond annak alapján harcol az iszlám igazáért. Az iszlám nyíltan vállalja az Istennélküli, hedonista, erkölcsi talaját vesztett, csak az anyagiakat szem előtt tartó világ elleni harcot. Hogy ebben az igyekezetben (ami nem más, mint dzsihad) mennyi a vallásos indíttatás és mennyi a hatalom és a haszon utáni vágy, azt nehéz megmondani. De erre ugyanilyen nehéz volt válaszolni a hetedik és nyolcadik századi mohamedán expanzió idején is.

Vizont tény, hogy ma már nincs mohamedán állam, ahol annak vezetése osztréntatív nem túlbuzgó vallásos köntösbe nyilvánulna meg. Atatürk, Nasszer, Rezá Pahlaví, Butto még Európa- vagy nyugatbarát országot akartak építeni, de Anvár asz-Szádát, Kaddáfí, Zijául Hakk, Aszad, sőt az utolsó időben még Szaddám Huszain is az iszlámra hivatkozik, és buzgó mohamedánnak mutatkozik.

Talán éppen itt, ezen a ponton jelenik meg az európai és amerikai köztudatban az iszlám veszély valós volta, amit a fundamentalizmusnak nevezett mozgalmakban vélnek felfedezni. E veszély valós voltát csak növelték a mind gyakrabban előforduló merényletek, repülőgép-eltérítések, túszedések, melyek nagy részének melegágya az izraeli-palesztin konfliktus, a libanoni belháború, és más közel-keleti események voltak. Ezeknek az iszlámhoz tulajdonképpen semmi, vagy csak nagyon kevés köze volt, de láthatáron azért már eléggé nyilvánvalóan kirajzolódtak a vallási háttér körvonalai. Ilyen volt pl. Szádát elnök meggyilkolása, s a többi egyiptomi merénylet, a Hamász és a Hizballáh megerősödése és akciói, a későbbi afganisztáni, bosznia-hercegovinai, vagy a csecsen fejlemények. Ez utóbbi események révén pedig már Európát is elérte az iszlám valós veszélye,

amit az Angliában élő Szalmán Rushdi megfenyegetése csak fokozott, s 2001. szeptember 11. után már Amerika is egészen közletről érintett.

A „*dár al-harb*“, a „háború háza“: a nem-mohamedán világ – legalábbis annak vezető hatalmai – az erőszakra erőszakkal reagálnak. Szeptember 11-re Afganisztán és Irak elfoglalásával, valamint az arab és mohamedán államokkal való – eddig még nyilvános hadüzenet nélküli – háborúval válaszoltak, amelynek háttérében nagyon komoly tényezőként ott van az olaj, a potenciális piac és a hatalom, vagy világhatalom lehetséges megszerzése – vagy elvesztése.

Ebben a világban, ahol már több mint egy milliárd mohamedán él, s számuk erőteljesen növekszik, immáron évtizedek óta folyik a harc az iszlám igazáért, vagy úgy mond „igazáért“.

Nemrégiben egy Libanonból származó keresztyén iszlamológus, Abdel Theodor Khoury, aki már hosszú ideje Németországban él, „*Der Islam kommt uns naeher*“ (Az iszlám hozzánk közelebb került) címmel egy könyvet írt, melynek alcíme ez a sokat sejtető rövid mondat: „*Mire kell számítanunk?*“²¹

A mohamedán világban szerzett személyes tapasztalatom is elgondolkoztató. Ott még teológiailag, vagy filozófiailag képzett értelmiségivel sem beszélhettem vallásokról, mert szerintük csak egyetlen igazi vallás létezik, az pedig az iszlám.

A moszlimokat meg tudom érteni, hogy harcolnak vallásukért, megtépzott önértékükért, erkölcsi értékeikért. De ha ez a harc a mohamedánok részéről ilyen éles lesz, a nyugat pedig majd tovább borzolja a halottnak vélt oroszán szakállát, akkor abból még egy régóta nem látott világméretű vallásháború is lehet. Ennek valós lehetősége mindinkább fenyegetőnek látszik.

²¹ Vö. Khoury, Abdel Theodor: *Der islam kommt unke näher. Worauf müssen wir uns einstellen?* Freiburg-asel-Wien, 1992, Herder.

MEGFONTOLÁSOK

XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde kapcsán

A 2001. szeptember 11-i merénylet öt éves évfordulóját követő napon, 2006. szeptember 12-én XVI. Benedek pápa előadást tartott a regensburgi egyetem nagy aulájában a német tudományos élet képviselői előtt. Az előadás címe: „Hit, értelem és egyetem”.

Aligha szereztünk volna tudomást a jeles eseményről és a keresztyén teológia alapkérdéseit feszegető színvonalas előadásról, ha nem hangzik el benne egy ad hoc idézet, amely csak igen lazán és annyira áttételesen kapcsolódik az előadás témájához, hogy könnyűszerrel mellőzni is lehetett volna. Az idézet II. Manuél Palaiologosz bizánci császártól való, aki rendkívül érdekes és gazdag irodalmi örökséget hagyott maga után; teológiai értekezéseket, retorikai műveket, alkalmi írásokat és leveleket. Az írói tehetséggel bőségesen megáldott és irodalmilag képzett császár 1394 és 1402 között párbeszéd formájában lejegyezte egy művelt perzsával korábban (1391) folytatott vallási vitáját. Ennek a dialógusnak a szövege került a pápa kezébe¹, és ebből idézte az elhíresült mondatot: „Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak gonosz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni.”

Alig jutott el az idézet híre a muzulmán országokba, máris hatalmas felháborodást váltott ki. Tüntetések, fenyegetőzések és erőszakos cselekmények követték egymást. A pápa nem győzött mentegetőzni, bocsánatot kérni és nyugalomra készíteni a felháborodott muzulmán híveket.

Az emberek tudatáig csak annyi jutott el, hogy támadás érte az iszlámot, megrágalmazták a Próféta, és mindez onnan érkezett, ahonnan legkevésbé várták, az egész keresztyén világot szimbolizáló római pápától, a Vatikáni állam fejétől. Nyugaton értetlenkedtek, hogy az összefüggéséből kiragadott idézet ekkora felháborodást válthatott ki. Sokan többszörös manipulációra gyanakodtak, s ha már nem tudták értelmezni, próbálták valamiképpen megmagyarázni a felzúdulás és az atrocitások irracionális mértékét.

A vatikáni diplomáciának végül is sikerült lecsitítani a tiltakozó megmozdulásokat, s a pápa beszéde, amilyen hirtelen közhírré tétetett, ugyanolyan hamar el is tűnt az újságok lapjairól. Anélkül azonban, hogy a tudós pápa

¹ A kritikai szövegkiadást, a magyarító jegyzeteket és a francia nyelvű fordítást Theodor Houry, a münsteri egyetem emeritus teológiai professzora készítette el és adta ki Párizsban még 1966-ban.

amúgy figyelemre méltó előadásának a tartalmát az egyházi közvélemény valamennyire is komolyan vette, vagy bárki elmélyült teológiai elemzés tárgyává tette volna. Egyszerűen napirendre tértek fölötte.

A kifogásolt mondat egy vallási párbeszédből való, amely tartalmilag hitvitát takar. A pápa előadásából nem tudjuk meg, hogy a dialógusban résztvevő másik fél mit válaszolt a felszólításban megfogalmazott sommás ítéletre: „Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak gonosz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni.” Vajon igyekezett megcáfolni az állítás igazságát, vagy egyszerűen válaszra sem méltatta? Mert ezt nehéz lenne elképzelni egy hithű és tudós muzulmánról. Ha ugyanis elfogulatlanul vizsgáljuk Mohamed élettörténetét, az általa hirdetett vallási tanokat és társadalmi reformokat, aligha hagyhatunk jóvá egy ilyen kijelentést. Ha fontolóra vesszük, hogy mit jelentett az iszlám megjelenése az arab pogánysághoz (dzsáhilíja) képest, akkor könnyen belátjuk, hogy az idézett mondat nem állhat meg igazságként. A bálványimádó arab pogányság, a másikat megvető gőg és szilaj féktelenség, az ősi barbár szokások helyébe állította Mohamed a szellemi értelemben felfogott szigorú monoteizmust, amely szerint minden hódolat egyedül a világteremtő és fenntartó Istent illeti meg. Testvériséget hirdetett az emberi kapcsolatokban, megtiltotta a vérbosszú (akhadz bi'th-tha'r) elvakult szokását, amely egész embercsoportokat törölt el végleg a föld színéről. Véget vetett a pogány gyermekáldozatnak és annak a rettenetes barbár szokásnak, hogy az újszülött leánygyermeket élve eltemették. Ez volt a tu'ada kegyetlen szokása, amelyről a Korán is megemlékezik: „És ha valamelyikükhöz leánygyermek születésének hírért viszik, orcája elsötétül, haragra gerjed, rejtőzködik az emberek elől a rossz hír miatt. Megtartsa-e őt szegényszemre, vagy eltemesse a homokba? Mennyire rosszul ítélnének.” (16. szúra 58-59. vers) „Ha majd az élve eltemetett leánygyermeket megkérdezik, miféle bűn miatt kellett meghalnia.” (81. szúra 8-9. vers)

Ennyi talán elég is annak érzékeltetésére, hogy a pápa által idézett mondat nemcsak a muzulmánok igazságérzetét sérti, hanem sérti magát az igazságot is. A pápa által idézett kijelentés egyszerűen nem igaz.

De a pápa előadásának valódi témája nem az iszlám, nem is az iszlám keresztyén megítélése, sőt még csak nem is a két vallás közötti párbeszéd lehetőségének vizsgálata, hanem a keresztyén teológia kiindulópontja és alapkérdése. Gondolatai visszazállnak a múltba. Amikor 1959-ben megkezdte professzori működését a bonni egyetemen, akkor még megvolt a tudományok egyetemének, az universitas scientiarumnak a közvetlen tapasztalata. „Minden félévben volt egy dies academicus, amikor az összes fakultás professzorai megjelentek az egész egyetem hallgatósága előtt, és így lehetővé tették az universitas megtapasztalását.” Hová nyúlnak vissza ennek a tapasztalatnak a gyökerei, s mi az oka annak, hogy napjainkra ennek a tapasztalatnak széttöredeztek az alapjai, megfogyatkoztak a lehetőségei.

Lehetséges-e még egyáltalán a keresztyén hit tartalmát a kor tudományos színvonalán megfogalmazni, és tudományos igazságként előadni a mai egyetemi oktatási rendszer keretében. Mi teszi lehetővé, hogy a hitt igazság bizonyított illetve igazolt igazságként szerepelhessen a modern tudományos élet fórumain: az egyetemeken és az akadémiákon?

Ez a keresztyén teológia alapkérdése. A kérdés első megfogalmazása már a kezdeteknél elhangzik, amikor Pál apostolt Athénben megragadják és az Areiosz Pagosz dombra viszik, és a kor tudós elméi ezt kérdezik tőle: „Vajon megérthetjük-e, mi az az új tudomány, melyet te hirdetsz? Mert valami idegen dolgokat beszélsz a mi fülünknek: meg akarjuk azért érteni, mik lehetnek ezek.” (Apostolok Cselekedetei 17:19-20)

Az alapkérdést azonban sohasem lehet véglegesen megoldani. Az mindig tartalmaz valamit, ami a legmélyebb és legátfogóbb válasz kíséreltek után is megmarad. A pápa is csak kísérletet tesz erre. A Jusztinosz vértanú óta elfogadott gondolati hagyományhoz kapcsolódik, amikor a közös pontot a Logoszban, az értelemben találja meg. Az értelem teszi lehetővé, hogy a hitben megismert igazságot mások számára is igazságként lehessen felmutatni. Az Isten is „értelemmel” cselekszik. Az idézett bizánci császár is ezt a kifejezést használja: az Isten „szün logó”, a logosszal, a logosz által, a logosszal összhangban, a logosz szerint cselekszik. Ezért „az értelemnek ellentmondó cselekedet ellenkezik Isten lényegével, Isten természetével”. Ennek alapján mindenféle erőszakos térítést el kell ítélni, mivel az értelem ellen, és ily módon az Isten lényege ellen való. A pápa ezen az alapon bírálja az iszlám teológiai gondolkodását, amelyben az Isten abszolút transzcendenciája lehetővé teszi azt, hogy az isteni akaratnak semmi se álljon útjába, még az értelmesség sem. Olvasmányai szerint „Ibn Hazm egészen addig a kijelentésig is elmegy, mely szerint Isten nincs kötve még a saját szavához sem, és semmi sem kötelezi őt arra, hogy nekünk kinyilatkoztassa az igazságot. Ha úgy akarná, az embernek még bálványt is kellene imádnia.”

Lehet, hogy pontosak az Ibn Hazmnak tulajdonított idézetek. De ne felejtjük el, hogy a muszlim gondolkodók akkor fogalmazznak ilyen sarkosan, amikor vitapartnereiket akarják meggyőzni akár saját állításuk igazáról, akár ellenfeleik tévedéséről. Egy helyütt például azt a kérdést taglalja Ibn Hazm, hogy Isten akarja-e, hogy legyen istentelenség és bűn. A Korán egyik helyéhez kapcsolódva kifejti, hogy „a próféták, és akik hittek nekik, azt mondták, hogy csak úgy tudtak szakítani a pogánysággal, hogy a magasságos Isten kiszabadította őket belőle, ugyanakkor nem szabadította ki belőle a pogányokat, és ha a magasságos Isten azt akarná, hogy visszatérjenek a pogányságba, akkor vissza is térnének. S minden bizonnyal igaz, hogy akik visszatértek a pogányságba, azokra nézve a Magasságos akarta ezt. A mu'taziliták (szabadgondolkodók) is ilyen értelemben fogják fel a Korán szavait, de közel vannak ahhoz, hogy szerintük Isten megparancsolja nekünk a bálványok tisztletét, amint megparancsolta a fekete kő és a Ka'ba tisztletét. A szerző szerint azonban ez fatális tévedés, mert

ha a magasságos Isten ezt nekünk megparancsolná, az nem visszatérés lenne a pogány vallásba, hanem éppenséggel a hitben való megerősödés és növekedés lenne. Így szól a magasságos Isten (2:10): 'Szívükben betegség van, ezért Isten még súlyosabbá tette betegségüket.'²

Isten tehát növelheti a szív hitelenségét, mint ahogy az Ószövetség lapjaiban is mindig újra „megkeményítette a fáraó szívét”. (2Mózes 9,12; 10,20.27) A Koránban Isten nem az emberi értelem szerint cselekszik, s ez mindig sok gondot okozott a filozófiai ismeretekkel felvértezett muzulmán teológusoknak. Az emberi értelem mindig elégtelennek bizonyul az Isten akaratának és cselekvésének megértésében.

Ne felejtjük el, hogy a „via negationis”, tehát az a törekvés, hogy minden véges emberit tagadnunk kell a végtelen Istenben (quod summe perfectum est, ei nullus inest defectus), az iszlám teológiai gondolkodásban sokkalta nagyobb súllyal érvényesül, mint a keresztyén teológiában. Ez az út alkalmas arra, hogy megmutassa Isten megközelíthetetlen fölségét, s a teremtményektől különböző kimeríthetetlen mélységét és gazdagságát. Lényegét tekintve Isten megismerhetetlen, mert lényeg feletti, léte kimondhatatlan, mert ő létfeletti. Ilyen kijelentéseket olvasunk: „Kullu má khataru bi-bálik fa'l-láhu bi-khiláfi dzálik” (Jusson eszedbe bármi, Isten épp attól különbözik), vagy gondoljunk az 'Alíju'bnu Abí Tálíbnak tulajdonított mondásra: „Kejfa jaszifu Iláhahú man ja'dzsiz 'an szifati makhlúqin mithlih” (Hogyan jellemezhetné Istenét az, aki még egy hozzá hasonló teremtmény jellemzésére is képtelen).

Az is kétségtelen továbbá, hogy az Isten valósága az emberrel szemben elsősorban, mint akarat jelenik meg. Az Isten és az ember viszonyát az isteni szuverenitás, Isten mindenható urasága határozza meg. Az Isten Úr, az ember pedig szolga, Istennél a parancs, az embernél az engedelmesség, övé a hatalom, az emberé a hódolat. Az iszlám teológiai gondolkodás ezt a viszonyt tartja természetesnek Teremtő és teremtmény között. És nem firtatja, hogy ez megfelel-e és miként felel meg az értelem és gondolkodás szabályainak.

A pápa beszédének rendkívül fontos mozzanata annak a mélységes összhangnak a hangsúlyozása, ami a görög gondolkodás legjava és a Szentírás alapuló istenhit között van. A bibliai üzenet és a görög gondolkodás találkozása nem a véletlen műve. Az a tény, hogy az ószövetségi Szentírás szövege görögül is megszólalt sajátos és fontos lépés a kijelentés történetében. A Septuaginta sokkal több, mint egyszerű fordítás: „önmagában megálló szöveg tanú”. Döntő jelentőségű a keresztyénségre nézve, hogy az Újszövetség már görög nyelven íródott. Ezért nem redukálhatjuk le a keresztyén hit és a görög szellemiség egybeforrását arra, hogy „a hellenizmussal való egyesülés, amit az ősegyház megtett, a keresztyénség első inkulturációja, amely nem kötelező más kultúrákra nézve”. Ez sokkal

² Ibn Hazm, *Al-faszl fi'l-milal wa'l-abwá' wa'n-nihal*, Bejrút, Libanon, 1975, III. kötet, 147.p.

több volt, mint inkulturáció, ez része volt a kinyilatkoztatásnak. A mélyben ugyanis a hit és az értelem közti találkozásról volt szó. Ezért mondhatjuk, hogy az értelem ellenére cselekedni ellentétes Isten természetével. A pápa ezután bírálja a keresztyénségen belül jelentkező antihellenista megnyilvánulásokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a keresztyén Isten-kép Ibn Hazm felfogásához közeledjék, egy olyan Önkény-Isten képéhez, aki nincs kötve sem az igazsághoz, sem a jóhoz. Szerinte Isten transzcendenciája, a teremtő és a teremtmény közti különbség szélsőséges hangsúlyozása nemcsak az iszlám sajátja, hanem előfordul a keresztyén teológiában is. Gondoljunk Duns Scotus voluntarizmusára, vagy a 16. századi reformáció dehellenizáló törekvéseire. Bírálja Kantot, a protestáns liberális teológiát, a tudós Adolf von Harnackot, aki még a katolikus teológusokra is hatással volt. Elutasítja Pascal különbségtételét a filozófusok Istene és Ábrahám, Izsák és Jákob Istene között. Ezek együttvéve és egyenként is ártottak az eredeti keresztyén Isten-képnek: „a valóban isteni Isten az az Isten, aki logoszként mutatkozik meg, s mint logosz cselekedett és tevékenykedett miérettünk szeretettel.” Ezért a keresztyén istentisztelet „logiké latreia”, „okos istentisztelet” (Károli), amely „összhangban van az örök Igével és a mi értelmünkkel” (Római levél 12,1).

Az iszlám vallás tekintetében az inkulturáció lehetősége föl sem merül. Az Isten kijelentése „világos arab nyelven” szólal meg. Isten az ő igéjét „arab Koránként” (Qor’ánan ‘arabíjan; 12:2) jelentette ki. Ezért azt nem lehet más nyelvekre lefordítani. Az ún. Korán-fordítások a „Korán értelmezésének” fordításai, csak magyarázatai az igének, de nem maga az ige. Az iszlám teológia – a „kalám” – az értelem szabályai szerint jár el, de nem az értelemhez igazodik, hanem csak megbeszélés, megvitatás tárgyává teszi azokat a gondolatokat és tanításokat, amelyekhez a teológusok (mutakallimún) a Korán és a szunna (hagyomány) értelmezése során jutottak. Bár sokan tanulmányozták a görög filozófiát a muzulmán gondolkodók közül, de egyikük sem merészkedett odáig, hogy a pogány-görög műveltséget, akár annak a legjavát, az isteni kijelentés részének vagy hordozójának tekintse. Isten az ő akaratában és cselekvésében teljesen szuverén, a világmindenség mindenféle korlátozás nélkül az ő mindenható uraságának van alávetve, Isten tehát korlátok nélkül, szabadon gyakorolja a maga hatalmát. A teremtett világ, és benne az ember feladata, hogy imádja ezt a hatalmat még akkor is, ha értelmével nem tudja kifürkészni akaratát és szándékait. Isten lényét és lényegét csak a neki való hódolatban ismerhetjük meg, és annyiban ismerjük meg Istent, amennyiben engedelmeskedünk akaratának. Az akaratot nem megérteni és értelmezni kell, hanem engedelmeskedni kell neki.

VALLÁSI TOLERANCIA, FUNDAMENTALIZMUS ÉS POLITIKA AMERIKÁBAN

A vallás a hétköznapi életünk szerves része. Akár vallásosak vagyunk, akár ateisták vagy érintőleges kapcsolatunk van bármely szervezett vallási formával, nem kerülhetjük el a különböző világvallások, új vallási mozgalmak és a populáris vallásosság jelenlévő formáit. A magyar nyitott társadalomban szép számmal, de általában kis létszámmal létrejöttek a történelmi fejlődésünkben eddig nem vagy alig ismert vallási közösségek. Ennek a sokszínűségnek, egymás mellett való együttélésnek most is érezzük az előnyét, a kihívását és néha a nehézségét is. Keletről és Nyugatról érkeztek hozzánk olyan egzotikusnak és korábban elérhetetlennek tűnő vallási formák, amelyek a buddhizmusból vagy a hinduizmusból eredeztethetők. Az iszlám is megjelent nálunk a török hódoltság után több száz évvel, az eltérő kultúrájú és etnikai hátterű muszlimok révén. A nyugati, keresztyén kultúrkörből is egyre több vallás, különösen a keresztyén felekezetekhez kapcsolódó közösségek és új vallási mozgalmak találtak maguknak otthont Magyarországon.

Amerika különösen nagy hatással van ránk több olyan területen, amely kevésbé ismert számunkra. A 2. világháború után a rendkívül gyorsan szekularizálódó európai társadalomtól eltérően, az amerikai társadalom továbbra is igen vallásos. Természetesen itt, amikor vallásról beszélünk, első sorban a keresztyénségre gondolunk tudva azt, hogy különböző világvallások, új vallási mozgalmak, vallásos ideológiák markánsan jelen vannak az óceánon túli világban. Mégis az amerikai keresztyén vallásosság kultúráját, politikáját, és gazdasági törekvéseket meghatározó szerepe a legjelentősebb tényezők egyike az „új földi paradicsomban”. Ez a tény sokszor elkerüli a figyelmünket és sokakat meglepetésként ér ez a felfedezés, amikor kijutnak a kontinensnyi nagyságú országba. Érdeemes jobban odafigyelnünk a napi politika mellett a világot talán legjobban befolyásoló országra, az Amerikai Egyesült Államokra. Nem kerülhetjük meg, hogy a bennünket formáló megannyi hatást ne akarjuk megismerni.

Nemcsak a mozgó világában, az újságokban és a reklámokban jelennek meg a populáris vallásosság elemei észrevétlenül formálva hétköznapijainkat, hanem sokszor szervezett formákat is ölt a nyugatról özönlő, dialógusunkat és kultúránkat megtermékenyítő új, ismeretlen és egzotikusnak tűnő világ, különböző egyházak formájában. Megjelent az újságok címlapján szereplő Hit Gyülekezete karizmatikus közössége, a szcientológia, a Jehova Tanúi, az utóbbival rokon gyökerű millennialista adventiz-

mus vagy éppen szépen felöltözött mormon misszionáriusok. De a kevésbé ismert egyházak, a sejtelmesen csengő Késői Eső, a Golgota Gyülekezet és sok más karizmatikus és pünkösdi közösség, az amerikai hippizmus mozgalomból eredeztethető Család közössége, a humanista egyház, vagy éppen a Moonisták, az amerikai hatást tükröző, de koreai gyökerű Egyesítő Egyház, mind-mind egy vallási toleranciát hirdető társadalom közösségi fejlődésének az eredményei.

A legkülönbözőbb keresztyén, első sorban protestáns talajból kinövő gyülekezetek, vallási közösségek és vallásos ideológiák igazi táptalaja a 19. századi Amerika volt. A történelmi keresztyén felekezetek mellett - amely sokkal szélesebb skálájú volt, mint a magyarországi -, kezdtek megjelenni a fent említett közösségek vagy elődeik, hogy aztán egymásra ható és egymással keveredő sokféleségükkel színesebbé tegyék a vallásosság skáláját. Az újként megjelenő másik közösség, természetesen eltérő reakciókat váltott ki a már jelenlevő „bevettnék” tartott vallási közösségek közt. A befogadás és a nyitottság, az elzárkózás vagy éppen a heves ellentámadás, nem magyar jelenség. Éppúgy létezett és létezik Amerikában, mint nálunk, csak mi más folyamatokat egy másik kontextusban élünk meg. Az ember akár magyar, akár amerikai nem rosszabb vagy jobb. Ne tartsuk magunkat, mint nemzetet intoleránsnak, a magyar társadalmat sem, hiszen sok mindennel a hétköznapi ember is csak ma ismerkedik, és a több száz éves amerikai társadalmi együttélés tapasztalataival mi 15-20 év alatt természetes, hogy nem bírhatunk. Azonban arra törekedhetünk, hogy őszintén igyekezzünk megismerni a másságot, s úgy álljunk hozzá, hogy a tudatosan vagy éppen látens módon, a hétköznapi élet különböző helyzeteiben vagy éppen a tudományos életben kialakuló párbeszédünk a közösségi együttélésünket tegye emberivé és otthonossá.

Nagy nyitottság kell ahhoz, hogy az ember igazán meg akarja ismerni a másik közösséget, vallást - ha lehet minél kevesebb előítélettel. Az előítéletesség ugyanis létünk tőlünk független velejárója. A német vallástudományban alkalmazott *Sitz im Leben* elvének, a másik ember saját kontextusának megértésére való törekvés és saját gondolkörei által való megismerést szem előtt tartó igyekezet állandó kihívást jelent az egyén és közösség számára. A határok megnyitása nem azok lerombolását jelenti, hanem azt hogy a korlátainknak tudatában vagyunk. Egy mélyen vallásos katolikus vagy éppen egy liberális protestáns számára nehéz a másik elfogadása. Mindkét oldalon ott áll a kihívás. A liberálisnak a vallási fundamentalizmust kell elfogadnia, természetesen nem annak végletes formáját, és a fundamentalistának a nyitott gondolkodás létezését szükséges tolerálnia nem pedig az extrém libertinizmust. Hasonlóan egy világvégét váró, fundamentalista protestáns gyökerű karizmatikus közösség nehezen tudja elfogadni az általuk a „New Age” szellemi irányzatába sorolt Humanista Egyházat, vagy éppen a szcientológiát. A vallási közösségekhez szervezeti formában nem tartozó embereknek is hasonlóan, életfilozófiájuktól és

világszemléleteiktől függően meg vannak a preferenciáik, amely alapján a másik másságát elfogadják, vagy elutasítják.

Az Amerikából hozzánk egyre több csatornán keresztül beözönlő populáris vallásosság hatása meghatározó jelenség. Nemcsak a fent említett közösségek és egyházak hatása érvényesül, hanem az igényesebb vagy éppen olcsó filmek, zenék, színdarabok, média által közvetített mondani-való is. A szcientológiát propagáló Tom Cruise, a katolikus egyházat enyhén szólva nem előnyösen reklámozó Madonna, a rastafari mozgalomhoz tartozott Bob Marley, az evangéliumi protestantizmust felvállaló Cliff Richard és Amy Grant eltérő üzenetet és értékeket közvetítenek. Kurrens téma a filmvilágban a jó és gonosz mitikus küzdelme, amely nagyon sokszor a keresztyén amerikai vallási képzetek nagy halmazából merít. A szabadság eszmény keresztyén, humanista, és feminista gyökerű ötvözete a Hair, amely egy meghatározó korszakot jelenít meg. Hasonlóan a populáris irodalomban is megjelenik a dualizmus és a jó, igazak győzelme. A nálunk nem ismert „Left Behind” (Hátra hagyottak) című könyv hihetetlenül nagy népszerűsége tett szert. A populáris mű témája az amerikai világvége-váradalomnak, a keresztyén történelemszemléletnek a puritanizmus újkori formájában, az evangélikalizmus populáris változatában gyökerező formája. A kiválasztott hívek elragadtatnak Krisztushoz a mennyországba, és ekkor kezdődik el a nagy nyomorúság korszaka a földön. Ez a rendkívül népszerű, sok variánsban megjelenő vallási képzet ideológiailag a pre-millennializmushoz kötődik, amely a protestantizmus angolszász-amerikai terméke.

Mivel sok jeles, az amerikai társadalmat vezető egyén innen származik, vagy oda tartozik – többek közt George W. Bush elnök is –, nem hagyható figyelmen kívül az a befolyásos világnézet, az a közeg, ahonnan az amerikai vallásosság korábban említett eltérő formái származnak. Ezek közül is a legmarkánsabb az evangélikalizmus, és legizgalmasabbak a belőlük kivált vagy mellettük létező vallási közösségek és egyházak. Elsősorban nem a katolikus, hanem a protestáns gyökerek hatása az, amely mint a karszt hegységekben itt-ott előbukkanó, de egymáshoz lazán vagy szorosabban kapcsolódó búvópatakok hálózataként formálja a világot, s benne a mi társadalmunk arculatát. Honnan is erednek az egzotikus, csodált vagy éppen idegenkedéssel fogadott, nálunk is megjelenő nyugati keresztyénségben jelenlévő formák? Hol van a patakok forrásvidéke? Milyen hatások vetették a mai amerikai, keresztyén vallási elképzeléseket a felszínre? Milyen elemekből tevődik össze a puritan-evangélikál világszemlélet? Hogyan is hat az a mai amerikai és a magyar társadalomra?

Az Új Világ felfedezésekor, pontosabban északi részének meghódításakor korántsem volt biztos, hogy a protestantizmus lesz a fő társadalomszervező erő, amely a mai amerikai társadalmat alapjaiban formálta. Columbusz hódítása után a spanyolok, a franciák és az angolok igyekeztek terjeszkedni a lehetőségeket kínáló észak-amerikai kontinen-

sen. A katolikus spanyolok és franciák, valamint a szigetország protestáns angoljainak harca hosszú ideig tartott. Ebből a több évszázados küzdelemből az angolok, és végül a rendkívül sok európai nemzetből kovácslódó amerikai nép jött ki győztesen. A vallási toleranciát hirdető puritán atyák által elindított úton formálódó új nemzet nagyon sok nemzeti, etnikai és vallási jegyet épített be a társadalomba, amely a nyugati kultúrkörben addig nem létező létformákat, kis közösségeket, majd egy egész társadalmat hozott létre. Kialakult az egy nyelv, egy meghatározó ideológia (és vallás) és egy közös kultúra egyedülálló szimbiózisa. A kulturális és vallási közösségek formálódása néhol hosszú időt vett el az egyre növekedő országon belül, máshol pedig igen gyorsan történt. A kontinens nagyságú Egyesült Államokra ma is a sokszínűség jellemző, de léteznek közösen elfogadott alapok, amelyek biztosítják a társadalmi kohéziót.

Ennek egyik eleme a vallás, pontosabban szólva a vallási tolerancia. Ma is ugyanabban a társadalomban együtt és egymás mellett létezik a vallásosság rendkívül sok színes virága. Az amerikai vallási nyitottságnak és egyúttal a markáns fundamentalizmusnak a gyökere az a vallási jelenlenség, amelyet Angliából vittek át az Új Világba a puritán atyák. Ez a puritanizmus. Ma a hétköznapi beszédben sokan szinguláris, leszűkített értelemben használják a „puritán” fogalmat, amelyet a puritanizmus vallási jelenségéből szoktak eredeztetni. A puritán ember szigorú, istenes életet él. Bibliát olvas naponta, a szórakozásoktól távol tartja magát, pénzét újra és újra befekteti, életét Isten dicsőségének szenteli és újabb, és újabb ugarokat tör fel Vadnyugat termékeny földjén. Szociálisan igen érzékeny, a közösségi együttélést preferálja, etikai mércéjét a szigorú morál határozza meg. Ilyesféle képzetek jelennek meg szemeink előtt, ha a puritán szóra gondolunk. Azonban magát a puritanizmust, mint az európai politikai, társadalmi és vallási történések egyik meghatározó jelenségét nem ismeri a szélesebb társadalmi közeg. A puritanizmus kálvini világszemléletének megismerése érthetővé teszi, hogyan is létezhet egymás mellett a tolerancia és a fundamentalizmus. Igen, a kettő ugyanazon csomag révén került át az új, rendkívüli küldetésstudattal bíró társadalomba, az Egyesült Államokba.

Az európai kontinensen lezajló humanizmus és a reformáció hatása eltérő volt a szigetországban. VIII. Henrik reformja nem a vallási megújulás kívánalma alapján szerveződött. Emiatt a római katolikus egyházból formálódott, sokak szerint fél úton megálló reformáció terméke lett a mai anglikán egyház. Hogy milyen sokan így gondolkoztak a korabeli angol és skót társadalomban, azt a reformáció második hullámának a kálvinizmusnak gyors és heves mértékű elterjedése is jól mutatja. Széles társadalmi rétegek elégedetlenek voltak a reformok mértékével és ennek hangot is adtak. A Cromwell Olivér által irányított angol polgári forradalom ideológiai alapja a kálvinizmus volt. Sokszor elfelejtett tény, hogy a puritánok Isten földi királyságát kívánták megvalósítani itt, „e földön”. Ez alatt egy olyan vallásos országot értettek, ahol Krisztus földi királysága

megvalósul. Ez a cél lebegett a Bibliát olvasó Cromwell és a puritánok szemei előtt. Ő és katonái a „Commonwealth”, azaz a közös, keresztyén alapon nyugvó jóléti társadalom kiterjesztéséért harcoltak. A puritán gondolatokat legjobban a Westminsteri Hitvallás artikulációi fogalmazták meg. A hitvallás szövegének több részlete a modern ember fülének szokatlan és érthetetlen, hiszen posztkeresztyén korszakban élünk Európában. Ma kirekesztőnek tűnik az a kortárs természetes beszéd, amely akkor bevett volt. Sokszor elutasítjuk múltunkat anélkül, hogy a történelemeket a maguk helyzetében, korszakában ismernénk meg. Kissé még divatos is az értelmiség körében sajnálni, megvetni és lenézni a keresztyénséget a nyitottnak nevezett gondolkodás jegyében. Ez a keresztyénség értelmezésének leszűkített, demagóg látásmódjára vall. A keresztyénség gyökerei még mindig száz meg száz szállal befolyásolják a hétköznapi életünket és jó értékkel bír az, ami szép és jó. Még fontosabb, hogy megértsük annak sokféle világszemlélete létezik egymás mellett. Ezek közül az egyik izgalmas és érdekfeszítő keresztyén életfilozófia, a mai politikai történésekre is kiható gyökér maga a puritanizmus.

Ez a vallási irányzat is, mint a keresztyénség legtöbb ága inherens módon magában hordozta a már említett toleranciát és exkluzivitást, amely menthetetlenül is sokszor a fundamentalizmussal kellett, hogy társuljon. Ez a jelenség egyáltalán nem szokatlan az emberiség történelmében, sőt ha a dolgokat nem felszínesen nézzük láthatjuk, hogy a legtöbb vallási-kulturális-társadalmi jelenségnél ez így is van. Különösen szembeötlő ez a keresztyén kultúrkörön belül a szigetországban kialakult vallási irányzatnál, a puritanizmusnál.

Maga Cromwell Bethlen Gáborhoz hasonlóan karddal és Bibliával a kezében harcolt és ezt megörökítő szobra ma is ott áll az angol parlament mellett. A kettő a legteljesebb egységben és harmóniában létezett nála. Az új társadalmi berendezkedéshez a kálvinizmus angliai adaptációja révén kialakuló, puritánok nevezett vallási „ideológia” a formálódó társadalmi réteg, a polgárság eszméje lett. A kálvini világszemlélet a polgárság alatt és felett álló társadalmi rétegekre is jelentős hatást gyakorolt.

A puritanizmus világszemléletét kialakító kálvini doktrínák hatása rendkívül jelentős. A kiválasztottság tudata, az Istennel való szövetséges nép gondolata, az ebből fakadó küldetésstudat, amely Isten országának a földön való megalapítását tűzte ki célul, a más népek megtérítésére (megjobbítására) való törekvés, és a mindezeket az eszméket átható világvége váradalom, a millennializmus olyan mély gyökerű vallási meggyőződést hozott létre, amely ma is hat és a fundamentalizmus címkéjét kapta meg a modern amerikai társadalomban. A hívők mennybe való elragadtatásával kezdődő utolsó kor, a történelemnek Jézus Krisztus földi visszajövetelével véget érő korszaka a pogányok, azaz a nem európai népek megtérítésével és a zsidók keresztyén hitre való térésével fog beteljesülni. Ezt követi majd Krisztus ezeréves, millenneumi uralkodása és az utolsó ítélet, amely a világvégét fogja jelenteni. Az apokaliptika, a világvége váradalom

és a küldetéstudat, továbbá a misszió így alkot szerves egészet a puritanizmuson belül.

Kálvin mindig is idegenkedett az apokaliptikával teli Jelenések Könyve magyarázatától. Ezzel, akaratán kívül, meg is teremtette azt a lehetőséget, hogy követői szabadon értelmezték és az általuk igaznak vélt bibliai interpretáció által magyarázták az utolsó idők sorrendjét, hogyanját és a történelem „biztos” menetét.

Nem szabad elfeledni, hogy mindezek a világot értelmezni kívánó aspirációk teljes mértékben érhetőek, ha ismerjük a kortárs gondolkodást, és azt a felfokozott, sokszor háborúkba, üldöztetésekbe torkolló küzdelmet, amelyet az eltérő társadalmi rétegek vívtak egymással. Az életnek értelmet kellett adni, és az emberek világképét a Biblia világa formálta szinte teljes mértékben. A társadalmi feszültségek értelemszerűen polarizációhoz vezettek és a vallásos alapon nyugvó világszemlélet is ennek megfelelően változott.

A fent említett módon gondolkodó puritánok vallási fundamentalizmusa és nyitottsága nemcsak Európa és Amerika történelmi fejlődését határozta meg és alakítja ma is meghatározó módon, hanem az Egyesült Államok mai vezető szerepe miatt kihat a világpolitikai eseményeire is. A puritánok Kálvintól vették át a „szövetség teológiáját”. Abban hittek, hogy velük Isten különös szövetségre lépett, mint kiválasztottakkal. Az igaz hit kiválasztottaival. Ebből a világszemléletből származik - a keresztyén vallásban mindig is felszínen vagy rejtett formában jelenlevő eszmei vonal - az üdvösség kizárólagosságát hangsúlyozó gondolat. Csak a kiválasztott és kizárt közösségek halmazai változtak, attól függően ki volt az „igaz hit” birtokosa és mennyire tudott annak érvényt szerezni. Éppen ebben a szituációban rejlik az angol és skót társadalmakban létező keresztyén vallási felekezetek dinamikája. Egyrészt a Cromwell idejében megerősödő, kálvini alapon kialakuló felekezetek – a presbiteriánusok, kongregacionalisták, baptisták és kvékerek – toleránsak egymással, míg az anglikán egyházon belül maradó hasonló gondolkozású vallási reformerekkel csak részben elfogadóak, ugyanakkor a „high church” híveit elutasítják. A római katolikusokat, pedig egyenesen tévelygőknek, a pápát Anti-Krisztusnak tartják. A legismertebb hitvallásuk, a Westminsteri Apátságban megfogalmazott kálvini hittételek az Európát fenyegető oszmán-török veszedelmet, mint súlyos tévelygést mutatják be, amely az igaz hitet - ez természetesen egyenlő volt a puritánok hitével - veszélyeztette.

Ez az eszmeiség átültetődött az Új Világba. Az amerikai új telepesek a toleranciának komolyan érvényt szereztek. Mindannyian számkivetettek, üldözöttek és meg nem értettek voltak. Fontos volt számukra a másság elfogadása, a nyitottság és a tolerancia az Európából átültetett új, más alapokon is felépülő társadalomban. Erre szép példa, hogy egymás mellett jöttek létre a különböző vallási irányzatokat előnyben részesítő államok, illetve az államokon belüli területek; a presbiteriánusok Rhode Islandon, és New Englandban, a kvékerek Pennsylvániában, a katolikusok

Virginiában, a baptisták a déli államokban folytathatták békésen életüket. Még a sokat üldözött megannyi anabaptista közösségek, az Amishok, és Mennoniták is helyet kaptak Lancaster County-ban, Pennsylvániában. Valóban igaz, hogy az Európából elüldözött vallási közösségek otthonra leltek az Új Világban. Az egymás elfogadásának szép példáját mutatta be az új társadalom Európának. Természetesen ez sem volt zökkenőmentes, de velünk összehasonlítva lényegesen magasabb fokú tolerancia létezett. Elég itt csak arra gondolni, hogy míg nálunk, Magyarországon a hosszú ellenreformáció egyedülálló módon egészen 1780-ig tartott, addig Amerikában virágzó, sokszor még az európai protestánsok által is szektának, azaz kivetettnek és megvetettnek tartott közösségek éltek nyugodtan és békésen egymás mellett és kezdték feltörni a hatalmas, meg nem művelt termőterületeket. Innen jött a pionír, azaz a számunkra más csengésű „úttörő atyák” kifejezés. Az amerikai kontinens északi részének meghódítása hosszú évszázados folyamat volt. Erre a szép képre, az üldözött közösségek egymást toleráló magatartására árnyékot vet az indiánok direkt vagy indirekt módon történő kiirtása, és életük lehetetlenné tévése. A terjeszkedésben fontos szerepe volt annak, hogy a küldetéstudattal bíró protestáns és katolikus közösségek egyre több „szabad” területet hódítottak el nemcsak a természettől, hanem annak tulajdonosaitól is, az őslakosoktól. A „manifest destiny”, azaz a nyilvánvaló küldetés, egyfajta felsőbbrendű tudatot és egyúttal igazolást is adott, különösen a protestánsoknak, mondván: ők a kiválasztott nép tagjai. Az új, formálódó társadalom legtöbb vallási közössége hitt Istentől kapott küldetésében. Szembeötlő és izgalmas példa erre a mormonok Utahban létesített állama, amely a „mainline”, azaz a történelmi amerikai egyházakétól eltérő vallási képzeteket vallott, de abban hasonlított, hogy magukat ők is kiválasztottnak, sőt az egyetlen igaz hit birtokosainak tartották. Ez az eszmeiség adott erőt a rendkívüli nehézségek legyőzésére az Új Világban, egyúttal „magyarázatot” a hódításra.

A legtöbb vallásos gondolkodónak, vezető embernek eszébe se jutott, hogy a földet valakitől elvették. Inkább a terjeszkedéssel együtt járó kulturális és gazdasági áldásokat hangsúlyozták, és Isten kezét látták abban, hogy az Államok egyre jobban fejlődött. A tolerancia és kiválasztottság kálvini gondolata, amely természetesen a felvilágosodás humanizmusával keveredve együtt hatott a modern amerikai társadalomra, ma is jelentősen érvényesül az Egyesült Államok életében. A többszöri izolációs hatások ellenére ma azt látjuk, hogy „a világ jobbá tételében” jelentős szerepet játszó amerikai politikában mindkét hatás, a vallási alapon nyugvó konzervatív republikánus körökben érvényesülő populáris kálvini gyökerű világnézet, és a humanista gyökerű ideológiát magáénak tudó demokraták egyaránt hisznek abban, hogy a világot szebbé, jobbá, demokratikusabbá, egyenlőbbé és toleránsabbá tehetik. Ha a gazdasági élet moguljai nem is így gondolják, hanem nyers realitásokat látnak, a csomagolás, amelyben a termék megjelenik, a két variáns egyik vagy másik

formája. Azonban az előbb említettekkel ellentétben a legtöbb vezető gazdasági szereplő valahova tartozik és küldetésében erősen hisz. Igaz ez a nálunk is jól ismert, liberálisnak tartott-nevezett, messiástudatú doktréner amerikai milliárdosokra és a hasonlóan prófétikus küldetésstudattal rendelkező konzervatív keresztyén milliárdosokra és politikai vezéralakokra is.

A küldetésstudat érdekes velejárója, annak a keresztyén apokaliptikához való viszonya, amely az európai mértékkel nézve rendkívül vallásos amerikai elit körökben és köznép életében egyaránt jelen van. Armageddón, Apokalipszis, a Mátrix mozifilmek rejtett és nyílt üzeneteiben egyaránt jelen van mind a kettő. Nem kerüli el életünket a silány, de népszerű filmek hatása, amikor a repülőgépen a világot atomtámadástól, vagy éppen fertőző vírustól megmentő amerikai elnök, krisztusi, azaz világot megváltó szerepet tölt be és ezért olyan valós mítoszt mutat, amely a realitást jelenti sok amerikai számára. A keresztyén apokaliptika, a végvárakalmak gondolatköre szerteágazó. Jelen van a zenében és az irodalomban is.

Az egyik legizgalmasabb elem a protestáns puritán világképen belül, az Isten királyságának megvalósítására való törekvés itt a földön. A „puritán” hisz kiválasztottságában és történelemformáló szerepében. Természetesen Isten országa megvalósításának képe kissé megkopott, és a megvalósítás hogyanjáról is viták vannak, de a gondolat látenszen ott húzódik a republikánusokra szavazó igen nagy gazdasági és társadalmi befolyással bíró evangélikálok között. A puritanizmus eszmei örökségét továbbvivő, a 19. században kialakult felekezetek feletti evangélikál mozgalom magában foglalja a fundamentalista, európai eredetű etnikai csoportokból kialakuló déli baptistáktól kezdve, a chichagói munkás metodista és pünkösdi fekete gyülekezeteken keresztül a karizmatikus mozgalmakban jelentős számban megjelenő „latino”, spanyol ajkú népességet is. De nem maradhatnak ki a sorból, Új Anglia nagyrészt presbiteriánus szemléletű kálvinista közösségei sem.

Ezek a közösségek eltérő fokon és hőmérséklettel, de vallják Jézus Krisztus visszajövetelét. Ezzel azt hirdetik, hogy a világtörténelem a keresztyén világszemlélet által érthető meg egyedül és csak ez az egyetlen, valós interpretációja a történelemnek.

Jézus visszajövele az „idők végén” történik meg. Ezt jelek kísérik, amelyet sokszor szó szerint értelmeznek a fundamentalista evangélikál körök. A különböző és érdekes teológiai felfogások közül a diszpenzacionalizmus a legnépszerűbb. Azt vallják, hogy Krisztus visszajövetelének közelségét abból tudjuk meg, hogy Izrael állama létrejött. A fügefafa (Izrael) újraéledésének a szimbolikáját erre vonatkoztatják. Eszkatológikus várakozás jellemzi e közösségeket, amelyben a kiválasztott népet, a zsidóságot megkülönböztetett tisztelet illeti. A Biblia tanítása szerint a zsidók megtérése és a pogányok számának beteljesedése is támpontot jelent az „utolsó idők” idejének meghatározásához. A világszerte látható

járványok és éhínségek mind-mind Krisztus visszajövetelének jelei. Az armageddoni csata a világtörténelem végén lesz és Jézus Krisztus 1000 éves béke országa is meg fog valósulni. A millennializmus, mint teológiai és világszemléleti fogalom innen eredeztethető. Pre-millennialista hívők milliói hisznek South Carolinatól kezdve, Texason át Los Angelesig ezekben a gondolatokban. Az amerikai vallásos tömegek jelentős rétegeit képezik ezek az evangélikál és fundamentalista közösségek, amelyek megjelennek a presbiteriánus, metodista, kongregacionlista, baptista és karizmatikus egyházakban.

A közösség politikai hatása nem lebecsülendő. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy George W. Bush családi háttere és az abból fakadó szavazatok mennyire számítottak elnökké választásánál. Nem hagyható figyelmen kívül a fundamentalista közösségek Izrael barátsága és a vele természetes módon együtt járó filozemitizmus. Természetesen bizonyos zsidó közösségek nehezményezik ezt, de annak előnyös hatását senki se kérdőjelezi meg az amerikai politikában. Az evangélikál közösségek tagjai, mint a puritanizmus teológiai örökségének legmarkánsabb képviselői komoly küldetéstudattal rendelkeznek. Ékes példa erre a jelenlegi amerikai elnök. A világ keresztyén alapon történő megjobbítása, Isten királyságának terjesztése, a keresztyén módon értelmezett demokrácia propagálása, és a világvége váradalma, amely együtt jár Izrael támogatásával, erre a vallási-ideológiai gyökérre nyúlik vissza. Az a texasi, midlandi közeg, ahol Bush felnőtt, megerősíti őt elhivatottságában.

Az amerikai politika megértését segítheti elő, ha ezt a rendkívül értékes és érdekes kálvini alapokon nyugvó világszemléletet megértjük. A protestantizmus Angliából áttelepített formája, illetve annak sokrétű variánsai egyértelműen hatással vannak a világpolitika formálására. A puritanizmusból táplálkozó evangélikál-fundamentalista világnézet egy a politikai életet formáló sok elem közül, de számunkra, társadalmi-történelmi és kulturális fejlődésük eltérő voltából következően, ismeretlen. Hatása pedig a populáris világnézetekkel együtt mindennapjainkban érezhető.

A Hollywoodból Európába özönlő amerikai filmek természetesen főleg az amerikaiak világszemléletét tükrözik, amely azonban – eltérő konstrukcióban bár, de – lassan a mienk, európaiaké is lesz. Az európai gyökerű puritán-evangélikál ideológia és annak populáris módosult változatai számos csatornán át „hazatérnek” Európába, hiszen ez a világnézet, ha nem is kizárólagosan, de Angliából és Skóciából indult el hódító útjára. A csatornák lehetnek a keresztyén apokaliptika legkülönbözőbb témáit feldolgozó filmalkotások, amelyben megjelenik, ahogy korábban említettük, a világot vagy éppen a kiválasztott amerikai népet megmentő amerikai elnök „krisztusi” alakja, továbbá a vallási toleranciát hirdető, a testvéri közösséget és egyenlőséget hangsúlyozó művészi és kulturális alkotások. Ezek mellett léteznek a világot jobbra tevő amerikai NGO tevékenységek és más civil vagy kormányzati kezdeményezések. A különböző módon,

eltérő csatornákon keresztül megjelenő hatások a korábban leírt kálvinizmusból táplálkoznak és a küldetéstudatnak megannyi variánsát mutatják.

A vallási alapon nyugvó tolerancia és az exkluzivista jegyekkel bíró fundamentalizmus virágzó szimbiózisban él egymás mellett a keresztyén világszemléletben és annak gyakorlati megvalósulásaiban is az Egyesült Államokban. A nyitottság és a zártság ugyanabban a világban létezik. Mint nálunk. De mégis máshogyan.

A KÉRDÉS KÉRDÉSE Tudománytalan misztikus fragmentum

-I.

Továbbgondolásra

0.

Vannak dolgok, melyeket minden különösebb nehézség nélkül közölni tudunk a rendelkezésünkre álló nyelvi jelek segítségével. Viszont bizonyos gondolatok, – melyek az elme számára nem feltétlenül a beszélt nyelv szintjén jelenülnek meg – közlésük során könnyen elveszíthetik elsődleges tartalmukat. A nyelv nem mindig izomorf adatátvitel. Különösen vonatkozik ez az ember önmagára vonatkozó kérdéseire adandó válaszkísérletekre, hiszen ő a kérdező, mint szubjektum, és a kérdés, mint objektum egyben. E sorok írója mindezen nehézségeket megtapasztalván mégis kísérletet tesz a címben foglalt probléma tárgyalására, s nem felejtí Ágoston szavait: „Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.”¹

I.

Ha a teológia a keresztyén hit tartalmának a kifejtése (a hermeneutikai megfontolásoktól a gyakorlati teológiáig), akkor e kifejtés mindig bizonyos szempontok szerint, valamivel relációban jelenül meg. A keresztyén teológia természete szerint dinamikus, térben és időben különféle hangsúlyeltolódások (bizonyos tekintetben anomáliák) figyelhetők meg. A patrisztikus írók például igen hangsúlyosan foglalkoztak Krisztus kettős természetével, míg a skolasztikus teológiai gondolkodók e problémát nem negligálva, de egy kicsit félretéve, a teológia szilárd megalapozásaként inkább a hit és értelem viszonyának tisztázásán fáradoztak. A reformáció kezdetén a megigazulás-tan került a teológiai diskurzusok homlokterébe, a protestáns ortodoxiában a tan ésszerű tisztasága, a pietizmusban a személyes, mindennapokban megélt hit. Ez a dinamizmus nem csupán időben követhető nyomon, hanem térben is. A keleti és nyugati keresztyénség eltérő fejlődése, és különösen a XVIII. századtól – a keresztyénség egyfajta globalizálódása miatt – tapasztalható különbségek ezzel magyarázhatók. Elég csupán utalni a felszabadítás teológiára, az Amerikában népszerű millenizmusra, illetve a feketeteológiára. Az eddigiekhez hasonlóan elnagyoltan és felületesen bizonyára hamar elérkeznénk az itt és mostba, célkitűzésünk szempontjából szükségtelen a további kirándulás; az első mondatban szereplő tétel elégséges argumentumokkal rendelkezik.

¹ Szent Ágoston vallomásai. Budapest, é. n., 319. p.

II.

Valami van tehát a dolgok mögött, mely a meglévő kijelentés különböző struktúráit bírja szóra. Ez a valami – talán banálisnak tűnik – nem más, mint a kérdés. Az emberi szubjektum a környezetével történő interakció hiányában működésképtelen, önmagába zárt rendszer lenne. A fennálló viszony a külvilág oldaláról csaknem egyértelmű, hiszen az embert ugyanúgy érik külső hatások, mint egy kődarabot vagy falevelet. Ami azonban az ember és külvilága között fennálló interakciót megkülönbözteti az egyéb objektumok közötti kölcsönhatásoktól, az a viszony emberi oldala: az intencionalitás, mely szubjektív (mentális) állapotok valamire vonatkozását, irányultságát jelenti. (Pl.: a kézremegés is mozgás, de nem nevezhető cselekvésnek, mert hiányzik belőle az olyanfajta intenció, amely már egy diszkrét integetésben benne van.) Tulajdonképpen ez az ember világra való nyitottsága, mely Pannenberg szerint: „azt az alapvető tulajdonságot jelzi, amely az embert emberré teszi, az állattól megkülönbözteti, és egyáltalán az emberen kívüli természet fölé emeli.”² Ez az adottsága képessé teszi arra, hogy alapvetően önmagából kiindulva megpróbálja elhelyezni magát a világban. Kérdéseket tesz föl, melyek mélyén ott rejlik a rendeltetésére vonatkozó kérdés. E legelső pedig további kérdéseket implicál aszerint, amilyen meglévő struktúra alapján igyekszik megismerni a kérdező a világot.

III.

A kérdés szoros összefüggésben van azzal a folyamattal, amit gondolkodásnak nevezünk. A gondolkodás sohasem indikatív, lineáris tevékenység, – hacsak nem l'art pour l'art intellektuális akrobatikáról van szó – hanem probléma- és feladatorientált cselekvés. A világra irányuló intencionalitás folyamatában kérdésekben manifesztálódó problémák jelentkeznek a megismerő, rendszerező elme számára. A tényleges, kreatív gondolkodás feltétele a kérdés létrehozása, a kérdező állapotába való behelyezkedés. A kérdező a világtól kissé eltávolodva egy jelet küld a megismerni kívánt objektumra, és az arról visszaverődő információ egy szeletet szolgáltat a valóságról – hasonlóképpen a lokátor működéséhez. A visszaérkezett jelek pedig tovább finomítják, módosítják az addigi adatokat, pontosabb képalkotás lehetséges, ám a legpontosabb is csak közelít a ténylegeshez, de el nem érheti. Az állandó kérdés már sokkal több, mint szimpla problémamegoldás, együttélés a Gonddal, maga a gondolkodás.

IV.

A világ változik, a végső valóság viszont tegnap, ma és mindörökké ugyanaz. Világunk némileg alkalmas arra, hogy megmutatkozzék benne a

² Pannenberg, Wolfhart: *Mi az ember?* Budapest, 1998, 8. p.

végtelen, ám természete alapján nem képes a tökéletesség kiábrázolására. Csupán szeletek, töredékek, szikrák látszanak át a túlnani valóságból. Mindig azok, amiket az adott kor és kultúra kérdései megszólítanak, formába öntenek és „áthívnek” onnan, hogy strukturálják a létet, adjanak formát a világnak. A magánvaló teljességében természetesen a tudomány számára továbbra is megismerhetetlen marad, ám annyit megláthat minden kor és kérdező kultúra, hogy a hozzá vezető utat megtalálja.

V.

A szó és a Szó nem kompatibilis egymással.

VI.

Felmerülhet a kérdés (hmm...), hogy a keresztyén teológiában mi szükség van a folyamatos kérdezésre, hiszen Isten normatív módon kijelentette (kijelenti) magát a Szentírásban, s ez alapján megszülettek a közösség (zsinatok) által elfogadott tanok és hitvallások, melyek együtt megfelelő útbaigazítást adnak a világban bolyongó hívő számára. A felvetés jogosnak hangzik, de több dolog miatt is el lehet háritani. Az egyikről meglehetősen sokat beszélünk, de talán nem vonjuk le a megfelelő konzekvenciákat: miszerint a hit primer szinten individuális, az egyén Istennel való személyes viszonya. E viszony azonban mások által rögzített dolgokon (is) alapszik, ezért az egyéntől reflexivitást kíván. A nem reflexív hit nem hit. Egyetérthetünk Heideggerrel: „... az a hit, amely nem teszi ki magát folyamatosan a hitelenség lehetőségének, nem is hit, hanem kényelmi berendezkedés, megegyezés önmagunkkal, hogy az elkövetkezendőkben ragaszkodunk a valamiképpen ránk hagyományozott tanításhoz. Ez akkor azután már sem nem hit, sem nem kérdezés, hanem közöny...”³

VII.

A folyamatos kérdezésre azért is szükség van, mert az őszintén feltett kérdések szoros relációban vannak a szubjektumot nem kis mértékben determináló szituációval, vagyis a kérdések (és a válaszok is) korok szerinti paradigmák alakjába illeszkedve rendeződnek el. A Heidelbergi Káté ezt ékesen bizonyítja. Ursinus és Olevianus kérdéseikkel szóra bírták az Írást és az autentikus válaszokban kimondta, hogy a mise nem más, mint megtagadása Jézus Krisztus egyetlenegy áldozatának és szenvedésének, és kárhozatos bálványimádás; hogy emelt fővel várhatom, hogy Ő minden ellenségeit és ellenségeimet az örök kárhozatra vet; ésígytovább ésígytovább. Ma már ilyeneket nehezen merünk kimondani, legfeljebb szigorúan magunk között, a gondosan bezárt templomajtók mögött, de a világ és a többi felekezet felé semmiképpen. Sőt, kit érdekel ma már az a kérdés, hogy „Mimódon igazulhatok meg Isten előtt”? Legfeljebb a tör-

³ Heidegger, Martin: Bevezetés a metafizikába. Budapest, 1995, 5. p.

ténészeket, és azokat, akik nem ebben a világban élnek. Ma talán mások a kérdések, mint ötszáz évvel ezelőtt. És hiába ismerjük a félévezredes válaszokat, nem sokat értünk velük. Furcsán néznek ránk, mint valami idegenekre és mi azt gondoljuk, hogy hitünk és Istenünk miatt. Pedig nem, csak a nem autentikus válaszaink miatt.

VIII.

A szerző a továbbiakban lemond arról, hogy maga írja tovább szerény munkáját, és arra bízta az Olvasót, hogy az alábbi üres részben folytassa, tegyen megjegyzéseket, kritikai észrevételeket. Az eddigi olvasás révén már úgyszólván egy másik munka született, legyen hát egészen egyedi, személyre szabott alkalmazású befejezés, vagy maradjon szabadon, mint a kérdés maga.

A SZCIENTOLÓGIA KERESZTYÉN SZEMMEL

Mi a szcientológia? Vallás? Egyház? Csak egy szekta a többi között, amit el lehet kerülni? Vagy halálos csapda? Igen, „csak egy szekta” azoknak, akik már olvastak róla. Azoknak, akik nem vágnak más után, mint amit már megismertek. Azoknak, akik tudják Kiben hisznek és miért, és ez elegendő számukra. De mi van a keresőkkel? A vasárnapi keresztyénekkel? Mi van azokkal – nagyon sokan vannak –, akiknek csak részismeretük van a saját vallásukról, és ezért bármerre elcsábíthatók? Azokkal, akik kóstolgatnak, és mindent kipróbálnak egy kicsit a „jaj, ha rossz, úgymint abba hagyom” jelmondata alatt?

„A Szcientológia két szóból és nyelvből tevődik össze: a scio – tud és a logos – szó vagy a külső forma ami által a belső gondolat kifejeződik és ismert lesz. ¹ Huszadik századi vallás. Bizonyos alapigazságokból kiindulva hatalmas tudást ölel fel. Ezen igazságok közül a legelső: az ember szellemi lény, olyan képességekkel felruházva, amelyek jóval felülmúlják azokat, amiket rendszerint elképzél. Nemcsak hogy képes megoldani saját problémáit, elérni céljait, és tartós boldogságot szerezni, hanem olyan új tudatossági állapotokhoz is eljuthat, amelyekről még csak nem is álmodta soha, hogy létezhetnek.”²

A szcientológia – egy másik olvasatban azonban – egy állandóan, alattomosan leselkedő veszély, mely már évek óta gyűjti gyanútlan áldozatait, és senki nem kéri számon rajta a tönkrement életeteket, eltűnt családtagokat. Szava hízelgő, hálója erős, a menekülni, szabadulni vágyót kemény ütéssel földre teríti, fogva tartja. Szinte észrevétlenül közelít, eleinte ártalmatlannak tűnik, hiszen ahhoz, hogy valaki szcientológus lehessen, nem kell (eleinte!) elhagynia eredeti vallását, vagy megváltoztatnia eddigi életmódját. *„Oszadjuk a krisztusi nézeteket, szent könyvnek tartjuk az Ó- és az Újszövetséget, de nem várunk el az egyházunk tagjaitól előzetes hitet”³* - nyilatkozta korábban Kárpáti Péter, az egyház egykori szóvivője, ma az OK Nyelviskola rész tulajdonosa.

Lange László, aki a Magyarországi Föld Egyesület elnöke, így ír a szcien-

¹ <http://mia.szcientologia.org/html/part14/chp50/index.html> 1

<http://mia.szcientologia.org/html/part14/chp50/index.html>

² <http://wwwmia.szcientologia.laporg.hu/html/part14/chp50/index.html>

³ Szőnyi Szilárd: Agyhatalom – A száz legbefolyásosabb magyar szcientológus. *Heti Válasz* VII.évf.olyam (2007), 32. szám, 2007.(oldal?) 11.p.

tológiáról: „Mivel a szcientológia természeténél fogva politikamentes, szívesen lát bárkit, tartozzon bármiféle hithez, fajhoz vagy nemzethez.”⁴

Csak akkor derül ki, mennyire veszélyes vállalkozás ez, amikor már tönkretette a testet és a lelket.

A Szcientológia Egyházat Lafayette Ron Hubbard alapította 1950-ben, az Egyesült Államokbeli Washingtonban. Fő forrásai természetesen az alapító Hubbard írásai, elsősorban a *Dianetika – A szellemi egészség modern tudománya* (1950). A Dianetika – a szcientológusok szerint – egy tudomány, amely arra hivatott, hogy pontosan leírja, hogyan is működik az emberi elme. A könyv mindenki számára felfogható, megérthető nyelvezetben íródott és mindenkihez szól. Ez azért is fontos, mert L. Ron Hubbard szerint „az egyetlen ok, ami miatt valaki abbahagyja tanulmányait, vagy ösztönösen elhagyja annak során, vagy képtelenné válik a tanulásra, az az, hogy átsiklott egy meg nem értett szón.”⁵ Megjegyzem, maga a könyv elég nehezen érthető, rengeteg idegen kifejezést, zsargont használ, amit a lábjegyzetben valamint a könyv végén található szójegyzékben magyaráz. Ahhoz, hogy valaki átrágha magát ezen a „tudományon” valóban Hubbard módszerére van szüksége.

Visszatérve azonban a szcientológia mibenlétére, arra a kérdésre, hogy „Mi a szcientológia” ezekből a szövegekből nem kapunk egyértelmű választ. Ők maguk sem egyértelműek, mert ha úgy jobb, akkor vállalkozásként működnek, de ha úgy jövedelmezőbb, akkor vallásként.

Stieb Gábor, a Lyonesse kereskedelmi hálózat munkatársának véleménye szerint: „A szcientológia (pl. a buddhizmushoz hasonlatosan) nem hatol be az Isten-ember kapcsolat területére, és nincsenek tanításai Istenről. Elismeri és vallja Isten létezését, de tanításai kizárólag az emberrel foglalkoznak.”⁶ Ergo nem vallás, hanem filozófia, életmód technológia.

Ez így van, és mégsem... Talán maguk sem tudják. A szcientológia „nem tesz erőfeszítést arra, hogy leírja Isten pontos természetét vagy jellemzőjét. A szcientológia minden egyes egyéntől elvárja, hogy a vallásgyakorlaton keresztül saját, személyes következtetésre jusson mind a nyolc dinamikával kapcsolatban, beleértve Istent is.”⁷ A szcientológus eljut egy istenhez, akinek nem fontos a neve, a

⁴ Szőnyi Szilárd: i.m. (oldal?)u.o.

⁵ L. Ron Hubbard: *Dianetika – A személyiségfejlesztés új módszere. Fontos figyelmeztetés.* Budapest, 1990, Interbright. Nincs oldalszám(oldal?)

⁶ Szőnyi Szilárd: *Agyhatalom – A száz legbefolyásosabb magyar szcientológus – HetiVálasz 7.évfolyam, 32. szám, (2007), 32. szám,i.m. 12.p.(Erre a 2-3. jegyzetben már máshogy hivatkoztál...)*

⁷ L. Ron Hubbard művei alapján: *Mi a Szcientológia? – az átfogó referencia a világ leggyorsabban növekvő vallásáról.* New Era Publications International ApS, 1998, 26. p.

megszólítása, mert igazából azt sem tudja, eljut-e valaha hozzá. Maga kell, hogy eljusson, éljen nyolc dinamikán keresztül addig, amíg megtalálja ezt a személytelen Legfelsőbb Lényt. A szcientológiában Isten a Legfelsőbb Lény, a théta, amit úgy határoznak meg, mint „*életetőt, amely az összes élő dolgot mozgatja. Nincs tömege, hullámhossza, valamint térbeli és időbeli elhelyezkedése. Képes hatni a környezetére, megváltoztatni azt, és képes elérni a teljes tudást.*”⁸ Tehát, – ami Isten illeti – mégiscsak kialakult valamilyen meghatározás. Noha Stieb Gábor úrnak abban igaza van, hogy mivel ez a théta „*képes elérni a teljes tudást*”, valóban meglehetősen antropomorf felfogásról van szó. De hát kinél van a teljes tudás, ha még a théta, a Legfelsőbb Lény sem birtokolja? Istenük mégiscsak van a szcientológusoknak, de ez az isten számunkra, keresztyének számára ismeretlen, mert egyáltalán nem azonos az Örökkévalóval.

Jézus Krisztust is csupán nagy gurunak, prófétának tekintik.

Hirdetik, hogy a szcientológia összeegyeztethető a keresztyénséggel és más vallásokkal, ez azonban egy nagy hazugság! Legfeljebb az ő szemszögükből állja meg a helyét. Elég, ha csupán néhány ponton hasonlítjuk össze véleményüket a Szentírással Íme:

„**Biblia:** *Ellenben a ti beszédeitekben az igen legyen igen, a nem pedig nem, ami pedig túl megy ezen, az a gonosztól van. (Mt 5,37)*

- **Hubbard:** *Hozzányúlni az igazsághoz kényes vállalkozás... Mondj elfogadható igazságot.*

Biblia: *Óvakodjatok a hamis prófétáktól, akik jubok ruhájában jönnek hozzátok, de belül ragadozó farkasok. Gyümölcsseikről ismeritek meg őket. (Mt 7,15-16a)*

- **Hubbard:** *Az egyházak minket reform csoportnak tekintenek. Ezért úgy is kell viselkednünk, mint egy reform csoport.*

Biblia: *Mindenkinek, aki kér tőled adj, és attól, aki elveszi a tiedet, ne követeld vissza. (Lk 6,30) Add el minden vagyonedat, oszd szét a szegényeknek és kincsed lesz a mennyben. (Lk18, 22)*

- **Hubbard:** *Szerezzen pénzt. Szerezzen sok pénzt!*

Biblia: *...azt az életet pedig, amit most testben élek, az Isten Fióban való hitben élem, aki szeretett engem és önmagát adta értem. (Gal 2,20)*

⁸ L. Ron Hubbard művei alapján: i.m. 19. p.

- **Hubbard:** *Krisztus a saját bűneiért halt meg.*⁹[NKZ1]

Aki először találkozik ezekkel a hubbardi bölcsességekkel, azt mondja: ilyet csak egy elmebeteg gondolhat. Megdöbbenő a fentieket olvasni. A döbbeneten túl azonban Ugyanakkor a szájalom is megszülethetik bennünk irántuk és feltesszhetjük a kérdést: mi lesz akkor, ha a szcientológia egyház egyik vezetője, és nemcsak az egyik hanem sorra mindannyian megtapasztalják, hogy „mint egy lehelet, annyit ér az ember” (Zsolt 39,6b) és „napjai olyanok mint a fű” (Zsolt 103,15)? Vajon nem találkoztak még a lehetetlennel, ami csak Istennél lehetséges (Mt 19,26)? De igen, találkoztak ezekkel a kérdésekkel, ezekkel a számukra képbe nem képbe illő problémákkal. Sok „hívük” volt már, aki észrevette, hogy „minden emberre áterjedt a halál” (Rm 5,12) és Istenen kívül nincsen szabadító (Hós 13,4; Ézs 43,11). Megdöbbenő módszerekkel hallgattatták el azokat, akik megismerve őket visszafordultak volna, s e módszerek alapja. Ezen nincs mit csodálkozni, ha elolvassuk a Becsületkódexükben találhatóét:

*„Szükségben, veszélyben, bajban, társad el ne hagyd soha.
Soha ne légy hűtlen, ha elkötelezted már magad.
Olyan csoportot soha ne hagyj el, amelyet támogatni tartozol.
Soha ne becsüld le magad, az erődöt, a képességeidet.
SSSoha ne igényelj dicséretet, helyeslést vagy együttérzést.
Tulajdon realitásodból ne engedj soha.
Soha ne hagyd, hogy letörjék affinitásodat.
Kommunikációt csakis önszántadból kezdeményezz és fogadj.
Öndetermináltságod és becsületed jelen életednél fontosabb.
Önmagadhoz való hűséged fontosabb a testednél.
Soha ne bánkódj a tegnapon.
Az életedd ma zajlik és a holnapodat magad alakítod.
Soha ne félj valakit megbántani, ha igaz ügyről van szó.
Ne vágyj arra, hogy szeressenek vagy csodáljanak.
Tanácsadód magad légy, magad fontold meg mindent s dönts magad.
Légy hű saját céljaidhoz.
(L. Ron Hubbard alapító)”¹⁰*

⁹ Strömsholm, Peik J: *Christ versus Hubbard* [on-line]

in: www.b-org.demon.nl (elérhetően!)<http://www.sweenytod.com/cos/Theology/Theology/peik.htm> Utolsó
elérés. 2007-11-13.

¹⁰ *Bűvös kör – A szcientológia és módszerei* .in: www.emil.alarmix.org (pontosan?)Erdélyi Napló {online} 10.évf. (2000) 10.(441)sz., . 2000.(március 7.) [online] <http://www.hhrf.org/erdelyinaplo/2000/0en-10.htm#E20E32> Utolsó
elérés. 2007-11-13.

Tulajdonképpen mindegyik sorhoz írhatnék felkiáltó és különböző figyelmeztető jeleket, amik arra utalnának: olvass a sorok közt. De bízom benne, hogy ezt mindenki megteszi, anélkül, hogy jegyzetekkel tűzdelném tele a fenti kódexet. Nagyon jól tudta Hubbard, hogy miért van szükség erre. Aki egy kicsit is lelkiismeretes, az engedelmeskedik. Eleinte nem látni semmi rosszat a megtartandók sorában, hiszen erre minden ember képes, csak amikor a gyanútlan újonc arra ébred, hogy a családjától teljesen elszigetelve (nem lehet csak úgy hazatelefonálgatni!), fizetés, biztosítás, szerződés nélkül talpal egy egyre értelmetlenebb ügyért valahol Európában, akkor jön rá arra, hogy tulajdonképpen – a dokumentumok szerint – mindent önként (!) vállalt. Kilépní szinte lehetetlen, ha valamilyen módon valaki mégis megpróbálta, egyszerűen nyom nélkül eltűnt.

„Úgy lépett az életünkbe, mint egy tornádó. Felforgat, tönkretesz mindent, csak romokat hagy maga után. Már semmi nem lesz olyan, mint eddig volt. Hibetelen, de ma, 2007-ben, Magyarországon ezt egyházként bejelentve, büntetlenül meg lehet tenni.”¹¹

A fentiek ismeretében mondhatnánk: ugyan már, ki az, aki ekkora ostobaságokat elhisz?! És főleg ki az, aki ezek után beáll közéjük? De a csapda talán éppen ez: feltételezzük, hogy elég a szcientológia megítéléséhez, elvetéséhez egy bizonyos fokú tájékozottság, néhány rémtörténet. Ránk nem lehet hatással ez az ostobaság! Pedig, mindannyian veszélyben vagyunk. Eleinte úgy hírlett, hogy a szcientológusok leginkább a pszichiátriai intézet kapujában szedik áldozataikat. A lelkileg összetört, reménytelen, boldogtalan ember a legjobb szcientológus alapanyag. Ma már azonban sokszor egyetemisták csábulnak el a Clear-ré válás reményében és hagyják ott terveiket, álmaikat, sokszor közvetlenül a cél előtt, hogy szcientológus lelkészek lehessenek.

„Nem szívesen beszélek erről. Egyik lányom az, aki érintett ebben a dologban. Néhány éve - nem sokkal a rendszerváltást követően - a szcientológia egyház tagjai beszerverték őt, fiatal gimnazistaként vett részt a szervezet munkájában. Rábeszélyték, hagyja abba középiskolai tanulmányait, helyette végezze el az egyház által javasolt tanfolyamokat. Mi, a szülők látva határtalan lelkesedését, és egy kicsit megtévesztve a behízogló modorú, fiatal, jó fellépésű szcientológusoktól, engedtünk kívánságának, hogy az egyháznak szentelje életét. Az első próbák után (oxfordi-teszt, méregtelenítés, stb.) ajánlatot kapott egy németországi „szcientológus teológiai főiskola” elvégzésére. Közül egy évet töltött ott, amikor váratlanul hazahozták. „Odatámasztották” a

¹¹ [http:// www.remalom.blog.hu](http://www.remalom.blog.hu) (pontosan?)remalom.blog.hu/ Utolsó elérés. 2007-11-13.

bejárati ajtóhoz, hogy szia, majd jöjünk, azszal elmentek. Azóta is jönnek. Lányunk, aki azt megelőzően az iskolában tanulmányi versenyeket nyert, kitűnő tanuló volt, egy öt-hat éves gyerek szintjére esett vissza. Azóta több évet töltött különböző pszichiátriai intézetekben, jelenleg egy bentlakásos otthon lakója. Teljesen tönkretették... Mivel személyesen ismertem a városi org vezetőjét, kérdőre vontam a Németországban történetek miatt. Azt a választ kaptam, hogy globális szinten megközelítőleg 0,3 ezrelék „selejtszázalékkal dolgoznak”. Sajnos, a lányom is ebbe a „selejtszázalékba” került... Általában azon szavak hallatán, hogy „Bizottság” meg „Emberi Jogok” mindenkinek valami ENSZ-hez kötődő, vagy EU-s szervezet ugrik be elsőre...! Ez így helyes is, azonban egy kivételt mindenképpen megemlítenék, méghozzá az Állampolgári Bizottság az Emberi Jogokért (Citizens Commission on Human Rights – CCHR) nevű szervezetet, ami ugyan nemzetközi szervezet, de egyáltalán nem kapcsolódik az Egyesült Nemzetek Szervezetéhez, sem az Európai Unióhoz, de még csak az Európa Tanácshoz sem, mert ez bizony a szcientológiai egyház által létrehozott bizottság.”¹²

A megtévesztés abban is tökéletes, hogy a társadalmi kommunikáció színterein a már jól bejáratott, rögzített tartalmú keresztyén hitelemeket és fogalmakat használják: lelkész, káplán, hívő, egyház, stb. Internetes honlapjukon pedig a következő sorokkal reklámozzák magukat:

„A Szcientológia egyházak különleges helyek, amelyek nagymértékben eltérnek az általános egyházakról alkotott elképzelésektől. Például nem csak vasárnap vannak nyitva. Az egyház köré csoportosuló közösség a hét folyamán különböző időpontokban fordul meg az egyházban, amely szerves része életüknek. Ez az a hely, ahol vallásos szolgáltatásokon vesznek részt, közösségi tevékenységeket folytatnak, vagy egyszerűen találkoznak barátaikkal. Az egyház küszöbét átlépve azon az úton indulnak el, amely sehol máshol nem járható, a személyes felfedezés, tudatosság és igazság útján. Egy Szcientológia egyháznak már az atmoszférája is egyedülálló; egy olyan helyet tükröz, ahol az emberek a felfedezés ösvényén járnak, ahol a szellemi tudatosság új csúcsait éri el, és ahol aktívan és sikeresen haladnak a céljaik felé. Élettel teli és vidám hely. Úgy tűnik, hogy a jobb világban való remény átítat minden tevékenységet. A Szcientológia egyházak barátságosak, szívélyesek és örömmel fogadják az embereket... és más vallások lel-

¹² Webmut@tó: *A szcientológia selejtte*. [on-line]
<http://in:www.webmutato.hu/nethatter/riportok/kids.htm> (pontosan?)
Utolsó elérés. 2007-11-13.

készítől és papjaitól eltérően, a Szciantológia lelkészek a szájalomnál és törődésnél többet nyújtanak a rászorulóknak.”¹³

Ezen érdemes elgondolkodnunk. ... A szöveg Eelső olvasatra talán még sértő is lehet, mit képzelnek ezek magukról?! Botcsinálta lelkészek, mit értenek hozzá?! ám De ha jobban belegondolunk, sajnos, nagyon sok olyan, a tradicionális, történelmi egyházak közösségeihez tartozó gyülekezeti tagember van falvakban és városokban egyaránt, aki számára az egyház csak vasárnap van nyitva. És sokak számára az egyház olyan helyeket jelöl, Aahol szomorú ábrázattal kell megállni. Feketében. Mert még a templomi drapéria is fekete, (és dohos). Olyan „templomszag” van. Valljuk be: templomainkat, közösségeinket elnézve olykor érthető, hogy Ccsábítóan hat a vidámság, az életkedv, a csillogás, a hamis fények. Félre téve tehát esetleges felháborodásunkat, meg kell értenünk, hogy Mmég jobban oda kell figyelnünk gyülekezeti tagjainkra. Lehet, hogy úgy érezzük, mi megtettünk mindent, és úgy érezzük számos lehetőséget megteremtettünk arra nézve, hogy a Krisztus egyházáról ne a „fekete templomszag” jusson az emberek eszébe, de amíg ők ezt nem veszik észre, nem hajlandók észre venni és meglátni, addig legalább figyelmeztessük őket: nem, mind arany, ami fénylik....

A figyelmeztetés egyik lehetséges eszköze, ha rámutatunk arra a – fentebb már említett – sajátos fogalomhasználatra, mellyel a szcientológia magát a társadalomban már bevett egyházakhoz igyekszik hasonítani. E fogalmak között talán az egyik legfontosabb az egyház. Egyház-e a szcientológia? Jogi értelemben, igen, hiszen megfelel a törvényben előírtaknak: „Az azonos hitelveket követők, vallásuk gyakorlása céljából, önkormányzattal rendelkező vallási közösséget, vallásfelekezetet, egyházat hozhatnak létre. (1990. évi IV. tv. 8. § (1))¹⁴

Másrészt viszont megtévesztő ez az elnevezés, hiszen a legtöbb ember számára az egyház szó a történelmi keresztyén egyházak valamelyikét jelenti, és keresztyén szemmel nézve az egyház más értelemmel bír. Református hitvallásunk szerint „...Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és Igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi”¹⁵ – ez

¹³ <http://mia.szciantologia.org/html/part06/Chp20/index.html> Utolsó elérés. 2007-11-13.L. Ron Hubbard művei alapján: Mi a Szciantológia? – az átfogó referencia a világ leggyorsabban növekvő vallásáról. New Era Publications International ApS, 1998.

¹⁴ <http://hu.wikipedia.org/wiki/Egyh%C3%A1z> Utolsó elérés. 2007-11-13.

¹⁵ *Heidelbergi Káté*. Budapest, 2006, Kálvin János Kiadó (pontosan?)54. kérdés-felelet, 55.p.

a keresztyén anyaszentegyház. Természetesen, ma már egyre több helyről érkezik ahalljuk azt az modern érvelést, hogy a mai világban, a 21. században nem lehet ennyire kizárólagosnak lenni. , hiszen aAz ember seSemmiben sem lehetünk biztosak, a dolgok szinte napról napra változnak, az ember több helyen is keresi a boldogságát, a biztonságát, az „üdvösségét” és szerencsére egyre több egyház van, ahol megtalálhatja. A modern érvelő azonban téved!A keresztyének számára azonban Csak egyetlen egyház van, a Krisztus egyháza! „Az egyház... Krisztus műalkotása és az emberi élet minden más szociális formájától és berendezésétől alapjában különbözik, mert azoknak közössége, akik Krisztusnak és az ő javainak részesei. Ennyiben tehát csak a keresztyénség területén belül lehet egyházzal beszélni. Minden más csak vallási vagy kultikus közösség, de nem egyház.”¹⁶

Nevezhető-e akkor vallásnak a szcientológia? Dr. Veér András pszichiáter szerint a hagyományos vallási definíciók alapján a szcientológia nem tekinthető vallásnak. A vallások általában azt keresik, hogy az ember honnan jött és hová tart, mi a jó és mi a rossz. A szcientológia azonban nem foglalkozik ezzel.

„Egyetlen olyan megkülönböztető tételt, tant vagy dogmát sem hirdetnek, írnak le vagy nyilvánítanak ki, mely megkülönböztetné őket a többi vallástól...A szcientológusok toleranciaként hirdetik, hogy egyházuk hívei közül mindenki megtarthatja és gyakorolhatja saját vallását. Ez persze korántsem toleráns magatartásra utal, hanem inkább arra, hogy vallás tekintetében semmit sem tudnak nyújtani az úgy egyébként spiritualizmust is igénylő átlagembernek.”¹⁷ (Magyarország a szcientológia (pók)hálójában. Pécs, 2000, Art Nouveau).¹⁸ Valóban van valami hamis dolog a szcientológia vallási mivoltában.

„A vallás (religio) az emberre nézve azt jelentette, hogy Istennel állandó kapcsolatban van, léte e legfőbb lénytől függ, aki előtt gyermeki bizalommal feltárhatja érzéseit és akaratait, s akinek jelenlétében úgy kell élnie, mint Isten gyermekéhez illik.”¹⁹ A vallás tehát nem az ember dicsőítése és természetfeletti képességekkel való felruházása, a vallásban az ember elismer valamit. „Elismeri Isten szabadító, megváltó hatalmát, és elismeri a saját tévedését, bűnös cselekedetét.”²⁰ A szcientológia mint vallás, eleget tenne a meghatározásnak, miszerint a vallás „az ember (önerejéből való) fáradozása, hogy Istenhez közel jusson” (ApCsel

¹⁶ Dr. Sebestyén Jenő: *Református dogmatika*. Budapest, 1994, Iránytű kiadó. 67.p.

¹⁷ Dr. Veér András – Erőss László: *Bolondok (úr)hajója – a szcientológia titkai*. Pécs, 1999, Art Nouveau. 19.p.

¹⁸ (Magyarország a szcientológia (pók)hálójában. Pécs, 2000, Art Nouveau)

¹⁹ Czákó Jenő – Czeglédi Sándor: *A vallás története*. h.n., é.n., Budapest,Hely? Laude kiadó, 3.p.

²⁰ Dr. Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon* 2. köt. Budapest, 1995, Kálvin János Kiadó. Vallás, vallástétel címszavak, 678. p. – itt a címszót is meg szokás adni!

26,5)”²¹ ha a nyolc dinamika végigélése után valóban Istenhez jutna el. A legmegfelelőbb megnevezés a szcientológiára nézve a pogány vallás vagy kultusz lehet, melynek jellemzője, hogy az ember „*saját lelki képességeivel akarja áthidalni a közte és a természetfölötti világ között levő űrt.*”²² Van azonban olyan nézet is, mely szerint még ebbe a kategóriába sem sorolható, mivel a szcientológia egyház egyáltalán nem tekinthető vallási közösségnek. Sokkal inkább szellemmágiának. Megint más vélemény szerint *Üzenetét tekintve pedig inkább a pénz és a hatalom „Isten nélküli messiásságának ideológiája”*²³

*„A szcientológiát előbb lehet vezetéselméleti és pénzszerző technikának, mint vallásnak tekinteni. Ennek megfelelően tagjai főként az olyan jól jövedelmező ágazatokban vetették meg lábukat, mint a direkt marketing, a személyzeti és pénzügyi tanácsadás, a munkaerő-közvetítés, a szervezelméleti képzés; e területeken kis túlzással könnyebb lenne felsorolni azokat a cégeket, amelyek nem kötődnek az egyházalapító, L. Ron Hubbard elveibez, mint amelyek igen. Az utóbbi években ugyanis több ezer cég megannyi képviselője vett részt az egyház valamelyik személyiségfejlesztő, vállalatirányítási kurzusán, s a szcientológus vállalkozások szövetsége (WISE) is több száz tagot sorol fel a nyilvántartásában.”*²⁴

A szcientológiában az ezoterika illetve a gnoszticizmus jellemzői együttesen figyelhetők meg: olyan vallási eszmei irányultságú csoport, amely valami rejtett, titkos, beavatottak számára elérhetőnek való tudást, illetve tevékenységet őriz, melyet azok meditatív gyakorlatokkal sajátíthatnak el a tagok (ezoterika); ugyanakkor az egyén szellemi aspektusaira építő, önmegváltó (gnoszticizmus); támadja a zsidó-keresztény kinyilatkoztatást, önmegváltó, a kereszténység tanításával és vallási módszereivel egyaránt ellentétes (gnoszticizmus). *Bizonyított tény tehát, hogy a szcientológia nem vallás. „A szcientológia hívőinek véleménye szerint vallásuk nem dogmatikus vallás, nincs kinyilatkoztatott istenképe, inkább a buddhizmushoz hasonlatos, világképe számos ponton különbözik a zsidó-keresztény felfogástól.”*²⁵

Alapítója azonban másképp vélekedik: „Fillérekért írni egy szót neveltséges. Ha egy ember valóban milliókat akar keresni, a legjobb, amit tehet, hogy megalapítja a saját vallását.”²⁶

²¹ *Bibliai nevek és fogalmak.* h.n., é.n., Evangéliumi kiadó, 250.p.

²² Czako – Czeglédi: i.m. 5.p.

²³ Gál Péter: *A New Age – keresztény szemmel.* Budapest – Pécs, 1996, Szegletkő (oldal?)

²⁴ Szőnyi Szilárd: i.m. Agyhatalom...

²⁵ http://hu.wikipedia.org/wiki/Magyarorsz%C3%A1gi_Szcientol%C3%B3gia_Egyh%C3%A1z#A_szcientol.C3.B3gia_vall.C3.A1s Utolsó elérés. 2007-11-13.

²⁶ Dr. Veér András – Dr. Erőss László: *Magyarország a szcientológia (pók)hálójában.* Pécs, 2000, Art Nouveau. (oldalszám!)

Manuel Guerra Gómez, a burgosi egyetem nyugalmazott vallás-történet-professzora a következőképpen foglalta össze a szcientológia főbb jellemzőit, sajátosságait:

„A szcientológia valójában egy vallássá átalakított pszichotechnika, amelynek nincsen szüksége sem hitre, sem hitvallásra. Valójában egy alkalmazott vallási filozófia ez, hisz nincs miben binni, csak tenni kell valamit. Az értelem által önbizalomra teszünk szert, s így „szuper-emberekké” válunk.(...)”

A belépéskor meghallgatásra kerül sor, amikor is a „meghallgató”, vagyis a személy, aki a beszélgetést vezeti, igyekszik pszichésen felmérni az érdeklődőt, egy e-(vagyis: energia-) mérő nevű szerkezet segítségével. Már ekkor minden elhangzó szót hangsúlyra vagy filmre rögzítenek, hogy ezt később, egy esetleges kilépési szándék esetén felhasználhassák a meghallgatott személy ellen. A meghallgatást egyre dráguló tanfolyamok követik. Franciaországban egy férfi öngyilkos lett, mert nem tudta a szükséges pénzt előteremteni. (...) Guerra professzor szerint a szcientológia szekta, hiszen az a csoport minősül szektának, amely autonóm, nem keresztény, fanatikus módon prozelitista, vagyis megtérőket keres, a személyes erőfeszítést magasztatja s az emberiség vagy az egyes személy csodálatos átalakulását várja. A szcientológia esetében ezt a csodás átalakulást azzal lehet elérni, hogy a fizikális testtől elválasztjuk a tétánt, vagyis az energetikus- vagy asztrálestet.”²⁷ [NKZ2]

A fenti véleményekből egyértelműen látszik, hogy Guerra professzor szerint tehát a szcientológia szekta. Valójában

nem könnyű dolog meghatározni, hogy a szcientológia vallás-e vagy sem. Vallás abból a szempontból, hogy van szimbóluma (a szcientológia kereszt), vannak szertartásai (esküvő, keresztelő, temetés). A szociológia azonban a vallásokat hat kategóriába sorolja, tehát vallás és vallás között is van különbség. A szociológia által megkülönböztetett kategóriák alapján a szcientológia a kultusz fogalmába sorolható. Becker szerint a kultuszt olyan emberek alkotják, „akik elutasítják a külső világ értékeinek tekintett normáit. Személyes élményre törekednek, maguk köré gyűjtve a hasonló gondolkodású embereket. Egy kultuszba nem kell formálisan belépni, a hívek egyszerűen csak követnek bizonyos eszméket vagy előírt viselkedésmódokat. A tagok rendszerint megtarthatják egyéb vallási kötődéseiket.”²⁸

A szcientológia Magyarországon 1989 óta van jelen, egyházként 1991-ben került bejegyzésre. 1990-ben jelent meg magyar nyelven a *Dianetika* című könyv (Budapest, Interbright). 1993-ban állami támogatást kaptak (jelképes összegűt, az akkori „szektázgatás” alól való felmentés elismeréseként). Aztán nem kaptak, a hívek tartották fent, ami ilyen tanfolyam díjakkal és

²⁷ Új Ember katolikus hetilap. LX. évf. 42. szám. 2004. {[on-line]} <http://ujember.katolikus.hu/Archivum/2004.10.17/0302.html> Utolsó elérés. 2007-11-13. (oldalszám!)

²⁸ Giddens, Anthony Giddens: *Szociológia*. Budapest, 1997, Osiris Kiadó, 448. p.

számlával nem is csoda., most pedig megint szorosan kapcsolatba hozható a szcientológia és a kormány.

Az országban több helyen is vannak misszióik, amelyek a fővárosi szervezet irányítása alatt állnak. 1994 óta a szcientológia szervezeteként működik az *Állampolgári Bizottság az Emberi Jogokért Alapítvány* és a *LITE nyelviskola* (hogyan egyet említsünk).

Akár cégek belső körébe, akár a buszmegállóban várakozó életébe akarja beszivároztatni a szcientológus a hubbardi tanokat, a következő kérdéssel indít: akar-e sikeres lenni? És ki ne akarna ebben a versenyt futó világban? Hisz a siker a kulcsa mindennek! Ha az ember sikeres, akkor nincs előtte zárt ajtó! A szcientológia egy jobb életet kínál. Fontosnak tartja ezt annak ellenére, hogy számára az élet nem más, mint játék. „Célja, hogy képessé tegye a személyt a saját megítélése szerinti jobb életre, társaival együtt. (...) A szcientológia mélyleges változásokat képes létrehozni... Megjavíthatja a személyes kapcsolatokat, vagy felélesztheti őket. Megvalósíthatóak a személyes célok és visszaállítható a boldogság. Ahol egykor kétségek és gátlások voltak, ott most lehetséges a bizonyosság és az önbizalom. Ahol egykor boldogtalanság és zűrzavar volt, ott most lehetséges az öröm és tisztaság.”²⁹

Mindezek eléréséhez nem szükséges más, csak számos tanfolyamok tömkelegének elvégzése a személyiségtesztől egészen a Clearig, amelyek eleinte megfizethetőek, majd elképesztően drágák. „A Clear egy olyan állapot, ami az ember történelme során eddig még nem volt elérhető. A Clear az a személy, akinek nincs többé reaktív elméje, és ezért nem szenved egyetlen olyan ártalmas hatástól sem, amelyet a reaktív elme okozhat. A Clear aktív, és potenciális pszichoszomatikus betegségektől illetve aberrációktól mentes. Önálló, életerős és kitartó, nincsenek elfolytásai/elfojtásai, az átlagnál jóval magasabb szinten képes érzékelni, emlékezni, elképzelni, valamit teremteni és felbecsülni. Szellemileg stabil. Érzelmekben szabad. Képes élvezni az életet, mentesebb a balesetektől, egészségesebb, képes függetlenül gondolkodni, képes gyorsan reagálni. A Clearek magabiztosak, boldogok és általában sikeresek mind a karrier, mind a személyes kapcsolat terén.”³⁰

Az egész nem tűnik veszedelmesnek, mert, mint említettem, egy ártatlan kis teszt kitöltésével kezdődik, amely ingyen (!) már a világhálóról is letölthető (Oxford [NKZ.3]Capacity Test) néven.. Az elnevezés megtévesztő, hiszen első olvasatra mindenkinek a híres Oxfordi egyetem jut eszébe, és ez eloszlal benne minden gyanakvást. A tesztnek azonban semmi köze az angliai városhoz, főleg nem az egyetemhez. Csak feltételezni lehet, miért választották ezt a jól csengő nevet.

Természetesen, emellett be kell tartani az életmódra vonatkozó szabályokat: a méregtelenítő program által előírt rendszeres futást, hogy

²⁹ L. Ron Hubbard művei alapján: Mi a Szcientológia? – az átfogó referencia a világ leggyorsabban növekvő vallásáról. New Era Publications International ApS, 1998i.m. .128. p.

³⁰ L. Ron Hubbard művei alapján: i.m. 66 – 67.p.

ez által a vér mélyebbre jusson a szövetekben, ahol a mérgező maradványok tartózkodnak. Ezután fontos, hogy a futást szaunázás kövesse, hogy kitisztuljanak a kioldódott méregfelgyülemlések. Ide tartozik még a napi megavitamin és ásványi anyagok rendszeres szedése, megfelelő időbeosztás és elégséges pihenés. Aki tehát a szcientológiával eléri a Clear állapotot, az ugyan nem lesz tökéletes, de az auditálás által önmagává, az alap-személyiséggé válhat, ami nem más, mint „*hatványozottan mindaz, ami a személyben a legjobb és a legtöbbre képes.*”³¹ ...És akkor bekövetkezik az igazi beteljesülés és boldogság...

Miért is bántják annyian ezt a szegény szcientológiát? [NKZ4]Hát mMi rossz van abban, hogy változtatni próbál az emberek életmódján egy kis futással, szaunával és vitaminnal? Nos, nem a futás rossz, hanem az erőltetett futás, a nagymértékű fizikai terhelés. A szauna sem ártalmas, na de órákon keresztül, és „90-100 fokos”³² hőmérsékleten, amíg – a futást követően – már ténylegesen elgyengül az emberi test?! A vitaminokat a házi orvos is javasolja, amikor kimerül a szervezet tartaléka, de nem túl- adagolva és egyoldalúan.

Jól látható, milyen előnyökkel jár, ha valaki szcientológus lesz, de most- és az is nyilvánvaló lett, hogy mi a hátránya. A valóság teljesen más, mint amit ők hirdetnek magukról.

A Szcientológia Egyház erőszakkal tartja fogva tagjait, mert L. Ron Hubbard szerint: „*A szcientológia elbagyása egyenlő egy súlyos bűncselekménnyel.*”³³ Aból a meggondolásból, hogy senki ne kövessen el efféle súlyos bűncselekményeket, a szcientológia egyháza megkülönböztetett figyelemmel vigyáz tagjaira, ami sokszor azt jelenti, hogy erőszakkal tartja fogva őket.

„Négy magyar fiatal, akik megjárták a szcientológia kaliforniai központját (onnan csak szökéssel tudtak kiszabadulni), olyan megdöbbentő dolgokat meséltek az egyházzal, amelyeket legfeljebb csak Orwell 1984 című regényében olvashatunk.

Négy fiatal képzőművészt csaltak ki az „egyház” hollywoodi központjába azzal az ígérettel, hogy ott jó körülmények között tanulhatnak rajzot, grafikát és dianetikát. Amikor megérkeztek, egy hatalmas fallal körülvett épületbe kerültek, melyet fegyveres őrökkel és kamerákkal vigyáztak. A mágneszáras kapuk mögött egy rothadó, omló épület fogadta őket. Ide a

³¹ L. Ron Hubbard művei alapján: i.m. 552.o.

³² Jászberényi Sándor: Rejtélyes öngyilkosságok és a Szcientológia Egyház. A mellékhatásokról kérdezze etikai tisztjét Népszabadság Online 2005. augusztus 23. [on-line] <http://www.nol.hu/cikk/374504/> Utolsó elérés. 2007-11-13.

³³ Scientology -in: www.nexus.hu. Forrás: HCO (Hubbard Communication Office) Polcy- levél 1965 május 16-i kiadás revideálva: 1983 szept 10-én.

„nem fizető hívek” kerülnek, akik munkájukkal dolgozzák le a tanfolyamok árát.

Kezdetben 30 ágyas, sötét, szűk cellákban laktak. (A gyerekeket már 6 éves korukban elszakítják a szüleiktől, „központilag” nevelik, és kemény fizikai munkát végeztetnek velük). Az első időszakban az újoncok egy katonai jellegű kiképzésen vesznek részt (még egyenruhát is kapnak). A „nem fizető tagok” a személyzethez kerülnek, akiknek az a dolguk, hogy a pazar körülmények között „tanuló”, gazdag szcientológia hallgatókat és vezetőket kiszolgálják. Napi 16-24 órás kemény fizikai munkát végeztetnek velük, igen rossz körülmények között. Ha valakinél valami probléma adódik, azt egy másiknak írásban kell feljelentenie(!), mert különben őt büntetik meg. A „problémásokat” fizikailag és lelkileg is teljesen kikészítik, hogy azok még véletlenül se árthassanak többet. Az egyházat elhagyni szinte lehetetlen (ennek a négy fiatalnak szerencséje volt...). Az egyházalapító L. Ron Hubbardot szinte istenként tisztelik, a falakon mindenütt az ő képeit látni. Összejöveleteken vigyázzba állva, vastappsal tisztelegnek Hubbard képe előtt.”³⁴ [NKZ5]Innen is látható, mennyire beteges elgondolások szerint élnek és az álomszép ígéretekől micsoda rémálom lesz.

A Magyar Narancs egyik számában részletes leírás jelent meg arról, hogyan is néz ki belülről a budapesti Semmelweis utcai Dianetikai központ:

„Bár a számlán és az előszobában van egy-egy kereszt, Isten szent neve soha nem kerül szóba. Biblia sincs, csak L. (Lafayette) Ron Hubbard gazdag életműve... A hatalmas lakás a falanszter jelleg a későbbiekben csak erősödik... a falakon számos L. Ron Hubbard kép látható... A tanteremben az összeszaga asztalok és a csendesen brosrúba mélyedő növendékek előírászerű kollégiumi tanulószoba hangulatát idézik... A tanterem ajtaján teátrális L. Ron Hubbard idézet: „Soha, soha ne engedd, hogy valaki besétáljon és félbeszakítson egy tanulót...”³⁵

[NKZ6]M

Módszerük, amelyet alkalmaznak a tagok esetében a következő:

„Elszigetelés: elidegenítés a társadalomtól és a családtól, hogy minden más vonatkoztatási pont elvesszen; a felsőbbrendűség érzése, hogy minden korábbi kapcsolat megszűnjön; „szeretet bomba”, hogy visszaálljon a csoporthoz tartozás érzése; az egyedüllétől való megfosztás,

³⁴ Destruktív kultuszok, szekták – A szcientológia sötét oldala. in: www.tippnet.co.yu

³⁵ Dianetika alapfokon: Cápaidomítás . *Magyar Narancs*, IX.évf. (1997) 6.szám, 1997. {on-line}

<http://www.mancs.hu/index.php?gcPage=/public/hirek/szam&id=38&mode2=1&mode3=1> Utolsó elérés. 2007-11-13.

hogy megelőzzék az önelemzést; rávétel az egyén minden ingóságának a csoportra való átíratására, hogy anyagi függőség álljon elő.

[NKZ7]Belesulykolás: a régi értékek szisztematikus elvetése; alávetés nehéz olvasmányoknak; buzdítás a vak engedelmességre, a hierarchia elfogadására és[NKZ8] az élet összetett dolgainak túl egyszerűsítésére[NKZ9]; kérés az öltözködési szabályoknak való megfelelésre[NKZ10], hogy erősítsék a mindenki mástól való különbözőség érzését; a misztérium, a részvétel egy mérhetetlenül mély vállalkozásban való részvétel érzése; imádkozó [NKZ11]vagy ismétlődő formulák alkalmazása, melyek csökkentik az egyén ítélőképességét

Kezelés: hosszabb fizikai aktivitás, folytonos lelki elkötelezés és megfosztás az alvástól, egy kiegyensúlyozatlan étrend mellett, hogy a fáradtság vegyen erőt az egyéneken (ami valószínűtlenebbé teszi a lázadást), és hogy könnyebben reagáljon az érzelmi megterhelésre; felelősség magvonása, hogy az egyéni kezdeményezésnek elejét vegyék; folytonos lelki nyomás mások által, hogy elkerüljék a vélemény hirtelen megváltozását; bűnöség és félelem érzésének keltése kétségek és negatív gondolatok esetén; rejtélyes nyelvezet használata, hogy nehezebb legyen szót érteni a külvilággal”³⁶

Beavatási, vallásgyakorlati módszereit tekintve a szcientológia a *destruktív kultus* kategóriába tartozik. Az Ökumenikus Tanulmányi Központ egy füzetet jelentett meg „Új vallások a bibliai hit mérlegén” címmel, ott olvashatjuk a következőket:

„A szeketák, kultuszok és okkult közösségek a következő jellegzetességeik nyomán ismertetőik fel:

- *A tagok feltétlen engedelmisséget fogadnak a teljhatalmú vezetőnek, akit abszolút tekintélynek tartanak.*
- *A racionális gondolkodást megvetik, sőt tiltják. Tagtoborzási módszereik megtévesztőek.*
- *A tagok személyes döntése megszűnik ; minden problémájuk megoldását a kultuszközösségektől várják.*
- *A kultusz vezetője határozza meg a tagok életének minden mozzanatát.*
- *A kultusz tagjai teljesen elszigetelődnek a világ valóságától.*

³⁶ Olasz kormányjelentés a szcientológiáról ,1998 in: www.nexus.hu HOL????????? A nexus nem jó hivatkozás, mert nem nyilvános elérésű!

- *Családellesetek, gyermekellenesek és antifeministák*
- *Hirdetik a világ végének közelségét és azt, hogy akkor rajtuk kívül mindenki elpusztul.*
- *AA "cél szentesíti az eszközt" mentalitás jellemzi őket.*
- *Pénzügyeiket homály fedi.*
- *Erőszakot is hajlandók céljaik érdekében alkalmazni.*
- *A kultuszközösség kizárólagos igényeket támaszt tagjai iránt, akiket kiragad, elszigetel természetes közösségükből (család, barátok, munkahely) és számukra kizárólag a kultusz tagjaival való érintkezést engedélyezi.”³⁷*

Ezek mind olyan tulajdonságok, amelyek a szcientológiát is jellemzik.

Sorolhatnánk tovább azokat a helyeket, helyzeteket, módszereket, amelyek épp az élet előtt álló, szépreményű fiatalokat, vagy esetlek sikerre vágó üzletembereket, vagy épp a még több boldogságra vágó családapákat és családanyákat tesznek rokkanttá, vagy éppen eltűntté, megtalálhatatlanná. Magyarország valóban „a szcientológia pókhálójába” került. Sokan és egyre többet tudunk róla, mégsem szólunk, vagy nem merünk szólni. Kinek a feladata, felelőssége beszélni eldugottnak vélt falvakban is erről a problémáról? Ki mondja el a miskolci sétáló utcán gyanútlanul a Dianetika központba betérő polgárnak számára, hogy vigyázz, az életed kéri?! „Mert – *cinkosok közt bűnös aki néma (sic!) alapon* [NKZ12] – akár a magyar batóságok, a titkosszolgálat, a rendőrség, a humanitárius szervezetek, a tisztességes kiségyházak és a történelmi egyházak felelőssége is megállapítható ebben a kérdésben. *Azaz, mindnyájunk felelőssége. Csak egyelőre még sokan homokba dugjuk a fejünket, hogy ne kelljen észrevenni azt, ami már kiüti a szemünket.*”³⁸

³⁷ Tóth Károly (szerk.): „Új vallások” a bibliai hit mérlegén. /Ökumenikus Tanulmányi Központ füzetek/ 9/ Részleteit közli a *Confessio* 1994.évf. 3. sz. [on-line] <http://www.reformatus.hu/confessio/cikk.php?cikk=1994/3/figyelo2.htm>
Utolsó elérés. 2007-11-13.

³⁸ Dr. Veér András – Dr. Erőss László: i.m.Magyarország a szcientológia (pók)hálójában. Pécs, 2000, Art Nouveau 179. p.

Az internetes hivatkozásoknál: követni kell az egyszerűsített egykötetes művek, vagy a periodikában megjelent szövegek bibliográfiai leírását (szerző: cím. Megjelenés helye, ideje, kiadó vagy periodika neve, évfolyam, (évszám) szám, oldal) s minden azonosítót, amit csak lehet, meg kell adni (nyilván pl. oldalszámot itt nem lehet) azután: [on-line] teljes url utolsó

<http://www.reformatus.hu/confessio/cikk.php?cikk=1994/3/figyelo2.htm>

elérés: időpontja. Az internetes hivatkozásoknál nem használjuk az „in” (In) szócskát. Az csak a gyűjteményes, több szerzős köteteknél működik.

TOD UND TROMMEL

A vallás mint kulturális rendszer

A szöveg arra tesz kísérletet, hogy Clifford Geertz vallás-definíciójából kiindulva két történeti példán mutassa be, hogy miként működik a vallás, mint kulturális rendszer, s ezek után néhány recens jelenséggel kapcsolatban kérdéseket fogalmazzon meg. A példák kivétel nélkül képek, s ezzel a református teológiai gondolkodásból jobbra kiszorult vizuális kultúra értelmezésére irányítja a figyelmet.

Jelen szövegem alcíme nyilvánvaló és egyértelmű utalás kíván lenni Clifford Geertz definíciójára, mely szerint „A vallás (1) szimbólumok rendszere, mely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszantartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a létezés olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.”¹

Nyilvánvalóan ez a definíció is olyan, mint minden más definíció: legalább annyira szól a kutatóról, az ő (pre)konceptióiról, mint magáról a kutatott dologról. Mint Hamilton írja: az, hogy a kutató mit tart vallásnak, gyakorta pontosan attól függ, hogy annak milyen magyarázatát részesíti előnyben.² Nem céлом itt Geertz definíciójának kritikai elemzése, azonban néhány vonására fontosnak tartom felhívni az olvasó figyelmét.

Egyfelől a definíció nem beszél semmilyen vonatkozásban sem a transzcendensről. Geertz – minden bizonnyal – nem tagadja a vallás transzcendens aspektusát és annak fontosságát, ám empirikus társadalomkutatóként alapállása fenomenológiai. Vagyis – mint van der Leeuw írja – kutatóként nem foglalkozhat azzal, ami a vallás tartalma, mert az az empiria módszereivel dolgozó társadalomkutató számára megragadhatatlan. Csupán azzal foglalkozhat, amit az ember gondol, mond és tesz, amikor istenével kapcsolatba lép, illetve vallását gyakorolja.³ A transzcendens mező kizorol ugyan a megfogalmazásból, ám annak tágassága a másik oldalon lehetővé teszi számos, más meghatározások alapján nehezen elhelyezhető – ún. kvázi-vallási – jelenségnek

¹ Geertz, Clifford: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, 2001, Osiris Kiadó, 76. p.

² Hamilton, Malcolm. B.: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallás-szociológia*, Budapest, 1998, AduPrint, 24. p.

³ Lásd Luw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Budapest, 2001, Osiris Kiadó, 19. p.

vallásiként történő azonosítását és vizsgálatát. A kvázi-vallási és sui generis vallási(ként definiált) jelenségek közös perspektívába vonásának azonban ezen túl egy másik hatása is van: a transzcendens felfüggesztése utóbbiak esetében azok társadalmi összetevőire irányítja a figyelmet. Mindkét esetben olyan dimenziók nyílnak fel a kutató számára, melyek miatt Geertz definícióját joggal nevezhetjük heurisztikusnak.⁴

Másfelől Geertz meghatározása – mely Durkheim és Weber nyomában jár ugyan – ötvözi a vallásdefiníciók két alapvető típusát: egyszerű szubsztantív és funkcionális. Szubsztantív, amennyiben (l. a definíció 1. pontját) meghatározza, hogy minek tartja a vallást, ugyanakkor alapvetően annak funkcióira koncentrál. Azzal azonban, hogy a vallást szimbólumok rendszerének tekinti, egyrészt „szubsztanciáját” meglehetősen tágan határozza meg, másrészt nagyon erősen utal arra, hogy azt a kultúra elválaszthatatlan részének tekinti. Geertztől számos – természetesen zömében összetartó – kultúra-definíciót ismerünk. Most idézett tanulmányában a kultúra fogalmát úgy határozza meg, mint ami „szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített formáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az élettel kapcsolatos tudásukat és attitűdjüket.”⁵

Ha összehasonlítjuk a két definíciót egy nagyon fontos egyezést találunk közöttük: mindkettőben központi szerepet játszik – kimondva-kimondatlanul – a kommunikáció fogalma. A kultúra ugyanis – és ez lényegében a vallásról is elmondható – a társadalmi kommunikáció folyamatában jön létre, formálódik. Sőt, e kommunikáció keretein kívül egyik sem létezik. Ha leküzdjük az iméntiek hallatán esetleg feltámadó ellenkezésünket, rá kell jönnünk, hogy mindez a teológia számára sem ismeretlen. Gondoljunk egyfelől a „Logosz” fogalmára és annak szerepére a keresztyén teológiában, vagy gondoljunk az „Igaz Egyház” ismerveire a reformátori teológiában. Ez utóbbi azért is sajátos példa, mert a kommunikáció nagyon összetett mintáját tartalmazza. Mint tudjuk, Igaz Egyházzal csak ott beszélhetünk, ahol Isten Igéje hirdettetik. Ez pedig nem csupán azt jelenti, hogy az egyház Isten hívó szava által jön létre, hanem azt is, hogy ott áll fenn, ahol Isten folyamatosan szól, és az ő szavának interpretációja is folyamatos.

A kultúrának és vallásnak ezt a két, egymással szorosan összefüggő meghatározását alapul véve szeretném a vallás, mint kulturális rendszer működésének néhány aspektusát körbe járni.

⁴ Ebben hasonlít Rudolf Otto szent fogalmára.

⁵ Geertz i.m. 65. p.



Loschge, Leonhard:

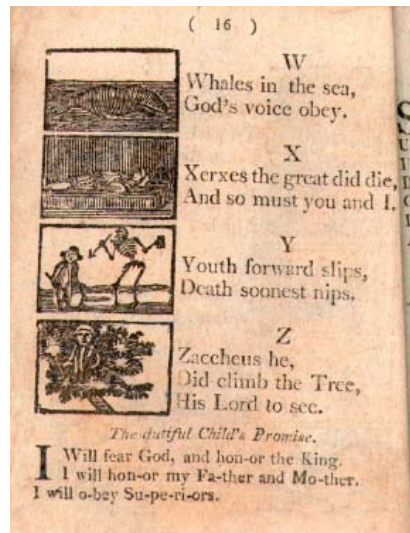
Nutzbares Figur- und LernBüchlein: Der zarten Jugend Zur Lust, und gründlichen Unterweisung Wohl-eingerichtet. [Nürnberg]:[Ender], 1684.

Példaként az itt látható, egy 1684-ben megjelent abecedarium-ból származó ábrát szeretném elemezni⁶. A könyv és benne az ábra célja egyértelmű: az olvasás alapelemeinek, az ábécének – jelen esetben a „t” betűnek – a megtanítása. E cél érdekében a könyv alkotói egy nagyon sajátos képzettársítást alkalmaztak, ami azonban sajátossága ellenére sem egyedi – s ez teszi számunkra igazán érdekessé. A lehetséges párhuzamok közül csupán kettőt szeretnék itt bemutatni:

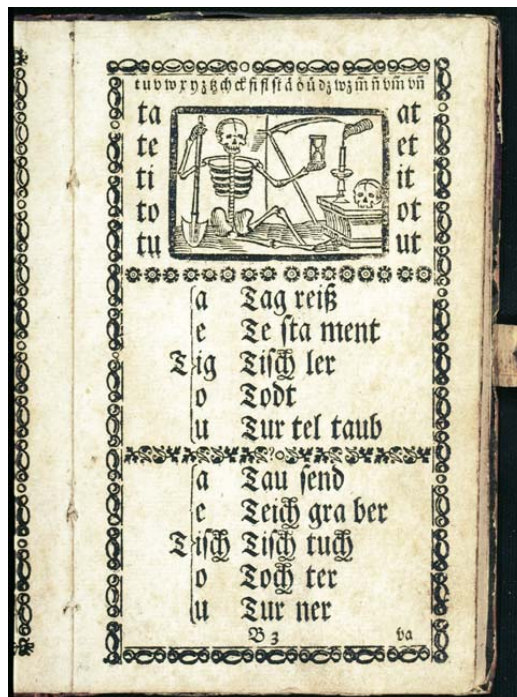
a) Egy angliai példa 1725-ből. „Rhymed Alphabet Pages” a Guide for the Child c. kiadványból (≥), illetve ennek Amerikában 1805-ben megjelent kiadása a New-England Primer

⁶ A kép forrása: Pictura Pedagogica Online. URL: http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&view=page&f_IDN=b0081112berl&transit=y%3D168%26t_chrono%3Dx

Utolsó elérés: 2007-11-13.



b) Catholisches Nahmenbüchl/ Das ist: Ein sonderbarer kurtzer Weeg/ bald und leichtlich lesen zu lehrnen : so wol für Alte als Junge Persohnen/ welche nit Zeit haben/ lang gemeine Schulen zu besuchen. Mit schönen Bildnussen gezieret/ und aufs Neu übersehen, 1734. - Seite 21



E két kiadvány azzal együtt, hogy nem közvetlen kortársa az elemzett ábrát tartalmazó könyvnek, éppen azt bizonyítja, hogy e képzetársítás – Tod und Trommel - térben és időben mennyire elterjedt volt. Az ábra két részre van osztva, s az elemzés során először ezeket a részeket vesszük szemügyre önmagukban, majd a gondolatmenetet a részek összeillesztésével s annak tanulságaival zárjuk.

Az abc-k

Az ábécé megtanulása az olvasás (és írás) tanulásának első lépése. Az ábécé azonban azért is fontos, mert rendje a szövegbe zárt világ, a világ verbális reprezentációi rendszerezésének egyik alapvető elve. Mire a humanizmus, a reformáció és a vele párhuzamosan, illetve részint reá adott válaszként meginduló katolikus reformtörekvések által ideológiailag is megtámogatott, széles körű iskoláztatás programja Európában gyakorlattá vált, az ábécé tanításának is számos eljárása fejlődött ki.

Az ábécé tanításának három fontos részterülete volt (van):

- a) a vizuális jel olvasásának (és írásának) tanulása;
- b) a jelhez kapcsolt hangérték rögzítése;
- c) a jelek rendjének memorizálása.

Mindháromhoz gyakorlatilag a kezdetektől fogva kapcsolódtak vizuális, vizualizált segédeszközök, melyeket nagyjából két csoportba sorolhatunk:

- 1) „empirikus” – vagy a hangalak vagy a betű formája tanításához valamilyen tapasztalatot használ fel analógiaként. Pl. állatok, tárgyak nevének kezdőbetűje az adott betű, vagy állatok és tárgyak formája hasonlít rá. Esetleg az állatok által kiadott hangok (mármint ahogyan egy adott kultúrában az állathangokat értelmezik) modellálják az adott betű hangértékét. Erre az eljárásra kiváló példa Comenius Orbis pictusa



Végül a betűt mutathatják a kéz újaival is.

2) „szimbolikus” – e megoldásokban a memóriát egy sajátos „kulturális csavar” közbeiktatásával serkentik, melyek az ábécét más rendekhez (pl. általánosan ismert, a szocializáció során elsajátított kötött szövegek) kapcsolják.

A 18. sz. végéig a két módszer együtt fejlődött, ill. volt jelen. Az itt elemzett ábra is a szimbolikus megoldások csoportjába tartozik.

A kép

Az elemzett ábrán látható „kép” eredete a 14. századtól Európában igen népszerű haláltánc-ábrázolásokra vezethető vissza. A haláltánc ábrázolások ikonográfiájában, használatában ifj. Hans Holein munkássága hozott jelentős változást. Holbein metszetsorozata 1538-ban jelent meg, s valamivel korábban látott napvilágot szintén haláltánc tematikájú ábécéje is. Bár nem ő volt az első, aki metszetet készített róla, ám munkájával újradefiniálta ezt a műfajt. Az egyik fontos tényező Holbein munkájában a médium: nem freskót készített, hanem nyomtatott metszetet, sokszorosított grafikát, melyet azután szinte népkönyvként árultak Európa-szerte (később Lyonban kétszer is bővítettek a sorozaton, új metszettekkel egészítve ki azt). A fametszetes kiadvány viszonylag olcsó lévén szélesebb társadalmi rétegekhez eljut-

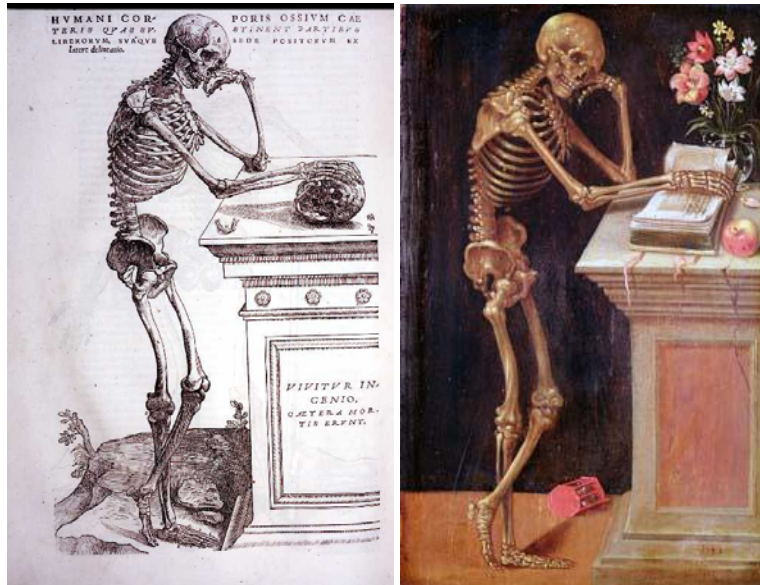
hatott, ám másféle befogadói attitűdöket, a használat egészen más módjait feltételezte, mint a freskó. Míg az a közösségi térben a közös vallási tapasztalat része volt, addig a metszetsorozat a „magánáhitat képeihez” közelített. Ezeket a metszeteket a Biblia olvasásához, vagy egy imádságos könyvhöz hasonlóan gyedül forgatta az akkori ember. Másfelől, ehhez mérten, megváltozott a kép kommunikációs stratégiája is. Míg a korábbi ábrázolások jobbára egy nagy – olykor monumentális – kompozícióba sűrítették a haláltánc szöveges hagyományából merített elemeket, s e kompozíció vezérmotívuma valóban tánc – sokszor körtánc – volt, addig Holbein különálló képekből szerkesztett sorozatot készített. Itt a tánc motívuma már nagyon nehezen fedezhető fel, ám ez a szerkesztés lehetőséget adott számára arra, hogy az egyes jeleneteket sokkal erőteljesebben dolgozza ki, más-más – sok esetben jelentéssel telített – kontextusba állítva alakjait. Ezen felül megváltozik a képi kommunikáció didaktikus karaktere is. Korábban, a középkori hagyományban sokkal erősebben gyökerező haláltánc-ábrázolásokon a néző egy sajátos párbeszéd – a halál s a halandó szóváltásának – „fültanúja” lehetett, illetve a kép és a képen olvasható felirat által a halál maga kiszólt a képből az azt néző halandóhoz. Holbeinnél ellenben a kép „saját jogán” van jelen, saját mondanivalóval bír, ami külön olvasandó; s hozzá kapcsolódik egy rövid szöveg (az ábécénél egy bibliai igevers). A kép-szöveg egymásra vonatkozása nem minden esetben egyértelmű, jelentésük megfejtéséhez – s a kép önálló, koherens kompozícióként történő értelmezéséhez is – a befogadó aktív közreműködése szükséges. Vagyis: a korábbi erősen didaktikus, önmaga jelentését a néző szájába adó kép helyett egy összetett, rétegzett jelentésű rejtvényrel találkozunk. A kép olvasását, a rejtvény megfejtését a képelemek segítik, melyek a memento mori gondolatától a vanitas festészet műfaján keresztül a haláltánc sorozatot az allegorikus képek, illetve az allegória-könyvek világába emelik.

Az allegorikus ábrázolás sajátos logikáját jól érzékelteti Andrea Vesalius (1514-1564) „De Humani Corporis Fabrica” c. műve 1543-as kiadásának címlapjára Johannes Oporinus által készített metszet.



Az ábrán kétszer szerepel a „halál”: egyfelől a nyilvános boncoláson feltárt halott test, másfelől a kép középpontjában látható, a kompozíciót uraló csontváz formájában. A kép számos más elemét is boncolgathatnánk, rálehetünk akár Rembrandt „Tulp doktor anatómiája” c. festményének előképére is. A metszet, a kor könyvillusztrációs szoká-

sainak megfelelően egy allegória. A 16-18. századi könyvekben a címlapot igen sokszor úgy alakították ki, hogy annak díszítése egy allegorikus képben szinte summázza a könyv tartalmát, pontosabban elhelyezi azt az olvasók világképében, mintegy ráhangolva őt a könyv olvasására. Jól nyomon követhető ez az allegorizáló gondolkodásmód a Vesalius művének illusztrációin (egészen sajátos megoldás a kezét egy koponyán nyugtató csontváz - ld. alább), de akár a könyv egy későbbi kiadásának címlapját ékítő metszeten is.



A kép érdekessége, hogy Vesalius metszete (bal oldalt) és Holbein szintén 1543-ban (halála évében) festett Vanitas-a (jobb oldalt) szinte teljesen megegyezik. A hasonlóság oka természetesen lehet az, hogy a Vesalius illusztrációit készítő, Tiziano köréhez tartozó művész Holbeint másolt (vagy esetleg fordítva) ám legalább ennyire valószínű az is, hogy mindkettőjük szeme előtt egy közös – mentális – kép (egy toposz) lebegett, ami talán megegyezett azzal, melyről Shakespeare is koponyával a kezében meditatáló Hamletjét formázta.

A haláltánc-motívum, és általában a vanitas-gondolat alapjaiban járta át a korszak kultúráját, így – bár számunkra esetleg morbidnak hat ez a megoldás – összekapcsolásuk az ábécével szinte természetes. Erre egyébként éppen Holbein szolgált kitűnő példát, korábban említett haláltánc-ábécéjével. Ennek egyik részlete, az Y-betű látható a következő oldalon.



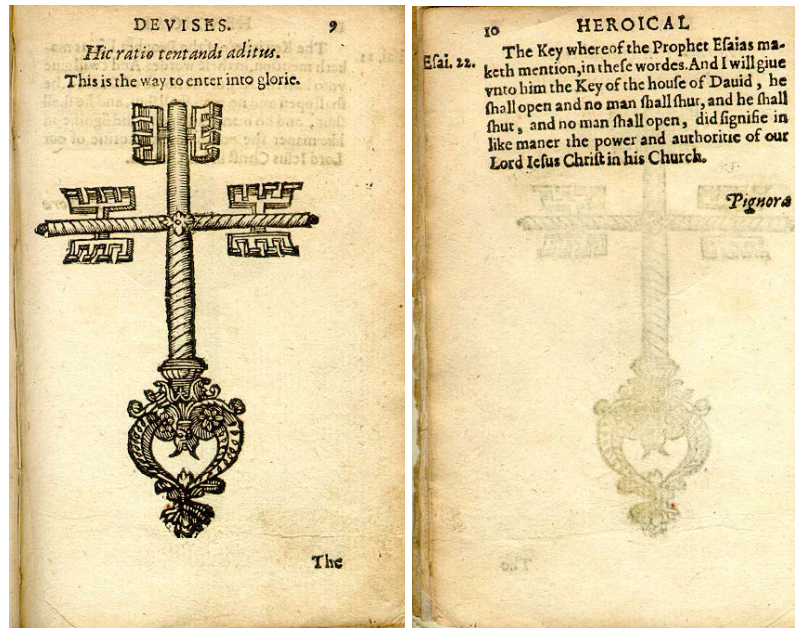
Az értelmezés hagyományai

Néhány lépést hátrálva, tágabb perspektívából szemlélve az elemzett ábrát, abban két fontos hagyomány összekapcsolódását láthatjuk.

a) Az egyik az *ars memoriae*, az emlékezés művészete. Az ókori szónokok által teremtett és használt mnemonikus technika elméletét és történetét itt nincs mód kimerítően ismertetni. Ami szempontunkból most fontos: e technika alapját egy képzeletbeli, ám szabályozott tér (palota), és az abban elhelyezett, önmagukon túlmutató – általában kulturálisan meghatározott – jelentéssel felruházott tárgyak (szimbólumok) jelentették (pl. mérleg = igazság/osság). E tér bejárása és a virtuális tárgyak megszemlélése által, az azokhoz társított képzetek segítségével memorizálhatta egy szónok mondandóját. E technika a 16-17. századra teljesen megváltozik. Az emlékezet palotáiból színházak lesznek (ld. újfent Shakespeare-t: „színház az egész világ”), s az „*imagines agentes*”, a kulturálisan kódolt jelentéssel bíró, figyelemfelkeltő virtuális tárgyak a rétorok fejből a fametszők asztalára kerülnek s allegorikus képek formájában öltének testet.

b) A második hagyomány az allegorikus világszemlélet. Ennek hátte-

rében minden bizonnyal megtalálható a középkor moralizáló tradíciója is (ami nagyon leegyszerűsítve arról szól, hogy a klasszikus világ mítoszainak keresztyén értelmet adtak). Nem csupán annyit jelentett ez, hogy a korszak emberei a jelenvaló világ dolgai és eseményei mögött „többjelentést” gyanítottak. Az allegorikus világszemléletet leginkább az ekkor annyira népszerű embléma könyveken keresztül érthetjük meg. E könyvekben akár a leghétköznapibb tárgyak és tevékenységek is az elmélkedés kiindulópontjává válnak – azaz olyan tárgyakká (imago agens) lesznek, melyekről valami más, önmagán túlmutató jut, illetve kell, hogy jusson a néző eszébe.



A fenti két kép részlet Claude Paradin: *The heroicall devises of M. Claudius Paradin, Whereunto are added the Lord Gabriel Symeons and others* c. embléma könyvéből. London, 1591.

Az allegorikus világ- és életszemléletben végül maga az élet (az egyén életének eseményei, mindennapi cselekedetei és az élet tárgyi kellékei) válik ilyen allegóriává, illetve a mindennapi élet szervezésében a begyakorolt, memorizált allegóriák válnak paradigmává. Az individuum saját élete eseményeiben mintegy ráismer a látott paradigmákra.

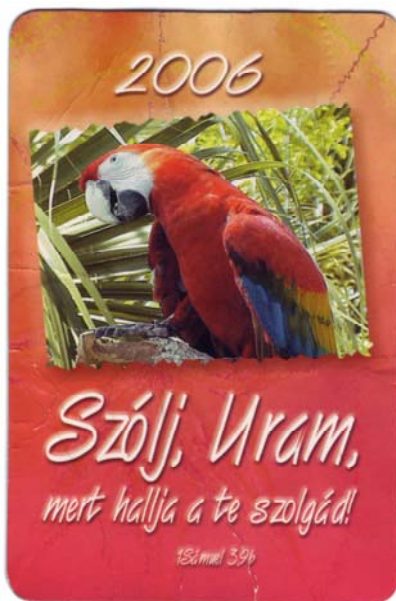
Az ábécé „újrólvasása”

Végezetül próbáljuk meg összerakni a mozaikot. Talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy az elemzett abc-s könyv ábrája, a fentiek összefüggésében nem csupán az ábécére, a szövegbe zárt világ olvasásának alapelemeire, hanem e világ rejtett jelentésének olvasására is megpróbálja megtanítani a nebulókat. Ez akkor válik különösen kézzel foghatóvá, ha azokat a képeket/betűket is megvizsgáljuk, melyek a könyvnek ugyanezen a lapján láthatók (a képet lásd a következő oldalon). Szinte mindegyik kép megtalálható a korszak közkézen forgó embléma könyveinek allegorikus metszetein, elemi képegységként – vagyis nagyobb konstrukciók részeként –, különböző kontextusokban. Itt azonban önmagukban, jól azonosítható, megnevezhető jelentéssel bírnak. Az ilyen és hasonló tankönyvek tehát arra szolgáltak, hogy a kultúra egészének olvasásába vezessék be az individuumot a szocializáció folyamata során.



A tanulság...

A tanulság természetesen sokrétű. Nincsen értelme arról beszélni, hogy milyen jó volt akkor, mert lám, ennyire koherens rendszer volt a kultúra, a dolgok mennyire összefüggtek, stb. Saját kultúránk is legalább ennyire összefüggő, a kérdés az, hogy képesek vagyunk-e meg látni és javunkra – s ami ezzel szorosan összefügg: az evangélium hirdetésének javára fordítani – ezeket az összefüggéseket. Jóllehet napjaink és a 17. század világa közt alapvető különbségek vannak, a fenti kép egyik legfontosabb tanulsága mégis éppen az, hogy a vallás kulturális rendszerként történő értelmezése – és ennek az értelmezésnek a kiterjesztése a saját vallásunkra – nem degradálja azt, hanem éppen hogy segít a vallást az evangélium hirdetésének eszközeként értelmezni. Ennek egyik feltétele azonban az, hogy megtanuljunk reflexíven viszonyulni saját környezetünkhöz, megpróbáljuk kívülről nézni mindazt, ami számunkra természetes és magától értetődő – s amire normális körülmények között nem nagyon kérdeznénk rá. A dolognak ugyanis tétje van, s ezért nem véletlenül hoztam vizuális példát. A református teológia ugyanis meglehetősen mostohán bánik a képekkel, és általában a vizualitással. Ennek nyilvánvalóan történelmi gyökerei vannak, ám talán elérkezett az az idő – „a kép korszaka” –, amikor át kell gondolnunk ezt a viszonyt. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy vigyük vissza a szobrokat a templomokba, fessük újra ki



falaikat, hanem azt, hogy a képeknek a vallási tapasztalatban betöltött szerepével kapcsolatos alapvető álláspontunkat („kárhuzatos bálványimádás”⁷) néhány évszázad múltán, a szociokulturális viszonyok gyökeres átalakulását követően, a képtudományok eredményinek fényében gondoljuk újra. Igazat kell ugyanis adnunk Gombrichnak, aki szerint olyan korban élünk, melyben a kép átveszi az írott szó helyét. A kijelentés természetesen finomításra szorul, hiszen az élet számos területén a szavak nélküli képekkel nem va-

⁷ L. Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere. In MRVSz 2000 CD_ROM. Budapest, 2000, Arcanum, I. könyv, 11. fejezet: Istennek nem szabad látható ábrázatot tulajdonítani. Az igaz Istentől teljesen elhajolnak azok, akik bálványokat állítanak maguknak..

gyunk képesek hatékony kommunikációra, ám igazsága mindannyiunk mindennapi tapasztalata. Nem arról van szó, hogy próbáljunk meg egyfajta „vizuális teológiát” művelni (bár miért is ne?) hanem arról, hogy egy olyan világban kell az evangélium üzenetét és saját hitvallásunk alaptételeit átadnunk és újfogalmaznunk, melyben a vizualitás a kommunikációban soha – vagy legalábbis régen, a 17. század óta – nem látott jelentőségre tett szert. Ez nem csupán a bennünket elárasztó képek számának növekedését jelenti, hanem a képszerű – a szöveg fragmentált, lineáris és rögzített karakterével szemben álló – gondolkodás előre törését is. Ezzel pedig a református teológiának is előbbutóbb meg kell küzdenie, mert ha nem teszi, tiszta szövegei viszonylag gyorsan légüres térbe kerülnek, vizuális reprezentációi pedig olyan szinten válnak infantilissá, mint az itt látható – egy, a fiatalok körében roppant népszerű kiadó által megjelentetett - naptár.

Dr. Hendrik M. Vroom
Ford: Rácsok Gabriella

**A KERESZTYÉNEK ÉS A VALLÁSOK. A VALLÁSOK
KONTEXTUÁLIS TEOLÓGIÁJÁNAK LEHETŐSÉGE.**
(IRTI tanulmány – Sárospatak, 2007. november 19.)

1. Bevezetés

A világ legtöbb táján a keresztyének más vallásokhoz tartozók között élnek. Amerikában, vagy inkább Észak-Amerikában és Európában más volt eddig a helyzet, a társadalmat kevésbé jellemezte a pluralizmus. Néhány európai ország erőteljes szekularizáción ment keresztül, különösen új tényező a muzulmánok látható jelenléte, mely gyakran áll a nyilvános viták középpontjában. A vallásos pluralizmus különféle formákat ölt, a jelenlévő vallásos hagyományok kontextusától és az adott állam alkotmányos berendezkedésétől függően.

A pluralizmus radikalizálódása és a tradíciók közötti konfliktusos kapcsolat nagy hatással van a vallások teológiájára. Két jelenséget hadd említsek.

Az *első* az, hogy keresztyénekként nem gondolkozhatunk más vallásokról anélkül, hogy azok képviselőivel ne folytatnánk párbeszédet. Csak úgy lehet a vallások teológiáját megalkotni, ha először tanulmányozzuk az eltérő tradíciókat, és csak utána értékeliük őket teológiailag. A vallásokkal foglalkozó teológia nem lehet *a priori*. Azaz nem tehetjük azt, hogy leülünk és azt mondjuk magunkban: vannak emberek, akik mást hisznek, mint én – amit én nem értek –, mit gondoljak róluk? Ellenkezőleg, ha tiszteljük felebarátainkat, tudni akarjuk, hogy mit gondolnak, hogyan szemlélik az életet, és tanulni akarunk tőlük. Sőt, ha komolyan vesszük őket, olyan kérdéseket is megbeszélünk velük, amelyeket furcsának vagy nem valóságosnak – és talán veszélyesnek is – tartunk, és odafigyelünk rájuk, amikor a mi hitünket és gyakorlatunkat kérdőjelezzik meg. A hitről való beszéd, vagy a hitről való bizonyoságtétel mindig dialógus és nem monológ. Nem birtokoljuk az igazságot: mindössze annyit tehetünk, hogy bizonyoságot teszünk az igazságról. Nem birtokoljuk a teljes igazságot, éppen ezért tanulhatunk más tradícióktól. Gyakran saját keresztyén hitünket illetően is tévedünk, és szükségünk van másokra, hogy megkérdőjelezzék saját tradíciónkról kialakított felfogásunkat. Minden olyan párbeszédben, amelyben komolyan vesszük egymást, az igazság és csak is az igazság a norma.¹ Ezért a párbeszédben résztvevő feleknek elkötelezett-

¹ Az igazságról való elképzelésről, annak egzisztenciális mélységéről, és az öt világvallás igazságfogalmáról lásd az általam írt *Religions and the Truth* (Currents of Encounter 2, ford. Johan Rebel), Amsterdam/Grand Rapids, Rodopi/Eerdmans 1989.

nek kell lenniük aziránt, amit igaznak hisznek, és nyitottnak kell lenniük arra, amit mások láttak meg az igazságból. A párbeszédben meggyőződéseink forognak kockán. Semmi sem annyira unalmas, mint egy párbeszéd az agnosztikusok és olyanok között, akik nem állnak ki hitük mellett. Az erőteljes liberalizmus minden párbeszéd vége. Ennek ellentéte egyfajta keresztyén kizárólagosság, amely nem hallgatja meg, hogy mások milyen felfedezésekre jutottak életükben – ez szintén minden párbeszéd vége: akik ezen az állásponton vannak, úgy gondolják, hogy náluk van az igazság (és többé nem tesznek róla bizonyosságot). Ez az alapállás ellentmond a felebarát – aki nemcsak a hozzánk hasonlókat jelenti – szeretete parancsolatának. Éppen ezért a vallások teológiájában konkretizálnunk és ismernünk kell azokat, akikkel beszélgetünk. Tájékozódunk kell arról, hogy saját nézőpontjunktól hogyan ítélik meg a mi vallásunkat: vallások teológiája megfordítva.²

A második jelenség ennél is összetettebb: a *vallás kontextuális teológiája*. A legelvontabb szinten kérdezhetjük meg magunktól, hogyan gondolkodunk más vallásokról. Ennél konkrétabb megközelítés: hogyan gondolkodunk az iszlámról, a sámánizmusról stb.? Ennél is konkrétabb kérdések: hogyan gondolkodunk az iszlámról saját országunkban, hogyan viszonyul a keresztyénség az afrikai vallásokhoz vagy a sámánizmushoz, és hogyan gondolkodjon az indonéziai egyház a mecsetekről és a muzulmánokról az Ambon szigeten, a szír keresztyén a szíriai muzulmánokról, vagy a holland egyházak a marokkói-holland muzulmánokról Amsterdamban. Néhány évvel ezelőtt a Molukka szigeteken zajló konfliktusok idején egy jól ismert holland misszionárius mellett érvelt, hogy a holland kormánynak be kell záratnia egy mecsetet minden egyes alkalommal, amikor a muzulmánok felgyújtanak egy templomot. Világunk egy globális falu; a világvallások nemzetközi jelenségek. Ugyanakkor helyi viszonylatok között élünk, és helyileg igyekszünk javítani a kapcsolatokat. A keresztyének Szöulban nem felelősek az észak-írországi fanatikus keresztyének tetteiért, mint ahogyan az amsterdami muzulmán vezetők nem felelősek a keresztyéneket érő muzulmán támadásokért Nigériában vagy Indonéziában.

Szerintem ez a két jelenség olyan nehéz kérdéseket vet fel, melyeket újra kell gondolnunk és meg kell vitatnunk olyan emberekként, akik a világ különböző részeiről jövünk. Ebben a tanulmányban először azt állapítom meg, hogy én mint keresztyén, hogyan gondolkodom más tradíciókról, másodsor pedig azt vitatjuk meg, hogyan foglalkozunk őszintén azzal a

² Lásd a következő gyűjteményt: *Religions View Religions*, Jerald D. Gort & Hendrik M. Vroom (szerk.), Amsterdam/New York, Rodopi NY 2005 (A Currents of Encounter sorozatban): azon belül a „vallások teológiája” különböző vallású szerzők tollából: általános és konkrétabb, helyi megközelítések (lásd a tanulmány második felét). Ez a kötet egyértelművé teszi, hogy minden „vallásteológia” az adott vallás perspektíváiból fakad, „struktúrájuk” és alapvető nézeteik pedig nagyban különböznek.

dilemmával, hogy a világvallások egyszerre globálisak és helyiek, illetve maguk is pluralisztikusak

2. Más tradíciók tisztelete

Más tradíciók értékelésekor olyan komoly dilemmákkal találjuk magunkat szembe, amelyeket nem tudunk megoldani. Ezek a dilemmák kettős lojalitásunkból fakadnak: szeresd az Urat mindenek fölött, és felebarátodat, mint magadat. Hallgatnunk kell tehát Isten kijelentésére: szolgáljunk kell Krisztust, és tisztelnünk kell felebarátunkat. Ha nem tudjuk megoldani ezt a dilemmát, együtt kell vele élnünk. A legjobb módszer az, ha komolyan vesszük az igazságot. Ha az, amit én mondok, nem igaz, jobb, ha megmondják nekem. Ha nem mondják meg, akkor nem vesznek komolyan. Remélem, hogy a kölcsönös tisztelet jegyében tudunk vitatkozni, éppen ezért a tisztelet, a megbecsülés megkívánja, hogy elismerjük annak lehetőségét, hogy tanuljunk egymástól, hogy nem áll birtokunkban a teljes igazság és hogy tévedhetünk is. A keresztyének nem birtokolják a teljes igazságot: sokkötetnyi feljegyzést, tudósítást lehetett volna írni Jézus beszédeiről és tetteiről, de nem írtak meg ezek a könyvek. Ami azonban rendelkezésünkre áll, hitünk számára elegendő.³ Az evangélium szerint nem tudjuk, hányakat fog Isten üdvözíteni; Jézus azt mondta tanítványainak, hogy tegyenek meg mindent annak érdekében, hogy bejussanak a mennyek országába, de tegyék félre azt a kérdést, hogy ki fog üdvözülni. Az evangélium azt is mondja, hogy törekednünk kell az igazság kiderítésére és a hamisság leleplezésére. Kritikusnak kell lennünk nemcsak mások meggyőződésével, de saját evangélium értelmezésünkkel szemben is. Ez a fajta nyitottság, tisztelet, kritikai magatartás és annak elismerése, hogy korlátok közé vagyunk szorítva az igazság megértésében, járható utat nyit kettős elkötelezettségünk előtt: tiszteljük Istent és becsüljük meg felebarátunkat.

Ez megköveteli azt, hogy *elismerjük, másoknak is vannak értékes és igaz meglátásai*.⁴ Néhány kivételtől eltekintve az egyház így is tett létezése során. Augustinus azt gondolta, hogy Platón az isteni Egyről való elképzeléseit Mózes 2. könyvéből vette. Maimonidesz, a nagy középkori zsidó filozófus sokat tanult Arisztotelésztől. Vannak teológusok, akik nem is említik nevét csak egyszerűen megállapítják: „Amint a filozófus is mondja...” A

³ Utalhatok itt a Belga Hitvallás 7. cikkelyére („A Szentírás tökéletessége”), mely megfogalmazza, hogy a Szentírás teljes mértékben és világosan tartalmazza azt, ami szükséges az üdvösséghez.

⁴ Ennek elemzését és az ezzel kapcsolatos érveket lásd az általam írt „Judging and Repecting the Beliefs of Others”, in: Vincent Brümmer és Marcel Sarot (szerk.), *Revelation and Experience* (Utrechtse Theologische Reeks, nr. 33), Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht, 1996, 109-130; a vallások teológiájáról egy teljesebb elemzést lásd az általam írt *No other Gods*, Grand Rapids, Eerdmans 1996.

liberális teológia egyes iskolái Karl Marxtól tanulták meg, hogy figyelmesnek kell lennünk arra, hogyan folynak össze elképzeléseink és eszméink érdekeinkkel. Ezek az emberek elismerték, hogy a nem keresztyén filozófusok elméleteiben is van igazság, de nem teljes mértékben értettek egyet az Istenről alkotott elképzelésükkel. A platonizmus évszázadokon keresztül megszínésítette az Istenről alkotott keresztyén eszméket – amelyek valóban korrekcióra szorultak. Az embernek tehát tudnia kell különbséget tenni, mint azoknak keresztyéneknek, akik az egykori Német Szövetségi Köztársaságban azt olvashatták egy utcai transzparensen: „Karl Marx Isten, mert amit mondott, az igaz”. Mindemellett az emberek megtanulták Marxtól és a marxizmustól azt, hogy a próféták leckéit komolyan kell venni. Mivel magyarázták azt, hogy képesek voltak nem keresztyénektől is tanulni? Egy századdal korábban például Abraham Kuyper beszélt az általános kegyelemről. Isten nem hagyja magára a teremtetést, de segít a bűnösöknek és hitetleneknek erkölcsi szabályokat felismerni, felismerni az igazságot a világról és saját életükről. Vissza kell azonban utasítanunk azt, ami nem igaz: ugyanebben a gondolatmenetében Kuyper elutasította a francia forradalom eszméit – miszerint azok világiak és keresztyénellenesek voltak.⁵ Ellenezte az emberi autonómiát. A kultúrához való hozzáállásában általában sokkal nyitottabb volt, mint a vallásokhoz való hozzáállásában, azok mindegyikét hamisnak vélte. Szerintem a skolasztikára és a 19. századi romantikus filozófiákra való támaszkodása nagy szerepet játszott ebben: minden világnézeti tradíciót különböző gyökerekből eredeztetett és totális ellentétet konstruált a gyökerek között.⁶ A szocializmus és a kommunizmus gyökere szekuláris, tehát nem vallásos, ezért téves – teljes mértékben téves. Az iszlám gyökere a Koránban és az Allahban való hit, nem pedig a Krisztus kegyelméből való újjászületés. A gyökerek kizárják egymást, mint ahogyan az 1970-es években William Christian védelmébe vette azt az elképzelést, hogy min-

⁵ Értékes leírás és értekezés található: Aad van Egmond, „Calvinist Thought and Human Rights”, in: Abd. An-Na’im et al (szerk.), *Human Rights and Religious Values*, Gand Rapids / Amsterdam, Eerdmans/Rodopi 1995, reprint 2004, 192-202, értekezés Kálvinról és Kuyperéről (különös tekintettel háromkötetes művére az általános kegyelemről) az általános kegyelemről alkotott nézetükről és az emberi jogokkal kapcsolatos bírálatukról. Kritikájukat a következőképpen fogalmazhatnám meg: az a probléma azzal, hogy az ember minden ember méltóságát és emberi jogait hirdeti, hogy ott bizonyul gyengének ez az alapvetés, hogy az ember tulajdonítja magának ezt a méltóságot.

⁶ Bővebb kifejtését Kuyper világvallásokról alkotott nézeteinek, illetve annak, hogy később milyen irányt vett a Szabadegyetem teológiai fakultása a vallások teológiája terén lásd az általam írt „From Antithesis to Encounter and Dialogue: Changes in Reformational Epistemology”. In: Ronald A. Kuipers and Janet Catharina Wesselius (szerk.), *Philosophy as Responsibility* (Festschrift for Hendrik Hart), Lanhan: University Press of America, 2002, 27-42. Lásd még: William A. Christian, *Opposition of Religious Beliefs*, London 1972.

den egyes tradíciónak megvan a saját legmagasabb ideája. A vallások tehát egymásnak ellentmondóak, mert csak egyetlen igazán legmagasabb eszme létezhet.

Két pontot szeretnék hangsúlyozni. *Először* is, közülünk sokan, akik tanulmányozták ezeket a kérdéseket, fejből tudják azokat a biblia textusokat, amelyek *Istennék Izráelen kívüli munkájáról* beszélnek. A legjobb iróniával fűszerezett történet a Jónás könyvében található. Isten engedetlen üzenetvivőjéről szól, aki arra panaszkodik, hogy Isten saját teremtményeiként fogadta el Ninive lakosait, hogy a megtérés után helyes életet élhessenek. Ismerjük Melkisédek nevét és az istenfélő pogány századost, Kornéliuszt. Szerintem ezek a történetek azt mondják el, hogy Isten munkálkodik a népek között, nekünk pedig nem kell arra törekednünk, hogy meghatározzuk azt, hogy Istennek kikkel van kapcsolata és kiket akar üdvözíteni, ha mi nem érjük el őket misszióinkkal. *Másodszer*, világos az is, hogy a keresztyéneknek olyan üzenete van, mely hirdeti az emberiség egyenlőségét, szabadságot és szolidaritást, igazságosságot és kegyelmet, Krisztust, a Keresztet, Krisztus húsvéti feltámadását és egy olyan új világot, amelyben Isten mindazokat – akik sokat nélkülöztek ebben a földi életben – teljes mértékben megalégíti, és helyreállítja uralmát mindenek fölött.

Ennek a háttérnek a fényében világos, hogy *elutasítom azt a liberális nézetet, miszerint minden vallás egyenlőképpen igaz* valamilyen mélyebb szinten, és hogy a különbségek csak felszíniek. Ugyanez érvényes arra a népszerű álláspontra is, hogy minden tradíció erkölcsi tanítása is egyenlő, ezért ragaszkodnunk kell az egyenlőséghez a közszférában. *Először* is, ennek az álláspontnak a védelmezői általában azokra a közös vonásokra gondolnak, melyeket maguk is vallanak, és megfélemlenek saját tradíciójuk eltérő meglátásairól (pl. a Hegyi beszéd, Krisztus Keresztje, a zsidók és a brahmanista hinduk tisztasági törvényei, a buddhizmus minden élő tisztelete). Éppen ezért az a nézet, hogy minden vallás „ugyanaz”, szerintem éppen ellentmond a tényeknek egy mélyebb szinten. Nem tekinthetjük őket egyenlőképpen érvényes utaknak sem „ugyanahhoz” az isteni valósághoz. Olyan eszmék és gyakorlatok, melyek ellentmondanak egymásnak, nem lehetnek egyenlőképpen igazak vagy egyenlőképpen érvényesek.

A vallásokkal ellentétes teológia azt állítja, hogy a keresztyénség az igaz vallás és minden más vallás hamis – 100%-osan hamis. Ez is egy filozófiai felépítmény, mely nem keresztyén filozófiai alapelveken nyugszik: akár Abraham Kuyper eszméinek skolasztikus és romantikus gyökereiből fakad, vagy olyan korábbi kulturális antropológiai iskolák eszméiből, melyek a kultúrákat zárt entitásoknak fogták fel. Ezt a holizmust – érthető okokból – mára már elhagyták. A kultúrák és vallásos hagyományok kontextuáli-

sak, éppen ezért önmagukban plurálisak, egymással dinamikus eszmece-reben és feszültségben állnak.⁷

Ennek alapján a vallások ún. *teocentrikus teológiája* elismerése annak, hogy Istennek kapcsolata van a teljes emberiséggel, mely kapcsolatokban Isten a maga útját járja. De ez a nézet is magában hordozza annak veszélyét, hogy elfelejtsük, Krisztusban kaptuk Isten legtökéletesebb képmását. *A vallások krisztocentrikus teológiájának* az az érdeme, hogy komolyan veszi a bűnt és a bűnbocsánatot, és egyértelműen vallja Istennek Krisztusban adott kijelentését. Azonban könnyedén megfeledezhet a más aklokban lévő nyájokról és a Szentlélek munkájáról – az Atya és a Fiú Lelekének munkájáról – az egész emberiség között. *A vallások pneumatologikus teológiájának* érdeme, hogy elismeri: a Lélek ott munkálkodik, ahol akar, de ismét szeretnénk hangsúlyozni, hogy a Lélek az Atya és a Fiú Lelek. Ezért a különbségtétel a vallások teocentrikus, krisztocentrikus és pneumatologikus teológiája között nem örvendetes gyakorlat. A keresztyének nem tudnak úgy gondolni az Atyára, hogy közben ne gondoljanak Krisztusra; mint ahogyan nem tudnak úgy gondolni Krisztusra, hogy közben ne gondoljanak a Teremtőre; vagy nem tudnak úgy gondolni a Szentlélekre, hogy közben ne gondoljanak Istennek Krisztusban adott képmására. Ha tehát elejtjük azt a dogmát, hogy nincs üdvösség az egyházon kívül⁸, elismerhetjük, hogy létezik igazság és jó élet az egyházon kívül – melyet a Lélek ihlet és kegyelemben kapunk.

Ez azt jelenti, hogy *más vallásokban is van igazság*, mely segítheti az embereket abban, hogy hiteles emberi életet éljenek. Minden jót és értékeset lehet tisztelni – a buddhista szekták lelki nyugalmát, a muzulmánok *szakat*-ját, illetve annak hangsúlyozását, hogy az emberiség egyenlő a Teremtő előtt, Gandhi *ahimsa*-ját, a Dalai Láma nyájasságát és szeretetét, a hagyományos vallásokban a gyógyítók gyakorlati bölcsességét. A kritérium az, hogy „velünk vannak-e” és segítenek-e az életben? Ami nem ellenünk van, az velünk van. Tanulhatunk más tradíciókból és – ha fogalmazhatok így – nyitottabbak lehetünk azoknál, akik hajlamosak azt mondani, hogy a keresztyén tradíciónak magának is olyan sok kincse van – csak megfeledezünk róluk – és nincs szükségünk arra, hogy más hithagyományokhoz forduljunk megtalálásukhoz. Legyünk ennél hálásabbak, és ha van mit tanulnunk másoktól, ismerjük azt el és legyünk hálásak. Ez lehet például egy ember, akin keresztül Isten találkozni akar velünk és meg akar tanítani valamire. Hagyjuk tehát el az igazságtalan állítást: „Nálam van az igazság, és nincs rád szükségem”; fogadjuk el onnan a bölcsességet, ahol találjuk,

⁷ Lásd pl. André F. Droogers, „Changing Culture and the Missiological Mission,” in: Inus Daneel, Charles van Engen, Hendrik Vroom (szerk.), *Fullness of Life for All. Challenges for Mission in Early 21st Century*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2003, 73-87.

⁸ Ez volt Karl Rahner's álláspontja és ez állt „anonim keresztyénjeinek” háttérében, lásd az általam írt *Religions and the Truth*, 190-194.

mint ahogyan egykor Izráel bölcsei Egyiptomban találták meg azt. Vigyázzunk arra is, nehogy összekeverjük az igazságot a hamissággal.

3. A vallások közötti kapcsolat kontextualizálása

A vallások teológiája egy viszonylag új és gazdag terület a teológiai tudományok terén. Az elmúlt évtizedekben ez a terület gyorsan a szakosodás területévé vált. Vannak, akik buddhista-keresztyén párbeszédben, vagy az iszlámmal, hinduizmussal, afrikai vallásos hagyományokkal való párbeszédben vesznek részt. Ez olyan fejlemény melynek okait könnyű megérteni. Egy másik fejlemény ennél sokkal nehezebb. Ez az, amit a vallások közötti párbeszéd és érintkezés kontextualizálásának nevezhetünk. Az előbb idéztem azt a misszionáriust, aki azt mondta, hogy a holland kormányának minden egyes felgyújtott molukkai templomért egy mecsetet kellene bezárnia. Ugyanígy iszlámológusok (nem mindegyikük!), akik a Közel-Keleten szereztek tapasztalatot, szembeállítják a hollandiai muzulmánok szabadságjogait az arab országok keresztyéneket érő gyakorlati diszkriminációjával. „Kérdezz meg egy szír keresztyént, hogyan kell gondolkodni az iszlámról – ők tudják, hogy milyen az iszlám!” Ökumenikus találkozók elhangzott történetekből tudom valamelyest, hogy milyen ez a diszkrimináció. Kairóban, amikor egy keresztyén templomot felgyújtottak, a lelkipásztor arról számolt be, hogy a tűzoltóságnak egy órába telt, amíg kiértek – szándékosan –, szinte semmi nem maradt a templomból. A fő kérdés az, hogy vajon a keresztyénségnek egyetlen átfogó megközelítésre van szüksége az iszlámhoz és a buddhista valláshoz, vagy a bennszülött tradicionális vallásokhoz stb., vagy megközelítésünk minden egyes vallás esetében kontextuális.

Ennek a fő kérdésnek számos olyan vonatkozása van, amelyeket konkrétabb kérdések formájában fogalmazhatunk meg. Először ezekkel kell foglalkoznunk, hogy utána visszatérhessünk a fő kérdéshez. A vallások teológiájában rátaláltam a magam útjára és kialakítottam saját véleményemet, de ezekben a kérdésekben én is csak tájékozodom, mint aki sűrű erdőn keresztül próbálok csapást vágni.

Az első kérdés az, hogy át kell gondolnunk, *milyen magatartást tanúsítunk ezekben az érintkezésekben*. Hadd említsek egy történetet szemléltetésképpen. Egy Közép-Nigériából származó lelkipásztor mondta nekem 1992-ben, hogy északon muzulmán csoportok kezdték támadni a keresztyén gyülekezeteket és intézményeket. A keresztyének nem reagáltak túl a dolgot, csak panaszkodtak, de nem védekeztek semmilyen módon. Úgy gondolták, hogy a Hegyi beszéd arra tanítja őket, hogy a rosszra ne rosszal, hanem szeretettel válaszoljanak. Egy idő után az erőszak még kritikusabbá vált; voltak a muzulmánok között, akik fiatal keresztyén lányokat erőszakoltak meg. Ekkor a keresztyének elkezdtek gondolkodni azon, hogy meg kellene védeniük lányukat az erőszakkal szemben. Ha a rendőrség nem tudja vagy nem akarja garantálni a biztonságukat, nekik maguknak kell.

Ebben a példában *három fontos dolgot* találunk. *Először* is, magatartásunkat nem a világban megszokott hatalmi procedúráknak kell meghatározni. Ehelyett *felebarátunk szemébe kell néznünk*. Röviden megfogalmazva: nektek is megvannak a saját muzulmánjaitok, nekünk is megvannak a magunkéi. Nem vádolhatjuk a „mi muzulmánjainkat” a pakisztáni vagy afganisztáni erőszakért, vagy a keresztyének diszkriminálásáért az arab félszigeten. Nem akarom, hogy engem hibáztassanak az észak-írországi erőszakért, és teljes bizonyossággal állíthatom, hogy a holland muzulmánok nem akarják, hogy őket hibáztassák a Baliban, New Yorkban, Nairobian, Madridban vagy Londonban történt helytelen dolgokért. Az ellenséges magatartás a fiatalokat inkább teszi szolidáriszá a „politikai iszlámmal”, mint az együtt érző közeledés. Az érintkezés szólhat a megértésről és a szeretetről. *Másodszor*, ha az emberek átlépik egyik oldalon a bántás és a sértés, másik oldalon a puszta erőszak határvonalát, a kormánynak meg kell büntetnie a bűnözőket. Ha a kormányzat nem tesz lépéseket, a keresztyéneknek joguk van az önvédelemre, de tudniuk kell, hogy mi a határ a védekezés és a bosszúállás között. *Harmadszor*, a vallás helyi teológiája nem teljes mértékben privát: az ökumenikus kapcsolatokban az egyik területről érkezetek beszámolót tartanak a más területekről érkezeteknek.⁹ Itt most zárjuk le azzal, hogy a más vallásokhoz való keresztyén viszonyulásnak helyinek és kontextuálisnak kell lennie. Ott kell találkozni az emberekkel, ahol vannak és ahogyan vannak, nem pedig úgy mint aki az „iszlám”¹⁰ vagy egy „törzsi vallás” híve stb., hanem mint aki Ahmed és Masao.

A második vonatkozás szorosan kapcsolódik az érintkezés aspektusához, mivel ez is helyi viszonylatokban nyilvánul meg. Keresztyénekként egy igazságos és békés emberi társadalomhoz szeretnénk hozzájárulni. Éppen ezért részt veszünk vallások közötti találkozókon és igyekszünk olyan kérdéseket megvitatni, mint a diszkrimináció, női emancipáció, abortusz, eutanázia és egyéb olyan témák, amelyekkel kapcsolatban úgy gondoljuk, hogy az embereknek meg kellene változtatniuk gondolkodásukat, nyitottabb és körültekintőbb megközelítésre lenne szükségük. Így tehát Koreában koreai buddhisták vannak, nem pedig sri lankai buddhisták. Ha – ahogyan azt Andreas D’Souza az indiai Hyderabadban, Desmond Tutu Dél-Afrikában, és olyan teológusok mint Piet Meiring és Robert Schreiter mondják nekünk – a megbékélés az egyház küldetésének (missziójának) elsődleges feladata, akkor helyi szintű erőfeszítéseink más vallásos tradíci-

⁹ Lásd pl. *One Gospel – Many Cultures*, Mercy Amba Oduyoye & Hendrik Vroom (szerk.), Amsterdam – New York Rodopi, 2003 – esettanulmányokat tartalmaz kontextuális teológiákról, ill. a kölcsönös ökumenizmusról és kölcsönös kriticismusról.

¹⁰ Lásd Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, Mentor Books 1964 – alapos bírálat olvasható benne az éles belső különbözőségekkel rendelkező nagy vallási hagyományok tárgyasításáról.

okkal kapcsolatban arra irányulnak, hogy jó kapcsolatokat alakítsunk ki, és egy békés és igazságos társadalom építésén munkálkodjunk együtt.¹¹ Egy *barmadik szempontot is vegyünk tekintetbe, a személyes és a társadalmi vonatkozás mellett, a globális kapcsolatokét.* Fiatal muzulmánok és fiatal keresztyének már olvassák egymás vallásának szent szövegeit az interneten. A szekták weboldalakon terjeszkednek. Szekularizált holland iskolás fiúk fundamentalista amerikai weboldalakat olvasnak. Legtöbbünk minden bizonnyal járt már néhányszor iszlám fundamentalista weboldalakon. A buddhista szentiratok és a keresztyén egyházatyák írásainak szövegei elérhetőek több fordításban is az interneten. Egy perc alatt megtalálhatjuk, hogy mit írt Aquinói Tamás a szeretetről csakúgy, mint a Mahayana buddhisták Szív Szutráját. A helyi már nem tisztán helyi többé. Egy csoport gyűlése más csoportokkal szemben óceánokat szelhet át, egyik kontinensről és másikig érve. Abban a pillanatban, amikor felfedezek egy olyan muzulmán, akinek elképzelése Istenről egészen közel áll a keresztyén elképzeléshez, családjának egy másik tagja radikális irányt vesz és egy egészen más muzulmán nézőpontot vall magáénak. Nem hunyhatunk szemet afőlött, hogy mi történik felebarátainkkal – a világ lokális és globális: olyan, mint egy globális falu.

Ezek alapján a perspektívák alapján reflektálhatunk a főbb kérdésekre: van-e a keresztyénségnek egyetlen átfogó megközelítése az iszlám, a buddhista, a bennszülött tradicionális vallások stb. felé, vagy megközelítésünk mindegyik esetében kontextuális? A megoldás szerintem az érintkezés különböző vonatkozásainak megkülönböztetésében áll. A párbeszéd végéről, valamint az érintkezések és párbeszédgyakorlatáról szóló vitákban *a párbeszéd négy rétegét különböztethetjük meg: a szív személyes dialógusa, a különböző vallásos csoportok érintkezése az alapok szintjén, társadalmi párbeszéd közös kérdésekről, teológiai párbeszéd.*

Hehy szinten az első két típusú érintkezés a legfontosabb. Felebarátok szomszédokként beszélnek egymással, és amennyiben lehetséges, jó kapcsolatot alakítanak ki, vallásos korlátokat is átlépve. Többnyire nem a különbségekről és az ellentmondásokról, hanem a közös dolgokról beszélnek. Gyakran jutnak arra a következtetésre, hogy többé-kevésbé ugyanaz a hitük, és nem vesznek tudomást olyan különbségekről, amelyeket nem

¹¹ Andreas D'Souza muzulmánok és hinduk hyderabadi ellenségeskedése után kezdett el a megbékélésen munkálkodni, lásd Dorothy Yoder Nyce, „Seeing is Believing: The Henry Martyn Institute Hyderabad, India”, in *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004): 160-176; vö.: Piet Meiring írásait az igazságról és a dél-afrikai megbékélés bizottságról: „Reconciliation in South Africa: Women's Voices at the Truth and Reconciliation Commission,” valamint Robert Schreiter, „Reconciliation and Forgiveness in Twenty-First Century Mission,” in *Fullness of Life for All. Challenges for Mission in Early 21st Century* (lásd 7-es lábjegyzet), resp. 201-216 és 191-200.

akarnak hangsúlyozni. A *csoporthoz* közötti érintkezés nagyon fontos. 2001. szeptember 11. után Hollandiában sok gyülekezet és mecset szervezett látogatásokat egymás közösségeibe. Holland molukkai asszonyok egy csoportja – muzulmánok és keresztyének együtt – tavaly karácsonykor a Molukka szigetekre látogatott. Mecsetek nyitják meg ajtóikat olykor egy teljes napra és fogadnak látogatókat, hogy láthassák, hogyan élnek. Gyülekezetek *imámot* vagy zen mestert hívnak meg esti alkalmaikra, hogy minél többet megtudjanak egymásról. Ez történik Európában és sok helyütt Észak-Amerikában, nemcsak a kifejezetten liberális keresztyének között, hanem az ortodoxabbak között is: érintkezések különböző vallásos tradíciók hívei között. Beszélgetnek hitről, imádságról és meditációról, etikáról és közösségi életről. Ezt egyszerűen azért teszik, hogy megbékéljenek, hogy megismerjék egymást, és segítsenek csökkenteni a városukban uralkodó feszültséget.

A párbeszéd harmadik szintje a társadalmi kérdések megvitatása: vallás a közszférában, vallások a szekuláris államban, a vallás szerepe az iskola-rendszerben, orvos-etikai kérdések, szolidaritás a szegényekkel és a fogyatékkal élőkkel stb. Ez a párbeszéd félig politikai és félig tudományos, egyházi vezetők, a politikai élet szereplői és teológusok vesznek benne részt.

A negyedik szint a teológiai párbeszéd. Itt feltehetjük a kérdést: mi számít igazán keresztyénnek, igazán muzulmánnak, buddhistának stb.? Ha egy személyes beszélgetésben egy muzulmán kifejti, hogy mi az ő hite, én azt tiszteletben tarthatom, de ez még nem lesz meghatározó nemzeti vagy nemzetközi szinten. Vallások közötti párbeszédekben az a tapasztalatom, hogy a partnerek elvárják tőlem, hogy keresztyén legyek és a keresztyén hit elfogadható formáját képviseljem. Én ugyanígy elvárom egy buddhistától, hogy komolyan vegyen néhány központi buddhista tanítást és értéket. Ez az előfeltétel: vegyük egymást komolyan. A tudományos párbeszéd az igazság kérdésre összpontosít, éppen ezért valódi hatással van a helyi párbeszédre. Ennek így is kell lennie, hiszen hangsúlyozhatja a nehéz kérdések fontosságát, olyan egyéb vonatkozásokra és lehetőségekre mutathat rá, amelyek közelebb visznek egymáshoz. Nagyon fontos feltárni a különbségeket, és nem egyszerűen csak a közös dolgokat hangsúlyossá tenni, mivel tanulhatunk a különbségekből. A különbségek nem tudomásul vétele az egyik fő oka a konfliktusoknak és a kudarckoknak. Bush megnyerte a háborút Irakban, de elveszítheti a békét, mert elfelejtette, hogy a kulturális és a vallások tradíciók nagyban különböznek.

Keresztyén nézőpontból *az igazság nemcsak doktrína.* Az igazság egy személy: én vagyok az út, az igazság és az élet. Ezért a személyes érintkezést nem szabad kijátszani a teológiai vitával szemben. A tantételekről és az élet kérdéseiről folytatott teológiai és etikai viták nem lehetnek eredményesek spiritualitás nélkül. Valódi eszmecsere Krisztusról, az Isten országáról és az emberiség értékességéről nem lehet pusztán intellektuális,

skolasztikus eszmecsere: a szív párbeszédére van szükség. Ezerszer elmondhatom, hogy Krisztus az Isten igazi képmása – de ahhoz, hogy ezt szavahihetően, hitelesen magyarázhassam el, ki kell azt bővítenem a dogmatörténeti áttekintés vagy krisztológiai elemzés szintjéről a világ keresztjeinek szintjére: éhezés, szegénység, nagyvárosokban élők nyomorúságos magánya, az idősek figyelmen kívül hagyása, fiatalok bűnözés azok között, akik nem látnak semmi magasabbat vagy jobbat, amiért érdemes lenne élni. Eláruljuk a Keresztet, ha nem beszélünk azokról, akik éheznek és szomjaznak a békességet és az igazságosságot. Eláruljuk a Keresztet, ha álcázzuk az árulást, az önzést és a bűnt. Csak ezeknek az emberi valóságoknak a közepette érthetjük meg a feltámadás evangéliumát. Éppen ezért nagyon fontos, hogy a vallások közötti párbeszéd ne a liberális teológia hobbi legyen, és hogy a teológiai tudományok valóban segítsék a párbeszédet az utcákon és a gyülekezetekben. Azért küldtünk, hogy nyitottak legyünk, hogy meghallgassunk, odafigyeljünk, hogy mindent kikutassunk, és megtartsuk azt, ami értékes és épületes. A kritérium a Kereszt. Elismerhetjük azt, hogy a muzulmánok és a hinduizmus néhány iskolája istentiszteletükben az egy Isten tiszteletére mutatnak – de ismerjük a Bárányt, aki középen a trónusnál van: ő az Isten szíve.¹² Ki merné közölni ezt a Bárányt fegyverként használni? Ő, akit elnyomtak, akit kínoztak, és aki nem nyitotta meg száját; mint a bárány, amikor vágóhídra viszik, és mint a juh az ő nyírói előtt, néma maradt és nem nyitotta meg száját – hogyan tehetnénk bizonyosságot az igazságról másként, minthogy az ő békességének és igazságának a szolgálói vagyunk?

¹² Vö.: Jel 7:17; Ézs 53.

Dr. Gáspár Csaba László

A KERESZTÉNYSÉG ÉS A NEM KERESZTÉNY VALLÁSOK

Korreferátum Prof. Dr. Henk Vroom (Free University, Amsterdam)

“Christians and the Religions. Towards a Contextual Theology of Religions” c. előadásához

1.

A vallási igazság kutatása, a vallások párbeszéde, de legalább békés egymás mellett élésének követelménye manapság egy olyan világ összefüggésében jelentkezik, amely fokozatosan egybenő, egyre inkább az emberi történelem közös terévé válik. E közös térben mindenki egyaránt közel van mindenkire, és a közös jelen szoros közvetlenségében keresztezik egymás életét, világát. Ez a közelség ugyanakkor meglepő és nyugtalanító távolságokra világít rá: minél közvetlenebbül érintkeznek egymással a különböző vallásokat követő emberek, annál erőteljesebben tudatosodik bennük a vallásaik közötti eltérés. Így bár azonos világban *kereskednek*, de különböző világokban *élnék*, különböző világokat *gondolnak* és még különbözőbb isteneket *hisznek*. A *forum externum* — a piac — azonos; a *forum internum* — a szív, az ész és a hit, vagyis az ember belső dimenziójának rajzolata és transzcendens mozgásának üteme, iránya — nagyon is eltérő.

Vroom professzor áttekintő előadása bemutatta a kereszténység és a nem keresztény vallások kapcsolatának problematikáját a mindinkább egyetlen globális faluvá alakuló világban, ahol immár nem lehetséges semmiféle elszigetelődés. Úgy véli, az eddig elkülönülten élő vallási hagyományok egymásra torlódása komoly dilemma elé állítja a kereszténységet, mert egyszerre kell eleget tennie a keresztény igazság iránti hűség parancsának és mások eltérő vallási hagyományaival szembeni tisztelet követelményének. Vajon megoldható ez a dilemma? Mivel elméleti megoldásra nem vagyunk képesek, ezért, úgymond, „békésen együtt kell élnünk a dilemmával”.¹ Ez az álláspont egyszerre realiztikus és irénikus. Mindkét vonás üdvös, ezért üdvözlendő. Ámde hogyan *lehet* békésen együtt élni valamely dilemmával; miféle béke uralkodhat ott, ahol az ember kettős fogás szorításában találja magát a görög ’dilemma’ kifejezés eredeti jelentése szerint? Kényes helyzetünkben csak az segít, ha „komo-

¹ „In our appreciation of other traditions we face serious dilemmas that cannot be solved. They arise from our double loyalty: love God above all and your neighbors as yourself. So we should listen to God’s revelation and serve Christ, and we should respect other people. If we cannot solve this dilemma, we have to live with it.”

lyan vesszük az igazságot”, tanácsolja a szerző². Nos, itt szeretnék kapcsolódni az előadáshoz. Hozzászólásomban egy elvi nehézségre igyekszem rávilágítani, nevezetesen arra, hogy a vallási igazság komolyan vétele egyebek között teoretikus megismerése nehézségének, vagy egyenesen lehetetlenségének tudatosítását jelenti. Ez a felismerés azonban nem feltétlenül az agnoszticizmus és a szkepticizmus kiábrándult távlattalanságát idézi elő, hanem különös módon a teológiai hit és remény előtt nyit teret.

2.

Az igazság problémája kettős értelemben van jelen a vallásban. Egyrészt az egyes vallások saját igazságaként, másrészt mint a vallások közös igazsága, mondjuk a vallástalansággal vagy a hitetlenséggel szemben. A probléma abban áll, hogy a vallások sem a saját, sem a közös igazságokról nem tudnak a módszertanilag kifogástalan tudományosság igényei szerint számot adni. A vallások története bizonyítja, hogy korántsem birtokolják elméleti biztonsággal saját igazságukat abban az értelemben, hogy meg tudnák mondani, miben is áll, mi a lényege. Erről tanúskodik a vallások belső tagoltsága, irányzatokra szakadása, eltérő teológiai iskoláinak sokasága. Ennek nyomán magától értődően abban sincs megegyezés, hogy mi lenne a különböző vallások közös igazsága. A vallások közös igazságára irányuló egymás közötti párbeszéde nem lehetséges az egyes vallások irányzatainak, iskoláinak belső, önvizsgáló dialógusa nélkül. Véleményem szerint azonban ez is, az is olyan történés, folyamat, amely soha nem jut nyugvópontra. A vallások ugyanis soha nem *tudják* pontosan, mit hisznek, elvégre a valódi Isten, a szent, nem a tudásnak, hanem a hitnek a „tárgya”, amit az ember nem birtokol, hanem tart feléje. Ennélfogva soha nem vagyunk képesek megismerni egy-egy vallás igazságát, a közös igazságot illetően pedig úgyszintén végtelen kutatásra vagyunk ítélve. Ennek oka a vallási igazság sajátosságában rejlik. A kereszténységet illetően előadása végén Vroom professzor kiemeli, hogy annak lényege nem teoretikus állítások összefüggő rendszere; a keresztény igazság — *személy*.³ A személy megismerése pedig soha nem teoretikus megragadás, ami objektív létállításokban, tárgyi van-ítéletekben fogalmazódik meg és tárgyi tudást eredményez, hanem alanyi elköteleződés, bizalom, ami személyes egzisztenciát érlel. A vallási igazság tehát nem birtokolt *tudás*, hanem remélt *lét*. Ez azoknál a vallásoknál is így van, amelyek nem perszonális modellben gondolkodnak az igazságról. Ha nem is a kereszténység értelmében, de minden valódi vallás elmondhatja magáról, hogy „út, igazság és élet”.

² „The best way is to take truth seriously.”

³ „From a Christian point of view the *truth is not just doctrine*. The truth is a person: I am the way, the truth and life.”

Ebből következik a vallások megismerésének a lehetetlenséggel határos nehézsége. Ezt egy metafora segítségével próbálom megvilágítani.

3.

A vallás a véges embert mintegy magába fogadja: *szent sátor* borít fölé, az értelmesség szimbolikus rendjébe (k)öltözteti, amelyet végsőnek és normatívnak tekint. Minden vallás egy-egy ilyen szent sátor, a tartalmas élethez a szükséges értelmességet nyújtó szimbolikus tér az ember számára. Az értelmesség, amit a vallás kínál nem azonos az emberi értelemmel beláthatóval, hanem meghaladja azt, és éppen e meghaladás révén radikalizálja a végesség tapasztalatát, továbbá tudatosítja az ember ontológiai státuszát. Ilyenformán a vallás az ember felvilágosodását szolgálja.

Ha a vallás az embert beborító szent sátor, akkor nyilvánvaló, hogy az ember mindig csak *egyetlen* sátorban tartózkodhat. Ez lehet nagyobb, kisebb; közeli vagy távoli szomszédságában lehetnek más sátrak, melyek létéről vagy tud az ember vagy nem tud.

Mármost mit jelent *megismerni* egy ilyen sátor, ami huzamos — *életre szóló* — lakóhelyül szolgál? A legkevésbé sem azt, hogy megvizsgáljuk a szerkezetét, felépítését. A sátor valódi és teljes megismerése hosszantartó folyamat, azonos a benne eltöltött élet egészével. Ha egyszer *ennek* a sátornak az a lényege, hogy az emberi létezését védi-óvja-formálja, akkor csak az mondhatja el, hogy ismeri a maga sátrát, aki minden körülményt, az élet minden fázisát megélte benne, s valóban megtapasztalta, miféle élet lehetséges a falai között.

Minden emberi tudás alapja a tapasztalás. A vallás esetében ez mindenél radikálisabban igaz: egy-egy vallás megismerése nem az elvont tudás síkján mozgó, külső pozícióból vezérelt ismeretszerzés, a vallás kognitív hitkijelentéseinek a megismerése, hanem a konkrét vallás által lehetővé tett emberi egzisztálás eleven, személyes és személyt termő megtapasztalása. A vallás mint szent sátor azonos azzal az étellel, amit lehetővé tesz, aminek keretét biztosítja, amit véd — és persze amit lehatárolva magába zár, szebben: magába fogad. Így tehát egy-egy vallást csak az ismer valójában, aki minden létadó erejét ismeri, mert végigélte azt az életet, amit ama bizonyos vallás szent sátora lehetővé tesz.

A vallás kognitív tartalma pusztán a sátor szerkezete, de nem azonos a sátorban lehetséges élet teljességével — amiként az elmondott élet nem azonos magával a megélt étellel. A különböző sátrak szerkezetét össze lehet ugyan hasonlítani, de mivel a vallásnak mint szent sátornak nem a szerkezet a lényege, hanem az, amit életként lehetővé tesz, ez pedig csak benne és egy élet egészének folyamataként tapasztalható meg, ezért a

kognitív állításokból alkotott szerkezet önmagában nagyon keveset mond egy-egy vallás lényegéről.

Még csak azt sem mondhatjuk egyértelműen, hogy a sátrakat hozzá lehet vagy kell válogatni kinek-kinek a habitusához, s hogy választaná ki mindenki a neki megfelelő szimbolikus lakóhelyet. Az ember ugyanis kezdetől fogva, *principiálisan* benne van egy konkrét sátorban. Az számára mindenek kezdete: az *arché*. Az ember léte első moccanásától fogva sátorlakó: a benne lakás a születéssel kezdődik. Minden emberi élet valamilyen artikulált dimenzióban megy végbe, mindenki valamilyen kultúra mint értelemadó totalitás közegében születik meg. Ezt jelenti ugyanis «ember»-nek születni. Az állat is egy tágasabb lét-térben, a *természetben* „jön létre”; az ember lét-tere nem a természet, nem ott „jön a létre” és nem a természeti világra születik, hanem valamely konkrét *kultúrában, vallásban*. Egy artikulált szimbolikus értelmességi *rendben* és *rendbe* születik, nem pedig valami értelem-nélküli nulla pontról lép be egy kultúrába.

Ez a benne-lét ismét csak a végesség stigmája: a véges létező létének minden mozzanatában *függ*, azaz rászorul egy őt létben tartó «külső»-re, amiben mintegy „benne” van. Ez a «külső» nem valami elvont általánosítás — az ugyanis a semmivel lenne azonos, ami viszont nem tart meg semmit —, hanem a végesség lényegi értelme szerint meghatározott *konkrétum*. Az állat esetében a konkrét természeti környezet, az ember esetében a konkrét kultúra.

A valóságban az ember már fogantatása pillanatában kulturális lény, amennyiben nemző szülei valamely kultúra lakói, és már maga a nemzés se pusztán biológiai-természeti aktus, mint az állatnál, hanem a kultúra jelentésadó hálójába emelt és ott értelmességgel telített, azaz valamely értelem-teljesség dimenziójában észlelt biológikum, még pontosabban egy értelemteljességre utaló *szimbólum*, amely történetesen leírható a biológia speciális nyelvén is, de csakis a jelentés dimenziójának kirekesztésével, s így éppen lényegi sajátossága nélkül, afféle biológiai preparátumként.⁴

Ha az ember mindig és lényegileg sátorlakó, akkor a születésének helyet adó sátor kondíciói lényegesen meghatározzák a benne lehetséges élet alanyának «ember»-ségét, egyebek között azt, hogy mit tart igaznak és hamisnak, kellemesnek és kellemetlennek, szépnek és rútnak. A válogatás, a semleges mérlegelés alanya inkább filozófiai konstrukció, heurisztikus értéke van, de a valóságban nem létezik.

⁴ Az «ember» minden biológiai tevékenysége kulturális öltözetben jelenik meg. A merőben biológiai folyamat és e folyamat mint emberi tevékenység különbsége oly annyira nyilvánvaló, hogy alig vesszük észre: a homo sapiens táplálkozik, az «ember» szertartásosan étkezik; a homo sapiens közösül, az «ember» szeretkezik.

Ugyanez érvényes az állítólag semleges, csak a racionalitás szempontjait és normáit érvényesítő értelemre és észre. Az ész az emberi létezés egyik eleme, de nem azon kívül helyezkedik el. Az ítélő ész legfőképpen önmagát ítéli, amennyiben saját művének normája szerint ítél. Ha az emberi létezés már mindig valamilyen szimbolikus értelmesség totalitásában, valamely vallás szent sátorában születik és bontakozik ki, akkor vele együtt az ész is annak a kulturális totalitásnak az eszessége, amelyben az ember történetesen él. Másképpen megfogalmazva: az értelem és az ész a történelmiség létmódjában létező emberi egzisztencia elemei, vagyis nem történelemmentes — azaz örök és változatlan — instanciák. Ennél fogva az értelem normája se valami végső általános, amivel bármit lehet ítélni, hanem mindig valamely konkrét, történelmileg artikulált értelemnek az optikája. Így hát minden vallásnak megvan a maga „értelme” és a magához való „esze”, amely a maga értelmességi kozmoszát látja és láttatja — *abban* lát.

Ez nem valamiféle végsőig lecsupaszított historizmus és relativizmus, hanem a végesség leírása. Minél illúziótlanabban ragadjuk meg a végességet, annál világosabban megmutatkozik a vallás szerepe és jelentősége, üdvösségével és veszélyével egyetemben.

Mint a végesség radikalizálása és abszolút kockázatvállalása (azaz: hit) a vallás már az út kezdetén jelen van, és maga határozza meg az út minden pillanatát, még a kezdetét is, sőt azt is, hogy van-e az egyén számára kijelölt út. A vallás a véges ember egészét, teljes végességét átfogja, s nem csak ott kezdődik, ahol az ember tudása véget ér, hanem ahol kicsírázik. Következésképpen valamely vallás igazságát csak akkor értjük meg, ha belülről megtapasztaljuk, ez viszont nem kognitív vizsgálódás, hanem annak az életnek a megtapasztalása, amit az a vallás a maga igazságának erejében megformál.

4.

Mi következik mindebből a vallások párbeszédére nézve? Ilyen körülmények között van-e lehetőség egyáltalán tartalmi párbeszédre? Milyen kilátásai vannak a vallási széttagoltság megszüntetésének? „A történelmi időben a vallások egyesülésére ... aligha került sor, és bekövetkezte talán még csak nem is kívánatos” — vélekedett bíboros korában a jelenlegi pápa, XVI. Benedek.⁵ A kijelentés első fele a realitás hangján szól. Annál feltűnőbb a második fele, még ha a közbeiktatott „talán” tompítólag hat

⁵ A kereszténység a vallások párbeszédének terében. in: HOPING, HELMUT – TÜCK, HEINER (szerk): *A hit megítélő igazsága*. Joseph Ratzinger teológiájának körvonalai. (Ford. Görföl Tibor) [»Coram Deo Kortársak«] L'Harmattan, Bp., 2007., 121. o.

is: miért nem kívánatos a vallások egyesülése? A pápával kapcsolatban túlságosan merész dolog lenne rejtett agnoszticizmust, az igazság megismeréséről való lemondást feltételezni. Aligha valószínű, hogy a posztmodernitásnak az igazságigényekkel szembeni semlegességét vallaná. Az is Péter székének megrendülését jelentené, ha a pápa felhagyna a kereszténység abszolút vallási igazságigényének hirdetésével. Mindenesetre egy ilyen mondat elképzelhetetlen lett volna néhány száz évvel ezelőtt, nem a pápa, de még egy falusi káplán vagy segédlelkész szájából is. Mi történt? Talán Róma magáévá tette a königsbergi filozófiaprofesszor programját, mely szerint „le kell rontani a tudást, hogy teret nyerjen a hit”? — Nos, bár Kant már nem szerepel a tiltott szerzők listáján — az index intézménye is megszűnt —, de azért a vallási igazságot mindmáig teológiailag, nem pedig filozófiailag alapozzák meg nem csak Rómában, hanem a keresztény világ minden szegletében.

Nem a történelmi elfáradás, hanem a történelmi *tapasztalat* fejeződik ki a mondatban. Kivált a kereszténységen belül mélyült el az a tapasztalat, hogy a keresztény hitigazságok a *semper maior* státuszában állnak; a rohamosan bővülő vallástörténeti anyag birtokában pedig kirajzolódott az a felismerés, hogy a nem keresztény vallások sincsenek minden igazság híján, és azokra az igazságokra is érvényes a *veritas semper maior* tétele. Tehát nem a hit fogyatkozott meg, és nem a remény hagyott alább, hanem a vallási igazság megismerésére vonatkozó belátás gyarapodott. A megismerő tudás segít a megvalló hitnek, hogy az még hitszerűbb legyen; nem a fideizmus módján, hanem a tudást is felhasználó hit merészségével. Ilyenformán a vallási igazság kognitív megismerhetetlenségének tudása éppenséggel ösztönzőleg hat a hitre és táplálja a reményt. Ennek alapján immár tapasztalati tudással is alátámasztott teológiai belátásként vallhatjuk, hogy nem mi fogjuk megismerni a vallások végső igazságát, hanem a Végső Igazság fogja megismertetni magát velünk, általunk előre nem látható eseményekben és beláthatatlan módon. Esetleg éppen a vallási párbeszéd közegében. Haladni kell tehát saját vallásunk útján, de rá kell lépünk a vallási párbeszéd útjára is. A titokzatos kegyelem terepe mindkettő, ahol minden megtörténhet.

Mert a keresztény remény szerint *még* minden megtörténhet, hiszen a keresztény hit szerint *már* minden megtörtént. A keresztények legalábbis ebben az Igazságban bíznak — *aki semper maior*, mindig mindennél nagyobb. És egyszer minden emberi tudatlanságot megszüntet.

DR. Hendrik M. Vroom

Ford: Rácsok Gabriella

HIT, ÉLET, MEGLÁTÁSOK – TÜKÖR ÁLTAL.

Néhány megjegyzés Dr. Gáspár Csaba László gondolataira válaszolva

Megtisztelő volt számomra Dr. Gáspár Csaba László korreferátumát olvasni. Sok közös gondolatunk van. Gáspár hangsúlyozza, hogy a hit nemcsak elmélet, hanem megtapasztalás, bizalom, élet, mely magába foglalja az ismeretet, de annál mélyebbre hatol egzisztenciánkban. Mint a hermeneutikai tradícióhoz tartozó filozófus, teljes mértékben egyetértek ezekkel a megjegyzésekkel. Úgy érzem, hogy hozzám hasonlóan Gáspár is azt szeretné hangsúlyozni, hogy a hitnek mélyebb jelentése van az életben, mivel érzelmekre is épül, melyeket a liturgia és az istentisztelet is formálhat, vagy az, ahogyan emberek viselkednek, amikor egymással találkoznak vagy tisztelettel beszélgetnek másokról. Úgy gondolom, hogy hitünk mélyebben gyökerező, alapvető kognitív, morális és esztétikai meglátások mentén működik. (Az érzelmek ennyire alapvető volta magyarázza például azt is, hogy a zene főszerepet játszik vallásos növekedésünk formálásában.)

Más vallási hagyományok területén végzett kutatásaim is ezt a nézetet erősítik meg. Gáspár sátor modellje jól érzékelteti, hogy a hitünket éljük, és nem hagyhatjuk magunk mögött, amikor a közszférába kilépünk. Ahogyan azt nemrégiben egy nigériai teológushallgató fogalmazta meg szépen: „Ha csak úgy fogadnak el a közszférában, ha otthon hagyom a vallásom, akkor inkább nem veszek részt a közéletben, hiszen az már nem én lennék.” Gáspár bizonyos értelemben ugyanezt fogalmazza meg: a vallás egy sátor, amiben élünk. Jóllehet ennek a metaforának megvannak a maga érdemei, mégis félrevezető lehet, amikor a vallások közötti kapcsolatokról való gondolkodásban alkalmazzuk. Ez a modell segít megértetni azt, hogy a vallás fontos az élet egészére nézve, de elhomályosítja látásunkat, amikor más hithagyományok követőivel találkozunk. Gáspár azt mondja, hogy „Az ember mindig csak *egyetlen* sátorban tartózkodhat.” Ez valóban igaz egy sátorra, de ha az elképzelést a vallások közötti érintkezésre akarjuk kiterjeszteni, akkor téves következtetésekre vezet: mindenki csak egyetlen sátorban lakik; ez a születésünkkel veszi kezdetét, és így nővünk bele egy hagyományba – egy konkrét sátorban élve. Az egy életen át tartó egy sátorban tartózkodásnak egyértelmű ellenpéldája a megtérés. Az tény, hogy emberek megtérnek, és vannak köztük olyanok, akik megtartják korábbi vallásuk / sátoruk egy részét, amikor keresztyén hitre térnek – ennél a pontnál pedig szertefoszlik a „sátor” metafora. Ismerek egy muzulmán, aki jól ismert keresztyén teológusként Isten egységét hangsúlyozza. Egy végzős diákom hindu volt, amikor pedig pünkösdistá lett

belőle, azt mondta, hogy továbbra is megtart bizonyos elemeket a hindu tradícióból. Az ember nem úgy változtatja a vallását, mint ahogyan ruhát vált, vagy ahogyan hol egyik, hogy másik sátorban alszik. További magyarázatra van tehát szükségünk. Úgy tűnik, hogy a vallás nem egyetlen (kizárólagos) „egész”, hanem sok olyan összetevője van, amely helyet ad a kontextualizálásnak és az „újraépítésnek”. Ugyanez az elképzelés merül fel egy ponton Gáspár válaszában is, először azt vitassuk meg.

A hitnek vannak olyan dilemmái, amelyeket – szerintem – nem tudunk megoldani. Ebben a vonatkozásban a hit olyan, mint az élet – amint azt már korábban láttuk, hogy a hit valójában az élet. Mint ahogyan az élet nem egy koherens teória, életszemléletünk sem lehet teljesen koherens. Ez azért van így, mert véges lények vagyunk, az életnek pedig sok dimenziója van. Ilyen az emberi állapot. Gáspár itt egy olyan álláspontot véd, melyet „holisztikusnak” nevezhetünk. Mintha azt mondaná: „te egy sátorban élsz, melynek „keresztyénség” a neve, vagy valami más.” A sátorban, amelyben kint alszunk a természetben, nem szabad lyukasnak lennie, egyenesen kell állnia és tisztának kell lennie. Azzal messzemenőig egyetérték Gáspárral, hogy a vallási igazság kérdése mélyebbre hatol a vallási ismeret kérdésénél.¹

Lényegesnek tartom a vallások megértésében általában, de különösen a keresztyén tradíció esetében annak a ténynek az elfogadását, hogy meggyőződéseink olyan meglátásokat, intuíciókat tartalmaznak, melyek gondolkodásunk és egzisztenciánk mélyéig hatolnak, és amelyek egymással olykor ellentmondásba kerülnek. Éppen ez az, amire a keresztyénség intellektuális bírálói is hivatkoznak: a hit logikátlan és önmagában ellentmondásos. Ezzel nem értek egyet. Ezek az ateisták éppen azt nem értik, hogy a keresztyén hit nem egy koherens teória. A példák közismertek. Jakab levele azt mondja, hogy a cselekedetek nélküli hit halott. Pál azonban saját tapasztalatai alapján felismerte, hogy az ember képes többre is, mint amit tőle elvárnak, miközben teljesen rossz úton járhat (mint amikor Pál Jézus követőit üldözte). Pál tehát azt hangsúlyozza, hogy csak önfeladással, önmagunkról való lemondással, Isten kegyelmében való megnyugvással találunk valódi szabadságot és igazi emberi életet. Ez utóbbi meglátás vezette a református tradíciót a bűnnek ahhoz az értelmezésé-

¹ Hadd utaljak itt az általam írt *Religions and the Truth* (Grand Rapids/Amsterdam: Eerdmans-Rodopi, 1989) tanulmányra, mely a világvallások igazságesszméjét vizsgálja: mind az öt világvallás hangsúlyozza, hogy az igazságnak sokkal mélyebben fekvő rétegei vannak, mint az elméleti ismeretnek, és kiváltképpen mélyebbre nyúlik, mint a kezdeti hittételek, amelyeket a hitben kezdőknek megtaníthatunk. Akik hitükben érettek, sokkal több helyet hagynak a tapogatózó vagy „próbamegoldásoknak”. Vö.: Pál apostol elképzelését a „rész szerinti ismeretről” és a tükör általi homályos látásról (1Kor 13:12). Lásd továbbá a már említett könyv 8. (Az igazság) és 10. fejezetét (Igazság, tan és alapvető meglátások).

hez, hogy az az önmagunk megváltására törekvés.² Tehát kegyelem és cselekedetek, megigazítva és bűnösen. Krisztus véges és végtelen – hogyan lehet mindez igaz, megoldhatatlan „dilemma” értelmünk számára. Isten Atya, de nem emberi atya, és Krisztust sem földi atya módjára nemzette; a Szentháromság is a logikán messze felül áll – és ez várható is, hiszen Isten Maga meghaladja értelmünket, nemcsak Létében, hanem irántunk való szeretetében. Arra a kérdésre, hogy Isten felelősségre von-e minden cselekedetünkért, Barth – állítólag – ezt válaszolta: „teljes mértékben”. Arra a kérdésre azonban, hogy Isten kegyelme minden bűnöst elér-e, Barth ezt mondta: „Isten kegyelme olyan nagy, hogy mindent elfedez”. Ezt a két meglátást ugyanazon kérdés két oldalaként kell felfogni, és nem mint az egyetemes üdvösségről szóló „teóriát” (hiánytalan választ). A legrosszabb példa az a dilemma, hogy miközben Isten mindenható és jó, az általa teremtett világ tele van gonoszszággal. Nem szabad úgy tennünk, mintha rendelkeznék egy olyan „teóriával”, mely minden „dilemmára” választ ad. Annyit tudunk, hogy nem a teljes teremtett világ gonosz, hiszen sok jó is van benne, ugyanakkor létezik olyan gonosz a világban, mely gyökerénél fogva gonosz. Ennyi példa elegendő. Küzdünk velük, gondolatainkban és érzéseinkben. Nem könnyű másoknak megmagyarázni, hogyan élünk együtt ezekkel a feszültségekkel. Ezek a kettősségek és dilemmák arra tanítanak, hogy a hit olyan mély benyomást keltő megtapasztalásokon alapszik, melyek lelkünket érintik meg, és alapvetően meghatározóvá válnak érzéseinkben és éleltszemléletünk megfogalmazásában. Éppen ezért az „egy sátor-egy vallás” metafora túlságosan holisztikus. Én olykor a facölöpökre épített királyi palota metaforát szoktam használni. Az amszterdami főtéren álló királyi palota (korábban városháza) 13569 facölöpre épült. Hitünk „épülete”, amelyben élünk, megtapasztalásunk megannyi „cölöpére” épült. De még ez a metafora is tévútra vezetne, ha szó szerint vennénk. Az amszterdami Dam tér királyi palotája klasszicista stílusban épült. Vallásos nézeteink olyanok, mint egy többszöri felújításon átesett épület, melyet néhányszor már át is építettek, új szárnyakat vagy előcsarnokot toldottak hozzá, míg más részeket felszámoltak. A keresztyén vallás maga is él és változik az évek során, más és más alakot ölt katolikus és protestáns felekezetekben és különböző kultúrákban. Ezért szeretném kiegészíteni Gáspár észrevételét: a hit nem egyezik meg a teoretikus megismeréssel, és a hit nem szűkíthető le egy „rendszerre”. Referátumának harmadik részében az „egy sátor” metaforával egy olyan holisztikus vallásfilozófiáról tanúskodik, mely egy *arkhén vagy princípiumon* alapszik – ez az a nézet, amelynek hátat fordítottam, éppen más vallásos tradíciók ta-

² Lásd Walter Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Rom. 7,17-8,39* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980); és az általam írt „Sin, and Decent Society. A Few Untimely Thoughts”, *International Journal or Public Theology*, 1:3/4 (2007), 471-488.

nulmányozása következtében.³ Ahogyan azt előadásomban is említettem: ennek a nézetnek a filozófiai gyökerei a skolasztikába (princípiumok) és a romantikára jellemző gondolkodásba (minden vallásnak csak egyetlen gyökere van) nyúlnak vissza.

Ha úgy tekintünk a hitre, mint ami az egzisztenciákban és a lelünkben mélyen gyökerező, alapvető meglátásaink konfigurációja, az a vallások közötti kapcsolatokra is hatással van. Ha most találkozom egy zsidóval, nem kell azt mondanom, hogy ő egy másik sátorban lakik, mint én. Helyette mondhatom azt, hogy sok közös meglátásunk van a teremtett világról; mindketten hisszük, hogy minden ember az Isten képmására teremtett, azaz lételméletileg egyenlő – értéke és méltósága nem az érdemektől függ. Egyetértünk abban is, hogy Isten a maga útját járja az emberiséggel a történelemben. Vannak azonban a zsidóknak olyan nézeteik, amelyeket a keresztyének nem vallanak; és nekünk is vannak olyan meglátásaink Isten szeretetéről és bűnbocsánatáról, amelyet a zsidók nem ismernek – ezeknek megannyi következménye van a gyakorlati életre nézve. A muzulmánokkal közösen valljuk Isten Teremtő voltát és meggyőződéseket az emberi egyenlőségről. A muzulmánok is hisznek Isten kegyelmében és igazságosságában; ők is beszélnek Isten ítéletéről és az emberekhez való közelségéről; ők is tisztelik Isten prófétáit. A muzulmánokkal együtt mi is valljuk, hogy Isten nagy, *Deus maior*, de ők nem ismerik a *Deus minor*-t, azt az Istent, aki kicsivé lett – értünk. Kínálják magukat további példák is: énünk megüresítése közös a zen tanításával; annak fel- és elismerése, hogy sok lélek/szellem akar megszólalni vagy szólal meg lelkünkben, közös a tradicionális afrikai vallásokkal. Remélem, hogy a lényeg világos: vallásunk sokféle meglátáson nyugszik. Természetesen számunkra ezek összefüggnek, de nem alkotnak szigorú értelemben vett koherens teóriát. Egyes meglátásaink mélyebbre nyúlnak: Isten Világosság, Akiben nem lakozik sötétség; Isten szeretet; Istenben nincs semmi gonosz. De ugyanígy az emberi élet természetéből adódó méltósága szintén mély meglátása a vallásos embereknek. Az Istennel és az emberiséggel kapcsolatos elképzelések Krisztusban összegződnek, aki az út, az igazság és az élet. Senki sem mehet Istenhez, az Atyához, csak a Fiú által. Hogy vajon Isten megérinti-e azokat, akik nem ebből a (keresztyén) nyájból valók, azt Istenre hagyhatjuk; de azt tudjuk, hogy csak egyféleképpen szerezhetünk bepillantást Isten szívébe: a Bárány által, aki középen az Isten trónusánál van. (Jel 7:17) Ha azonban úgy értelmezzük ezt a bepillantást, meglátást mint amivel másokat kirekeszthetünk, akkor nem értetük meg valódi jelentését: Isten irántunk való feltétlen szeretetét.

³ Lásd az általam írt „Religious Insights and Interreligious Dialogue”, *Bulletin of the Henry Martyn Institute* 15 (1996), 92-105; „The Unity and Diversity of Religions: The Controversy between Holistic and Non-Holistic Theories of Religion”, *Studies in Interreligious Dialogue* 8 (1998), 99-112.

A keresztyén identitás nagyon komoly dolog: evangélium (örömhír) és nem hadüzenet – bár a másik oldal esetleg így foghatja fel. Ez a keresztyénség és a más vallások közötti kapcsolatról kialakított felfogás nem kisebbíti a bizonyágtétel feladatát; csak egy igazibb és baráti utat mutat, mely közelebb áll küldetésünk (missziónk) tartalmához: ahhoz az Örömhírhez, hogy Isten megbocsátja bűneinket, és Isten *Lelke* a szeretetben cselekvésre és nem az ellenségeskedésre indít.

Sok tekintetben tehát egyetértek Dr. Gáspár Csaba Lászlóval a hitnek az emberi egzisztenciában mélyebben gyökerező rétegeinek kérdésében. De szerintem a vallás valójában másról szól. Elképzelésem eltér az *arkébé*, a princípiumok és gyökerek régi nyugati *filozófiai* elméleteitől – melyekből megannyi következtetést vonnak le az emberek, és más princípiumokkal szembenálló teljes (sokszor a végletekig leegyszerűsített) felépítményeket alkotnak meg. Én ennek veszélyét szeretném elkerülni.

Hálásan köszönöm Dr. Gáspár Csaba Lászlónak az előadásom tartamával kapcsolatos kérdésvetéseit. Köszönöm neki és a Sárospataki Füzeteknek is, hogy lehetővé tették számomra, hogy részletesebben kifejtssem a „hittel” kapcsolatos meglátásaimat, melyek a konferencián elhangzott előadásom háttérét adják.

Dr. Ágoston István György

RÉSZLETEK A PARÓKIÁLIS KÖNYVTÁRALAPÍTÁS TÖRTÉNETÉBŐL

Hitvalló őseinkről tudjuk, hogy a lelki eledelt igen fontosnak tartották minden időben a maguk számára. A Biblia, a Szentírás formálta jellemüket. Meglátszott életükön, hogy milyen lelki eledellel táplálkoztak. Ki merete volna őket szándékuktól eltéríteni, pénzzel vagy egyéb ígéretekkel lekenyerezni? Öntudat és takarékoság, pazarló áldozatkészség megfért egymás mellett életükben. A szavuk megfontolt és igaz volt, mert tudták Jézus tanításaiból: legyen a ti beszédetek úgy-úgy nem-nem, ami pedig ezen felül van, a gonosztól van. Beszédük zamatában a Biblia ízét lehetett észlelni, mert lelki táplálékuk a Szentírás volt. Az írott betűnek is azért hittek, mert az Írás, vagyis a Biblia betűit ismerték fel benne. Még az utódaiknak is hagyományozták lelki táplálékból nyert erejükből, bár azoknak olykor nem ízlik az atyai eledel.¹

I. Rákóczi György Erdély fejedelmének és családjának is legszükségesebb és egyik legfontosabb olvasmánya a Szentírás volt. A szent könyv velük utazott, s ahol megszálltak nyomban elővették. A Biblia I. Rákóczi György fejedelem úti poggyászában könnyen hozzáférhető helyen volt elhelyezve, mint állandó „vademeccum”, vagyis mint a modern utazóknál a napilap vagy a könyv.² Ilyen könnyen hozzáférhető hely volt abban a korban a nyeregkápa. Egyesek tudni vélik, hogy a „Bibliás Fejedelem” a Szentírást lovának nyeregkájában hordta, hogy napi bibliaolvasási rendje alkalmával azonnal és könnyen hozzáférhető helyen legyen. Szalárdy János feljegyzése szerint I. Rákóczi György az Ótestamentum könyveit tizenháromszor, az Újtestamentumot 32-szer is többször olvasta el.³

I. Rákóczi György nevéhez és életművéhez tartozott elválaszthatatlanul keresztyéni hivatásából következően a másokért, egyházáért, és egyúttal nemzetéért történő felelősségvállalás. Ennek egyik része az amiről a következő sorok beszámolnak, a parókiális könyvtárak megalapítása és létesítése. Napjainkban, amikor szinte minden református lelkészi hiva-

¹ KISS ANTAL JENŐ, A biblia olvasása, in Belmissziói útmutató, Bp.1943,171.

² MARTON LAJOS, I. Rákóczi György bibliája, A Dunamelléki Református Egyházkerület Budapesti Theológiai Akadémiájának Értesítője, Bp.1914. 11., „vademeccum”=„jer-velem”

³ Szalárdy János siralmas magyar krónikája, Bp.1980. 293.

tal szekrényeinek polcain ott ékeskednek szép kötéssel, aranyos díszítésű gerincekkel, a gyülekezetek birtokában lévő értékes teológiai könyvek, gondoljunk arra, hogy azok eredete négyszázhatvanöt, vagyis közel négy és háromnegyed század esztendővel korábbra, I. Rákóczi György fejedelem alapítására vezethető vissza, amely egy fiának szóló levélbeli rendelkezésével függ össze. Ma pedig már egy évszázada - vagyis a XX. század elejétől - hivatalosan is, az egyes gyülekezetek birtokában található és leltár szerint nyilvántartott könyvek létezése, ilyen történelmi összefüggéshez kapcsolódik. A kötetek a lelkészek rendelkezésére állnak a hivatalokban, s bármikor elővehetők az előadódó teológiai kérdések tisztázása, illetve tanulmányozás végett. Ezekre a helyi gyülekezetek tulajdonát képező teológiai könyvekre úgy nézhetünk, mint amelyek eredeti létesítését I. Rákóczi György munkálta ki, rendelte el legelőször a magyarországi református egyházban a XVII. században.

A parókiális könyvtárak mai példányainak hivatalos kivitelezésére a XX. század első éveitől került sor, hogy mint Rákóczi „vademecum” –ai, hasonlóan álljanak mindenkor rendelkezésére lelképásztorainknak a református gyülekezetekben.

I. RÁKÓCZI GYÖRGY ALAPOZÓ RENDELKEZÉSE

A parókiális könyvtár történeti múltját oda vezethetjük vissza, hogy amikor I. Rákóczi György költségein a diákok, az alumnusok, az ország határain túlra mentek az egyetemekre tanulni, az ifjak egyik fontos feladata volt a tanulás mellett az a megbízatás, amely szerint a külföldön megjelent könyvekből egy-egy példányt hozzanak haza. A fejedelem könyvbeszerezői tevékenységét egyrészt a külföldön tanulásukban támogatott diákok által beszerzett könyvanyag gyarapította.

Másrészt ezekhez járultak azok a kiadványok, melyeket a fejedelem bizonyos örökségekből az örökösöktől pénzen megvásárolt. I. Rákóczi György nagy hangsúlyt fektetett a gazdátlanra vált vagy egyéb módon birtokba vehető könyvek megszerzésére. Ilyen történet Csanaki Máté könyveinek megvásárlása. Egyik közlésből arról szerzünk tudomást, hogy a Csanakitól megvett könyvek egy részét a fejedelem a coetusnak, vagyis a lelkészek testületének juttatta. Aztán arról rendelkezik, hogy „20 exemplárt,, a felelős vezető tétessen be a bibliothekánkba - vagyis a könyvtárba. A könyvek árát a fejedelem kifizette. A 102 darab másféle könyvből, a bibliothékából hiányzóakat pótolják, amelyeknek árát szintén Rákóczi fedezi.⁴

Intézkedik Prágai Andrásnak a fejedelmeknek serkentő órája c. mű több példányának elajándékozásáról, az olvasók kezeihez juttatásáról.⁵ De számtalan gondoskodó levelében ad útmutatást a fontos és szükséges

⁴ MONOK ISTVÁN, *A Rákóczi-család könyvtárai 1588-1660* Szeged, 1996. 187.

⁵ U.o. 188.

könyvek megfelelő és igényes helyekre történő adományozásáról és azok elszállításáról. Ilyen esetről szól fiához II. Rákóczi Györgyhöz írt levele.

Ez igen fontos rendelkezése ez amiatt, hogy az egyes gyülekezetekben folyó igehirdetési, istentiszteleti alkalmak szolgálattevői ne maradjanak tájékozatlanok, tudományos eligazítás nélkül. Szolgálataik alkalmával ki ne üresedjen lelkük. Nehogy elmaradtak legyenek a legújabb tanulmányi munkák megismerésében. Fontos és szükséges könyvek kerüljenek a lelképásztori hivatalok birtokába, és ott is maradjanak. Mindenkor álljanak az egyház, illetve papjai rendelkezésére, ügyelve arra, hogyha a lelkészek személyében változás állna be, a könyvek továbbra is ott maradjanak. I. Rákóczi Györgynek ezt a intézkedését tekinthetjük úgy, hogy ezzel már a XVII. században megalapozta a Református Egyházak Parókiális Könyvtárát.

Az „alapító oklevelet” drága örökségként hagyta ránk. Kelt Désen 1642. június 29-én így: „Fejérvárról Koncz András oda fog három láda könyvet küldeni, kettei leszen püspök uram Postillája, egyikben egyikben 100, száz exemplár, ennek egyik ládáját számon adassad Pécsvárad uram kezében, s mi szónkkal őkegyelmének parancsold meg, osztassa el őkegyelme ajándékokon ezeket Buda, Kecskemét, Kőrös felé való religiokon lévő ecclesiákban, úgy ne az papé, hanem az az falukban vagy városokban levő ecclesiák legyen, ha szintén az papok az szokás szerint változnának is, de az könyvek el ne idegenedjenek azoktól az helyektől, a hova rendeltetnek. Valamennél nevezetesebb faluk városok vannak az hódoltságon, mindenikben küldjön őkegyelme, ha mi azoktól megmarad, ott az partiumban ossza el őkegyelme. Az más két ládát küldd Patakra az praefectus kezében!”⁶

„Püspök uram Postillája” egyébként Geleji Katona István prédikációit és énekgyűjteményt tartalmazó könyv.

Más alkalommal Bibliákat ajándékozott a szűkölködő gyülekezeteknek, mivel a teljes fordítású Károlyi Biblia viszonylag kevés példányszámú megjelenése után, néhány évnek el kellett telni, míg Biblia juthatott azok kezébe, akik vágyakoztak utána, vagy mulhatatlanul szükségük lett volna rá.

Szegény ember szinte meg sem vehette, mert olyan nagy áldozatot kívánt volna részéről. Egy feljegyzés szerint a középkorban egy apátságot, az elveszett Bibliáért két pusztával kellett kárpótolni. Tehát ezek szerint két pusztára volt egy Biblia. Ha a XVII. században nem is fordultak elő ilyen kirívó esetek, mégis ott volt a szegény, sokat szenvedő magyar református egyházban a kettős kívánság, a minél több és minél olcsóbb szentírás után való vágyakozás.⁷

⁶ A két Rákóczi György fejedelem családi levelezése, szerk. Szilágyi Sándor Bp. 1875. 595.

⁷ DR. KOVÁCS ISTVÁN, Míszótfalusi Kis Miklós, in Belmissziói útmutató Bp. 1940, 172.

Károlyi Gáspár Vizsolyi Biblia-kiadása után, Szenczi Molnár Albert két újabb bibliakiadással nyhított a hiányon, mikor 1608-ban ő is a Bibliakiadók sorába lépett, és megjelentette a Károlyi Biblia második kiadását Hanauban, kisebb nyomdai kivitelben „megékesbített” kiadás szerint, és 1612-ben Oppenheimben. A könyv vége kiegészült a francia nótákra rendelt Zsoltárkönyvvel, psalmusokkal, ünnepi énekekkel, és szokott lelki dicséretekkel egybevetve.

A XX. SZÁZADI HELYZETKÉP ÉS MEGOLDÁS

A./A legújabb korhoz érkeve az egyházakat és vezetőit különösen két kísértés fenyegette. Az egyik a liberalizmus, a másik a racionalizmus. Ehhez járult még bizonyos lelki vakság, mely akadályozta és homályosította a szemeket a bajok meglátására és észrevételre, akaratot a kísértések legyőzésére. Ha a XIX. század végén meginduló belmisszió hatására, az Ige elsődleges tekintélye nem került volna ismét az egyházi élet érdeklődésének középpontjába, akkor a látás csak szándék maradt volna. Az egyház igei alapja a Szentírás csak a XIX. század végén kezdett ismét a papság érdeklődésének előterébe kerülni és jó pár évtized telt el, amíg hatása lassan-lassan érvényesült ismét az egyház magatartásában.⁸ Enélkül pedig és az ezekkel kapcsolatos tudományok magas színvonalú tanulmányozása és ismerete nélkül, csak kevésre jutott volna az Isten népe.

A XIX-XX. századforduló meglehetősen kritikus helyzetképet mutatott. Fogyóban volt a reformátusság. Kevés volt gyermekek száma. A templomok üresek, a hívek nem jártak templomba. Az egyházat inkább csak jogi, gazdasági, közigazgatási tényezőnek tekintették. Akik evangélium szerint éltek, Bibliát olvastak, asztali áldást mondtak, otthon imádkoztak – csak kevesen voltak. Az egyházi élet megcsontosodott. A hitetlen egyházat a hitetlenség kormányozta – olvashatjuk egy egyházi helyzetjelentésből.⁹

B./A lelki - szellemi megújulás megvalósításában egy másik tényező is közre játszott, az anyagi lehetőségek szűkössége, sőt olykor hiánya. Meglehetősen nagy mértékű a szegénység az egyházak, a gyülekezetek, a lelkipásztorok életében, szinte legyőzhetetlen akadályként tornyosult a gyülekezetek, illetve annak szolgái elé. Ezeknek sodrába kerülve az egyház csak nehezen birkózott meg a reá terhelődő feladatokkal, s tudott a kísértések fölött úrrá lenni.

A megoldás keresésével több irányban is történtek próbálkozások. Különféle gyógymódokról szóltak az elméletek. A közhangulat és a közszellem megteremtését a lelkészekről és a tanítóktól remélték. Figyelmeztető volt az egyház számára a szektás jellegű megmozdulások. Annál is inkább

⁸ BÍRÓ SÁNDOR, Református egyház a magyarság életében, in A Magyar Református Egyház története, Bp. 1949. 476.

⁹ TÓTH ENDRE, Részletek XX. századi egyháztörténetünkől, Debrecen, 1954. Kézirat, 18,19. Továbbiakban : Tóth XX.

mivel a teológiai irodalomban szinte a 70-es évekig a racionalizmuson élőködtek a lelkészek, s a professzorok is.

Az első nagyobb teológiai megmozdulás a Protestáns Egylet megalakulása volt. Ez az Egylet ki akarata békíteni a vallást és a kultúrát. Fellépett a szétválasztó oknak tartott dogmakényszer ellen. Nem ismert a konfessziók közt különbséget. Végül is a mozgalom csupán a küzdő felek ügye maradt.¹⁰

A megújulás keresésében tovább lépve ekkorra már a protestáns egyházak életétét szívükön viselők nagyszámú felelősei és kiváló személyiségei a kritikus helyzet megoldásának kivitelezésén fáradoztak. Ezek között említjük Balogh Ferencet, Révész Imrét és Szabó Aladárt. Jelentős szerepet vívott ki magának a Sárospataki Kollégium egyik tanára, illetve igazgatója Radácsi György. Az általa szerkesztés alatt álló Sárospataki Lapokban rámutatott a bajok okára és megfogalmazta a megújulás útját. Helyzetértékelésében megállapította, hogy nagy a lelki szomjúság, de nincs lehetőség annak csillapítására. Akadálya az egyházban a megcsontosodott lelki magatartás. Nagy az egyházi irodalomban és a tudományban való elmáradottság. A továbbképzésben hiányosságok tapasztalhatók. Lelkészerterkezeteken nem foglalkoznak a megoldás lehetőségeivel. Nagy szükség volna a bibliáismeret és szeretet fokozására.¹¹

Radácsi György a Protestáns Irodalmi Társaság mellett tört lándzsát, amelyet szükségesnek tartott arra, hogy a parochiális könyvtárak megvalósulhassanak, s a református egyház egyetemében létrejöhessen a megújulás. Elismerését fejezte ki, hogy a konvent elvállalta annak „kereszt-apaságát”. Szükségességét így indokolta: „Urainknak egy része, papjainknak legnagyobb része szegény, s ha érzi is a lelki szomjúságot, nem képes annak lecsillapítását megváltani, az egyik része pedig – valljuk meg az igazat – nem is akarja.... A konvent pedig vigye ki a maga bölcseségével és tekintélyével, hogy alakíttassanak egyházi költséggel PAROCHIÁLIS KÖNYVTÁRAK, s ezzel legalább az ev. ref. egyház körében az Irodalmi Társaságért, de a papság szellemi színvonalának emeléséért s a protestáns öntudat élesztéséért is megtette a legjobbat, a legcélosabbat.”¹²

A megújulást szívén viselő Magyar Protestáns Irodalmi Társaság címen a hazai református és ágostai hitvallású egyházaknak számos tagja 1888-ban egyesült oly célból, hogy elsősorban a protestáns egyháztörténelemnek művelését, továbbá az erkölcsi és vallásos olvasmányok terjesztését, egyházközségi könyvtárak létrejöttét elmozdítsa. 1863-ban alapszabálytervezet is napvilágot látott Révész Imre kidolgozásában. Az abszolutisztikus kormány ellenkezése miatt akkor eredménytelen maradt a mozgalom, de működése 1889-ben megindult, és attól kezdve működött. Tevé-

¹⁰ TÓTH XX.53.

¹¹ RADÁCSI GYÖRGY, Emlékjelek bizonyságok, Sárospatak 1906.I.392.

¹² U.o. II.245

kenysége arra irányult, hogy a nép között az erkölcsi és vallásos olvasmányok terjesztését és az egyházközségi könyvtárak létrejöttét előmozdítsa. Ehhez járult a belmissziói munka különféle próbálkozásokkal. Kitartó, töretlen akarással és hűséggel felkavarta a magyar református egyházi élet mocsaras és ingoványos talaját, hogy munkája nyomán új élet támadhasson. Az alvókat felrázta és felébresztette, a termésre alkalmas földterületet felszántotta és magot hintett bele.¹³

A Parochiális Könyvtárak létesítése ugyan nem oldhatja meg egycsapásra több emberöltő elmaradottságának a problémáját, de előbbre visz az égető szükség enyhítésében. Nem mondható ki általánosan, hogy egyes parókiákon a könyvtárat majd imitt-amott nem lepi be a por, de az a tudat, hogy minden protestáns lelkész kezében meg vannak a segédeszközök, melyek felhasználásával megerősödhet a maga hivatalában és hasznossá válhat az egész egyház egyetemének, többet ér annál, mint amennyi annak anyagi befektetése.

A Protestáns Irodalmi Társaság javasolta, hogy mondják ki az illetékes hatóságok, és legyen gondjuk annak kivitelezésére, hogy minden egyházi könyvtár nemzedékről-nemzedékre szálljon. Mintha csak I. Rákóczi György rendelkezése köszönne vissza évszázadok messzeségéből:” ne az papé...hanem az ecclesiáé” legyen. Mindez annak érdekében, hogy a szegénység ne legyen többé mentsége az elmaradottságnak, s a papi műveltség mindenkitől megkövetelhető legyen.¹⁴

XX. SZÁZADI MEGOLDÁS

A XX. század első évtizedében a Református Egyház legfőbb testületének határozata nyomán, létrejött a Parochiális Könyvtárbizottság intézménye, és megjelent annak első kiadványa a Warga Lajos sárospataki teológiai professzor által írt három kötetes mű: *Keresztyén Egyháztörténelem* címmel.

A szerző hat év alatt írta meg az első két kötetet 1000 lapnyi terjedelemben.¹⁵ A harmadik kötetből, a XIX. század egyháztörténelme 20 ívnyi anyagban került közkézre.¹⁶ A többi a tanártárs-, utód (Zoványi Jenő) egészítette ki és fejezte be, ”Kegyeletes kötelességet teljesít”-ve.¹⁷

A Parochiális Könyvtár megteremtésével, és a lehetőség megnyíltával, megmozdulhattak az elszánt és arra alkalmas akaratok, természetesen elsősorban az anyag feltárására, majd pedig a kezekben a tollak a kéziratok megírására. Kéziratok nem születhettek máról-holnapra. Voltak kész anyagok, de az újak először szorgalmas kutatást és tanulmányozást igényeltek.

¹³ TÓTH XX.55.

¹⁴ RADÁCSI i.m. II.257.

¹⁵ RADÁCSI i.m. I.238.

¹⁶ U.o.242.

¹⁷ WARGA LAJOS, *Keresztyén egyháztörténelem*. Sárospatak 1905. január I. III.k. VII.o.

nyeltek, majd ezt követte a kivitelezés. Ezek miatt a sorozat kezdetben csak lassan indult a cél felé. Sok szép terv, kíváncsi és javaslat, sőt még határozat is csak mérsékelt módon haladt a megvalósulás felé.

A sorozatkibocsátás első éveit, az éppen aktuálissá vált Kálvin-jubileum, születésének 400. évfordulója határozta meg. Évfordulója vált elkötelező kiadási feladattá. Kálvin Institutiojának új fordítása és egyéb, a nagy reformátorral kapcsolatos kiadványok foglalták el a terv legnagyobb részét. A Parochiális Könyvtárbizottság elhatározta, hogy a Kálvin-kutatás felkarolását továbbra is napirenden tartja. Ebből az alkalomból került kiadásra a sorozat IV. kötete Pruzsinszky Pál, Kálvin János c. műve. A szerző Szász Károly emlékét is tisztelte vele, aki a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak 1889-től 1896-ig elnöke volt, azután pedig választmányi tagja.

A Könyvtár V. kötete Kálvin Institutio c. műve volt, melyet új magyar fordításban Rábold Gusztáv és Czeglédy Sándor készített. Pápán került kiadásra 1909-ben.

A VI. könyv szintén Kálvin Jánossal kapcsolatban jelent meg. Ennek revíziós munkáját Antal Géza és Borsos István pápai tanárok végezték.

Eddig nem volt ismert magyar nyelvű munka, mely az Újszövetség bevezetését foglalta volna össze. VII. kötetként jelent meg a Parochiális Könyvtár kötetei közt, Erdős József által írt Újszövetségi bevezetés. 1911-ben kerülhetett a lelképásztorok kezébe. Célja, hogy az újszövetségi kritika főbb kérdéseiről tájékoztassa az azt tanulmányozókat. Debrecenben került kiadásra.

Pruzsinszky Pál tanár – aki lelkes Kálvin-kutatóvá vált- ismét jelentkezett Kálvinról szóló munkájával 1912-ben Pápán. Ez a mű Kálvin János életrajza. A sorozat VIII. kötete.

Ugyanebben az évben és ugyanott jelenik meg Czeglédy Sándor, Kálvin János kisebb művei c. a IX. kötet. Ez a gyermekek tanítására készült, amelyet káténak, vagy institutionak neveztek. Az ördög olyan dolgokkal kísért, amelyek majmolások, olyan mozdulatok, amelyek nevetségesek. Ez az írás az a gyakorlat, amit régen követtek, s amelyektől soha el nem tértek. Nem volna-e szükség véleményt formálni napjaink „kabalafigurákkal” telített világunkban?!

A X. kötetben Dr. Horváth József munkája került az olvasók kezébe Bölcsészettörténet. Az ókori filozófia történetét tartalmazza Thalestől. Kiadási helye Pápa, 1914-ben.

Ravasz László, Homiletika c. könyve a XI. kötet. Kolozsvárott jelent meg 1915-ben. Lektorai: Csizmadia Lajos és Novák Lajos. A tanulmányon három és fél évig dolgozott a szerző. Nagy értéke, hogy az igehirdetést szigorúan a gyülekezeti istentisztelet zárt egységébe és sajátos világába tagolja be, s ezzel a meghatározással kizárja az igehirdetésből mindazt, ami azon a körön kívül esik... Az igehirdetés eszerint a gyülekezeti kultusz központja és csúcspontja - állapítja meg Makkai Sándor értékelő

tanulmányában.¹⁸ Mai erőtlenségeink ennek az elvnek a figyelmen kívül hagyása miatt alakultak ki. Orvoslásának indoka: semper reformari!

Varga Zsigmond: Az ókori keleti kutatások hatása c. 1915-ben látott napvilágot a XII-XIII. kötet. Ezt követően a belmisszió kiváló dokumentumot kapott Forgács Gyula: A belmisszió és cura pastoralis kézikönyve c. munkájában, amely a XIV. kötetben megjelent műve. Ez „biztos alapot jelentett a további építésre ... sok helyütt töredékességében vagy vázlat-szerűségében is nagy méretű mű...” – értékelte a kiadványt Tóth Endre professzor.¹⁹

Aztán sorban egymás után jelentek meg folyamatosan az értékesebb-nél-értékesebb teológiai művek kiváló tudós professzorok tollából. Olyanok, amelyek a gyülekezeti lelkipásztori munkában jelentős segítséget szolgáltathatnak a lelkipásztorok részére, úgy a lelkigondozás, mint a gyermekmunka területén. Sőt még gyülekezeti éneklés kérdéskörét is átölelte egy igen szakszerű, tárgyyszerű és lélekből táplálkozott kiadvány. A XX. század második negyedében a teológus képzésnek is elengedhetetlen eszközeivé léptek elő ezek a kiváló tanulmányok. Egyes szaktárgyaknál kollokviumi és vizsgaanyagként szerepeltek.

1965-ig a Parochiális Könyvtár gondozásában XXVII. kötet jelent meg igen változatos teológiai tudományok tárgyköréből. A teológiai tudományágak változatos területét ölelték fel a megjelent művek. Sőt olyan értékes segédkönyvek kiadására is vállalkozott, amely régi vágyként élt a szívekben. Ilyen volt pl. a Bibliái Lexikon kiadása 1931-ben. A Parochiális Könyvtár legutolsó kötete, Kálvin János Zsidókhöz írt levelének kommentárja 1965-ben került kiadásra. A második világháború utáni kiadványok a korábbi díszes külső formájukból veszítettek ugyan, de belső tartalmuk színvonala nem csökkent.

A Parochiális Könyvtárbizottság ügyét és terveit szívükön hordozók éppen úgy, mint 365 évvel korábban a „Bibliás Fejedelem”, I. Rákóczi György sem csupán divatból, vagy könyvgyűjtő szenvedélyből ösztönözte és támogatta a hitet építő, tévedéseket kiigazító kiadványok beszerzését és megjelentetését. Maga is kivette részét azok használásából, olvasásából, tanulmányozásából és forgalmazásából. I. Rákóczi György fiának írja 1644. március 26-án kelt levelében: ”Kálvin Institutiojából is magyarul küldj egyet!”

A Magyarországi Református Egyház vezető testületének Parochiális Könyvtárbizottsága az első kötetek megjelenése óta, a mutatkozó szükséglet kielégítését szolgálta. Vállalkozott a felmerülő aktuális teológiai problémák tisztázására, a magas színvonalú lelkészi szolgálat kialakítására és megsegítésére. Arra nézve eligazítást adott. Fokozatosan azután és azóta bebizonyosodott, hogy mind a teológus képzésben, mind a gyakorló

¹⁸ MAKKAI SÁNDOR, Ravasz László ígehirdetői útja, in, És lőn világosság, Emlékkönyv Bp.1941.21.

¹⁹ TÓTH XX. 94.

lelkipásztorok eligazításában, képességeik megőrzésében sőt fejlesztésében, lelki életük és hitük erősítésében, évtizedeken keresztül haszonnal forgatták. Mindezekre nem csupán saját maguk, hanem Krisztus egyháza és a gyülekezet építése kötelezte a lelkipásztori közösséget. Bárcsak napjainkban is így hasznosulnának kötetei! A közelgő Kálvin-évforduló újra, újabb tartalommal gazdagíthatja az eddigieket.

Újabb alkalom arra, hogy a hit mellé újabb tudományos kutatási eredmény kerüljön, „...A ti hitetek mellé ragasszatok ...tudományt...”²⁰

Budapest, 2007.

²⁰ II.Pét.1,5/b

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAI AKADÉMIA 1997-BEN