

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

**Martin Niemöller 75 éves (1)**

DR. NAGY GYULA:

**A forradalom a mai keresztyén gondolkodásban (2)**

DR. KOCSIS ELEMÉR:

**Prófécia és apokaliptika az Újszövetségben (7)**

DR. VÁLYI NAGY ERVIN:

**„Isten a természetben és a történelemben”**

FÜKÖ DEZSŐ:

**A Keresztyén Békekonferencia szófiai ülésének eredményei és tanulságai (20)**

DR. KATHONA GÉZA:

**Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez I. (24)**

BODROG MIKLÓS:

**Hogyan fordítsuk a rásá'-t (28)**

PUNGUR JÓZSEF:

**Az amerikai új „radikális theologia” (30)**

SZIGETI JENŐ:

**Igehírdetésünk és közös nyelvünk kérdése (36)**

VILÁGSZEMLE

D. DR. BUCSAY MIHÁLY:

**A németországi reformáció története új megvilágításban (40)**

DR. WALTER BELTZ:

**Jézus befogadása a zsidóságban (43)**

HAZAI SZEMLE

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

**Drs. theol. Czeglédy István 1910—1966 (45)**

DR. KATHONA GÉZA:

**Szegények Bibliája (48)**

KÉRI GYÖRGY:

**Nemzeti nagylétünk nagy temetője Mohács? (49)**

ZAY LÁSZLÓ:

**Kulturális krónika (51)**

DR. KOCSIS ELEMÉR:

**Holló László 80 éves (54)**

HATVANI ISTVÁN:

**Jazz-mise a Krisztina-téren (57)**

*(Folytatás a túloldalon)*

# THEOLÓGIAI SZEMLE

1967. január—február

Az alapító szerkesztő bizottság:

*Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.*

*A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 23.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.*

*Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya  
Ebfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint. — —*

67.00309/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár I.

(A tartalom folytatása)

## KÖNYV ÉS FOLYÓIRAT SZEMLE

**Preserved Smith: The Social Background of the Reformation**  
(Dr. Kocz Sándor) (57)

**Zamarovsky Vojtech: Kezdetben volt Sumér...** (Láng Péter) (59)

**Féja Géza: Szabadcsapat** (Tamás Bertalan) (60)

**Simone de Beauvoir: A körülmények hatalma** (Szénási Sándor) (61)

**Sánta Ferenc: Az áruló** (Tóth Béla) (63)

**Könyvekről — röviden** (Tamás Bertalan) (64)

## A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

# A szerkesztő megjegyzései

## Tizedik évfolyamunk küszöbén

A Theológiai Szemle mostani számával új folyamának tizedik esztendejébe lép. Talán szerényebbek volnánk, ha szó nélkül tovább mennénk e határkö mellett. Úgy érzem mégis, hogy ugyanakkor háládatlanok volnánk az egyház megtartó Ura iránt is, a lapunkat megalapító egyházak, a hűségesen előfizető gyülekezetek és lelkipásztorok, egyházi és világi intézmények iránt is, ha nem igyekeznénk megszívlelni az évforduló figyelemzetéseit. Komoly öröm és felelősség, hogy a magyarországi protestáns egyházak lelkipásztorainak nagy többsége rendszeresen előfizeti és el is olvassa lapunkat; más országokban szolgáló magyar lelkipásztorok is szép példányszámban járatták; nem protestáns előfizetőink száma is örvendetes. Nem feledkezhetünk el azonban arról az általános tapasztalatról, hogy az időszaki lapok életében úgy tíz évenként elmaradhatatlan a kitűzött célok megújítása, ha nem akarnak elszürkülni, elfáradni, megerőtlenedni. Istennek valóban nagy ajándéka volt, hogy 1958 májusában — amikor még alig ültek el az ellenforradalom egyházi zűrzavarai — a hazai ökumené megindíthatott egy terjedelmes, közös teológiai folyóiratot, — de teljesen nyilvánvaló volt előtűnk, hogy ezt a szép szerszámot nem valami öncélú fényűzésre, hanem egyedül szolgálatra kaptuk. Arra kaptuk, hogy a magyar lelkipásztoroknak tőlünk telhetőleg folyamatos szakszerű teológiai segítséget igyekezzünk juttatni gyülekezeti és társadalmi felada-

taik jobb megértéséhez és végzéséhez. Most, a tizedik év folyamán újra végig kell gondolnunk és tisztábnak, világosabbnak, határozottabbnak kell megfogalmaznunk ezeket a feladatokat.

A körülöttünk és bennünk élő világ rohamosan változott az utolsó évtizedben is. Folyóiratunk megindulása után nyomban „atom-számmal” jelentkeztünk; természettudósok és teológusok nyitogatták általa szemünket a páratlan méretű új esély és új veszély felismerésére. Az emberiség olyan energiaforrás birtokába került, amelynek segítségével úgyszólván minden anyagi problémáján úrrá lehet; ugyanakkor pedig — ha erkölcsileg nem éri utól oly hirtelen tudományos-technikai növekedésének ütemét — el is pusztíthatja a földi életet. Azóta az ember kilépett a világűrbe is; az elmúlt napokban az atomhatalmak aláírták a kozmikus teret atommentes övezetté nyilvánító igen fontos egyezményt, amelyhez a mi hazánk is elsők között csatlakozott; remélünk kell, hogy előbb utóbb sikerül saját kis bolygónkat, a Földet is közmegegyezéssel mentesíteni az atomfegyver fenyegető veszélyétől. A szocialista világrendszer, amelyhez tartozunk, már pusztán létezése által is a világbéke megóvása irányában hat, és ezt a funkcióját egyre öntudatosabbnak és hatályosabbnak teljesíti. (Az olyan megdöbbentő háborús politika, amelyet a mai kínai vezetés folytat, szükségképpen önmagát szigeteli el a szocialista és a nem szocialista békeszerető

## Martin Niemöller 75 éves

Január 14.-én ünnepelte 75.-ik születésnapját Martin Niemöller, a Hessen—Nassau-i uniált tartományi egyház nyugalmazott elnöke, az Egyházak Világtanácsa egyik elnöke, lutheránus lelkipásztor létére a budapesti református teológia és még vagy tíz különböző felekezethez tartozó teológiai fakultás tiszteletbeli doktora. Világszerte ünnepi cikkek jelennek meg a szép jubileumról; a Béke Világtanács, mindkét német állam békeszervezetei, a Keresztyén Békekonferencia, a legkülönbözőbb egyházak köszöntötték; a hozzá legközelebb álló majna-frankfurti „Stimme” ünnepi különszáma amerikai, angol, csehszlovák, dán, észt, japán, lengyel, német, nigériai, olasz, orosz stb. egyházi vezetőemberek, köztük Dr. Bartha Tibor megemlékezését hozta.

Maga Niemöller két kontinentális utazás között, úgyszólván „a repülőgép lépcsőjén” érte meg élete harmadik negyedszázadának fordulóját. Tudjuk, sokáig ő volt az egyetlen egyházi ember, akinek szabad bejárása volt a nyugati és a keleti országokba egyaránt. Volt úgy, éppen a hidegháborús korszak leghidegebb napjaiban, hogy a Feriegyi repülőtérré magyar vízum nélkül érkezett és egy hét múlva ugyancsak vízum nélkül autózott Hegyeshalmon át Bécsbe, a Béke Világtanács ülésére. Születésnapja előtt pár héttel a Délafrikai Unióban járt, ahová mindaddig nem engedte be a fajüldöző kormány; onnan visszatérve nyomban Vietnamba repült helyszíni tanulmányútra. „Amit az amerikaiak Vietnamban csinálnak, az nemcsak büntett, felelőtlen embertelenség, hanem főbenjáró ostobaság is; gyűlöletet és ellenségeskedést szítanak azokban az éhezők, ma még hatalom nélkül szűkölködő népekben, amelyeknek jóságára és barátságára holnap gyermekeink rá lesznek utalva” — írta. Vietnam után hazatérve, futtában fogadta a jubiláris ünneplőket, előkészítette a húsvéti német békemenetet és már csomagolt is, hogy közben még az USA-ban erősítse a békéért nagy erőfeszítéseket tevő egyházi köröket.

Valóban hihetetlennek tűnik az a fizikai teljesítmény is, amit a „nyugdíjas” Niemöller 75 éves korában végez, úgy röpködve egyik országból a másikba, kontinensről kontinensre, hogy az ember ámulva tűnődik: hogyan bírhatja feldolgozni a tömémentelen, izgalmas élményt. Annyi bizonyos, hogy ő aztán igazán komolyan vette: Isten „nékünk adta a békéltetés szolgálatát”, „reánk bízta a békeltesnek ígését”; egy megosztott, félelmes feszültségekkel terhes világban Niemöller szakadatlanul „Krisztusért jár tehát követségben, mintha az Isten kérne miáltalunk . . .” (2Kor 5:18—20).

Első könyvének címlapjáról (Vom U-Boot zur Kanzel, Berlin, 1934) egy öntudatos, jóképű német tengerésztiszt néz szembe az olvasóval; első osztályú vaskeresztjének és csipőre tett, zárt ökleinek komor kifejezését csak a kissé gúnyos mosoly enyhíti az erős áll gyermeteg gödröcskéje fölött. Micsoda utat tett meg az egykori tengeralattjáró-parancsnok; aki három esztendőn át süllyesztette az angol hajókat, a háború elvesztése után pedig megtagadta parancsnokának az engedelmességet —

nem volt hajlandó átadni hajóját a győztes ellenségnek, és inkább elment ifjú feleségével dolgozni egy parasztgazdaságba —, amíg a teológián, a belmisszió, a hitleri koncentrációs táborokon keresztül a békeharcban találta meg keresztyén elhivatásának legsürgetőbb feladatát. A homiletikai szemináriumban belesül első prédikációjába, kénytelen ismételtelen elővenni a kéziratát, hogy valahogyan véget érjen a kínos próbatétel (uo. 185 l.); még aznap telefonon megkéri édesapját, hogy a legközelebbi vasárnap engedje át neki az elberfeldi templom szószékét, mert „mi lehet belőle, ha nem tanulja meg a szabad beszédet?”

A merész kísérlet sikerül, Niemöller lelkipásztorrá lesz és azóta is „szabadon beszél”. Letartóztatása (1937. jan. 7.) előtti utolsó prédikációjában az Acs 5:35—42 alapján elmondja, hogy „tegnapelőtt este is az úrvacsorai istentiszteleten három fiatal Gestapo-ember figyelte a prédikációt és a gyülekezetet, olyanok, akik bizonyára maguk is át estek a keresztségen, a konfirmáción és most az a feladatuk, hogy szaporítsák a letartóztatások által megüresített szószékek számát” (*Dennoch getrost*, Martin Niemöller utolsó 28 igehirdetése elfogatása előtt, Berlin—Dahlemben 1936/7-ben, Zollikon, Zürich 1939, 182. l.). Niemöller már 1933-ban kijelentette, hogy az evangéliumi egyháznak az árjatorvényben támadást kell látnia a saját létalapja ellen és ezért megszervezte a Pfarrernotbund-ot, amelyből a Hitvalló Egyház kinőtt. 1934. jan. 25.-én a mozgalom több más vezetőjével együtt Hitlerhez hivatják, a „Führer” hisztérikusan követeli: hagyják csak rá a felelősséget a német népért és államért. Niemöller nyugodtan kijelenti: Isten minden keresztyén embert felelősségre hívott el népéért és hazájáért, és ezt semmiféle instanciára nem háríthatja át. — A különleges bíróság felmentő ítélete ellenére „Hitler személyes foglyaként” szenvedti át a sachsenhauseni és dachau koncentrációs tábor; a felszabadulás előtt valóban csoda menti meg a kiadott kivégzési parancs végrehajtásától.

A háború után Niemöller vezetésével indult meg az a bűnbánati mozgalom Németországban, amely az 1945. okt. 19.-i bűnvalló nyilatkozathoz vezette el a Német Evangéliumi Egyház tanácsát. Niemöller mint egyházelnök és az egyház Külügyi Hivatalának elnöke következetesen azért küzdött, hogy ennek a nyilatkozatnak a szelleme érvényesüljön a német egyház életében. Ezért szakadatlan, éles támadások érték azok oldaláról, akik az újrafegyverkezés, az atomfegyver, az antikommunizmus, a reváns-szellem mellé akarták lekötni a németországi keresztyénséget. Több mint húsz éve már, hogy Niemöller áll az élen annak a jelentős tábornak, amely elutasítja „a keresztyén front” ideológiáját és a két Németország megbékítését, a világbéke oltalmazását vallja a német egyházak elsőrendű közös feladatának.

Hogy mi volt Niemöller egyedülálló lelkipásztori pályafutásának igazi motívuma, azt 33 évvel ezelőtt megjelent első könyvében így mondja el: „A lelkészi hivatáshoz tulajdonképpen nem teológiai érdeklődés indított és hajtott; a teológiai tudo-

mányhoz, amely problémákat akar megoldani igazában nem volt hajlam bennem. De arra, hogy Krisztus üzenetének hallgatása, a Krisztusban mint Ūrban és Megváltóban való hit új, szabad, erős embereket hoz létre, láttam példákat az életemben. Ezt örökségül hoztam magammal a szülői házból, és élettemnek ide és oda, le és fel vivő útjain megtartottam. Meggyőződésem volt, hogy népemnek ezzel szolgálhatok becsületes és tiszta szívvel; és ezzel talán többet és jobban segíthetek népem vígasztalan helyzetében, mint ha csendesen visszavonulnék egy gazdaságba, ahogyan elképzeltem . . ." (im. 163 l).

Azóta három és fél évtized telt el és Niemöller prédikációinak, előadásainak, cikkeinek gyűjteményei egyre szaporodnak. Őkumenikus körökben egy anekdóta járja, mely szerint Barth Károly egyszer ezt mondta volna Niemöllernek: „Martin, csodálkozom, hogy bár te kevés rendszeres teológiát folytatsz, majdnem mindig eltalálsz az igazságot”. Mire Niemöller ezt felelte volna: „Károly, én is csodálkozom, hogy bár rengeteg rendszeres teológiát folytatsz, te is majdnem mindig eltalálsz az igaz-

ságot”, a „Stimme” számára Niemöller 75-ik születésnapjára írt levelében Barth Károly most így ír: „Megtanultam Benned Jézus Krisztus szavahihető tanúját látni és szeretni, aki prófétaival szóval és prófétaival cselekedettel messze előre merted figyelmeztetni az embereket arra, amit Istenért és nemde az emberért is világosan tudni és bátran elvégezni tartoznak”. A nagy teológusnak ez a vallomása annál értékesebb, mert a levél elején megvallja, hogy a hitleri egyházi harc idején Niemöller „némi gyanakvással vette tudomásul” és elmondja, hogyan tanulta őt igazán megbecsülni a háború után a keresztyénség felelősségre ébresztéséért végzett nagy küzdelemben.

A magyarországi evangéliumi keresztyének szívből örülnek, hogy Niemöller is — akárcsak Barthot — hivatalos tanítói sorában tisztelhetik. Isten áldását kéri további szolgálataira és hálát adnak azért, hogy friss testi és szellemi erőben folytathatja ma is jó futását közös célunk felé.

(KI)

## A forradalom a mai keresztyén gondolkodásban

— Szociáletikai gondolkodásunk a forradalom etikai kérdéseiről és a szófiai teológiai dokumentum —

### I. A FORRADALOM KÉRDÉSE A HAGYOMÁNYOS KERESZTYÉN GONDOLKO- DÁSBAN

Mi az oka annak a *különös jelenségnek*, hogy a teológia csaknem másfél évezreden keresztül majdnem általánosan elfogadta a keresztyének fegyveres részvételét az „igazságos háborúban” (*bellum iustum*), de ugyanezt a jóváhagyást majdnem ilyen egyértelműen megtagadta a keresztyén részvételtől az „igazságos forradalomban” (*iusta revolutio*)? Az előző esetben etikailag igazolhatónak vallotta végső fokon még a fegyverfogást is, erkölcsileg kifogástalan szociális célokért. A második esetben azonban nagy általánosságban a legújabb időkig megtagadta ugyanezt az elismerést azoktól, akik nem a külső ellenség ellen, hanem sokszor életüket kockáztatva egy igazságtalan gazdasági, társadalmi vagy politikai rend ellen szálltak síkra, népük és az emberiség jobb és igazságosabb életrendjéért.

#### A Római levél a háttér?

Ennek a sajátságos különbségtevésnek a *gyökereit* kutatva, egyfelől talán arra gondolhatnánk, hogy Pál apostolnak a Rm 13-ban közölt tanítása adja meg itt a végső, bibliai magyarázatot. „Azért aki ellene támad a hatalomnak, Isten rendelésének támad ellene; akik pedig ez ellen támadnak, önmaguknak szereznek ítéletet” (13,2). Ezt a híres és sokat idézett szakaszt azonban csak a teljes összefüggésében szabad értelmeznünk. Először is: ott nem a gazdasági, társadalmi vagy politikai rend egészéről, nem is a keresztyének ehhez való viszonyáról, hanem a keresztyén embernek a konkrét világi felsőbbséghez való viszonyulásáról van szó, abban a „végső időben”, amelyet Pál apostol korának keresztyénsége Krisztus közvetlen közeli viszályjövetele fényében látott. Másfelől ezt az engedelmességet az apostoli ige az iránt a hatalom iránt követeli, amelyről elmondhatja, hogy „Isten szol-

gája ő a te javadra . . . mert Isten szolgálja, hogy az ő haragjával sújtsa azt, aki a gonoszt cselekszi” (13,4).

Igy nézve azonnal kérdéssé válik, hogy a keresztyénség tradicionális forradalom-ellenessége valóban joggal hivatkozhatik-e Pál apostolra, közelebbről a Római levélnek erre az ismert szakaszára.

#### Luther forradalomellenessége a magyarázat?

Luther és a lutheri teológusok közismert forradalomellenességének a háttérében igen nagy részben az a meggyőződés áll, hogy ezt a világot át meg átjárja a bűn nyomasztó hatalma; ezért a rossz felsőbbség megdöntése és új felsőbbség teremtése sem hozhat lényeges javulást a világban, amíg az ember a régi, bűnös és önző ember marad. Ez a nézet is egyik oka volt Luther sajnálatos állásfoglalásának a paraszt-forradalom kérdésében.

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a bűn ténye, az emberi életnek és a társadalom életének a bűn hatalmától való mélyleges áthatottsága sem ad soha okot a keresztyének etikai passzivitására, sem egyéni, sem közösségi életviszonylatokban! A lutheri keresztyénséget nem egyszer megkísérettette az etikai passzivitás veszélye. Mégis teljesen hamis dolog lenne ezt összefüggésbe hozni Luther és a reformáció teológiájának a lényegével. Hiszen éppen a witembergi reformátor tudott a leghatározottabban szólni a hitről mint „valami eleven, hatalmas és tevékeny dologról”, amely állandóan a jó cselekvésével van elfoglalva; szociáletikai vonatkozású irataiban (a tanácsurakhoz, a német nemzet keresztyén nemességéhez, az uzsora ellen stb.) és prédikációiban maga is példát ad a közügyekben való aktív, felelős, hitből fakadó részvételre!

Azt sem hagyhatjuk ma figyelmen kívül, hogy a történeti helyzet gyökeres megváltozása miatt a reformáció szociál-etikai állásfoglalásait itt éppen olyan lehetetlen egyszerűen, változatlanul átvenni



a XX. századba, mint ahogyan nem alkalmazhatjuk a nukleáris háborúra ma Luther, Kálvin és a reformációi hitvallások nézeteit a háborúról.

### *A tradicionális álláspont társadalmi gyökerei*

Az említett teológiai háttér mellett azonban — és erre ma egyre élesebben, egyre hangosabban mutatnak rá korunk éber lelkiismeretű keresztyén szociálétikusai — a fenti sajtósági különbségtevésnek sokkal inkább mély, vallásos színezetű *társadalmi gyökerei* vannak. A túlnyomóan negatív magatartás a forradalom kérdésében a keresztyéneknél — mutat rá *H. D. Wendland*, korunk egyik legismeretesebb protestáns szociálétikusa — a legújabb időkig „*egy konzervatív, sőt (a XIX. és XX. században) sokszor restauratív keresztyén gondolkodás hatalmas, uralkodó tradícióján alapszik*. Ez az öröklött politikai és társadalmi rendet, különösen a fejedelmek és királyok hivatalát, szentnek és érintetlennek tekinti, mivel Isten adta és rendelte azokat. Pál apostol mondatait a politikai hatalmasságokról, illetve a korabeli római impérium hatóságairól mint Isten „rendeléséről” (*diatagé*) kifejezetten ebben a konzervatív értelemben magyarázzák. A klérus és a nemesség kiváltságos rétegei is úgy számítanak, mint akiket Isten emelt ebbe a helyzetbe; a társadalom hierarchikus felépítése meg van szentelve, és mindenkinek Istentől adott szociális helyzetében kell megmaradnia, fent vagy lent. Dinamizmus, változékonyság, szociális felemelkedés — általában véve és kivételektől eltekintve — lehetetlen”.<sup>1</sup> Ennek a begyökeresedett társadalmi tradíciónak az erejével magyarázza *Vitalij Borovoj* főlelkész a keresztyén szociálétika és a keresztyének hosszú időn át tartó mozdulatlanságát a forradalom kérdésében. „A sajtósági dolog az, hogy keresztyének, mihelyt a társadalmi megújulásról kezdünk beszélni, elkezdnek kibúvót keresni, viszárgatnak a felelősségtől és küzdelemtől, és időnként még a szociális bünt is nyíltan védelmezik, egyszerűen csak azért, mivel az a fajta bűnös állapot, amely évszázadok, sőt évezredek során keresztül fennáll, a tradíció vonzóerejét öltötte magára... A *szisztematikus teológia és a történeti egyházak soha nem álltak a forradalom oldalán azon egyszerű oknál fogva, mivel a valóság kozmocentrikus látásának és a társadalmi rend sztatikus szemléletének a foglyai voltak*; ezt a rendet pedig a földön minden időre felállított rendként értették”.<sup>2</sup>

### *A tradíció másik, elfelejtett ága*

Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy bármennyire elterjedt volt is, nemcsak ez a forradalom-ellenes, konzervatív álláspont érvényesült a keresztyén gondolkodásban. A szófiai teológiai dokumentum is rámutat ezzel ellentétes irányzatokra a keresztyénségben; mégpedig egyrészt a középkor-végi, ún. *előreformatori gondolkodásban* (*Wiclif, Husz*), másfelől az *ellenállás jogának és kötelezettségének tanításában*, amely szembefordulást hirdet az igazságtalan uralommal.<sup>3</sup> A reformáció korának *paraszt-forradalmárai* egyenesen Isten ígéjéből, Isten teremtett gyermekeinek egyenlőségéből, vezették le szociális követeléseiket a szabadságra és igazságosságra vonatkozóan. Az újkori *puritán forradalmi gondolkodás* ugyancsak Isten országa részeseinek az egyenlőségére és szabadságára hivatkozott, és a tradicionális-hierarchikus renddel

szemben itt kereste a szabadabb, demokratikusabb közrendért vívott küzdelem igazolását.

### *A változás nyilvánvaló jelei*

Korunk, a XX. század világa, három irányban is forradalmi átalakulások izzásában él. A *társadalmi forradalom* a szegény és évszázadokig elnyomott, az élet „napos oldaláról” kiszorított társadalmi osztályok harca a gazdasági-politikai hatalom kiváltságosai ellen. A forradalmi átalakulás másik, döntő iránya korunkban, mely szorosan összefügg a társadalmi forradalommal, a fejlődésben elmaradt *színes népek nemzeti forradalma* függetlenségükért, szociális fejlődésükért. Végül a világ számos részében, elsősorban Dél-Afrikában és az Egyesült Államokban, a szegénységben és megalázottságban élő *fajok forradalmi küzdelmének* vagyunk a szemtanúi. Ezek a forradalmak — békés, erőszakmentes vagy fegyveres formában — a meglevő igazságtalan rend megdöntésére irányulnak, és ma keresztyének milliói kerülnek bennük naponként az aktív részvétel, a tétlen visszahúzódság vagy a velük szembefordulás etikai választótája elé. Mögöttük pedig ott húzódik meg a modern *tudományos-technikai forradalom* ténye, amely soha nem látott mértékben és mélységben formálja át társadalmunkat és személyes életünket.

Nem kerülhetjük el többé, hogy a forradalom problémáját — mint sok teológiai etika tette eddig — egyszerűen kihagyjuk égető kérdéseink sorából. Ez a probléma ma már túlságosan erősen dörömböl az ajtón ahhoz, hogy a keresztyén etika szó nélkül elmeheessen mellette. De ezt azok miatt a keresztyén milliók miatt sem teheti, akik — mint utaltunk rá — naponként kerülnek oda a szociális igazságosságért, a faji egyenjogúságért és az antikolonializmus vonalán folytatott küzdelemben való részvétel vagy félreállítás egzisztenciális erkölcsi döntései elé!

A legutóbbi években a *változás nyilvánvaló jelei* mutatkoznak a teológiai szociálétikának ezen az oly hosszú időn keresztül csendes, elmellőzött területén. A Prágából elindult *Keresztyén Békemozgalom* teológusai az utóbbi évek során a béke átfogó, nagy kérdésével összefüggésben egyre fokozódó figyelemmel fordultak a társadalmi igazságosságnak, mint a béke egyik legfontosabb mai követelményének a problémája felé. Az *ökuménikus mozgalomban* pedig a színes keresztyén egyházak kiküldöttei, teológusai helyezték ezt a kérdést egyre élesebb és sürgetőbb formában a történeti egyházak asztalára. Nem túlzás azt mondani, hogy az 1966-os *esztendő* a keresztyénség területén ebben a kérdésben döntő áttörést hozott. A forradalom kérdése volt az elmúlt nyári „*Egyház és társadalom*” szociálétikai világkonferencia egyik legtöbbet vitatott, legizgalmasabb témája. Az elmúlt őszen pedig a *Keresztyén Békekonferencia szófiai ülése* állította a forradalom teológiai problémáját a Tanácsadó Bizottság ülésén a teológiai bizottsági munka középpontjába, és nagy feltűnést keltett nyilatkozatot fogadott el egyhangúlag a forradalom kérdéséről.

A következőkben először arról a „teológiai föld-rengésről” számolunk be röviden, mely alapjaiban rázta meg a tradicionális keresztyén gondolkodást ezen a területen. Utána pedig arról szeretnék beszélni, milyen indításokat adhat és milyen teológiai feladatokat jelent számunkra a továbbiakban mindaz, amit elsősorban a szófiai teológiai dokumentumban olvashatunk.

## II. A KÖZELMŰLT TEOLÓGIAI ÁLLÁSFOGLALÁSAI

### *A budapesti nyilatkozat*

Ahol a keresztyén lelkiismeret éberré lesz a világban jelentkező szociális igazságtalanság, gyarmati vagy félgymati elnyomás és faji diszkrimináció iránt, ott a forradalom etikai problémája is kikerülhetetlenné válik. Ez igazolódott a KBK 1965 októberében Budapesten tartott tanácsadó-bizottsági ülésén. Az itt elfogadott határozat jelentős előkészítője volt mind a genfi vitának, mind a szófiai teológiai állásfoglalásnak.

Utal ez a határozat azokra az elnyomott népekre, társadalmi osztályokra és fajokra, melyek ma Afrikában, Ázsiában és az amerikai kontinensen küzdenek függetlenségükért, jövőjükért. „Ezekben az államokban forradalmi folyamat megy végbe, melyben azért küzdenek és harcolnak, hogy megszűnjék a társadalmi igazságtalanság, a faji megkülönböztetés, az éhség, valamint a szabadság hiánya. Mi, keresztyének, bűnrészeseknek tudjuk magunkat az olyan viszonyok fenntartásában, amelyek forradalmi robbanásokhoz vezetnek. Nagy mértékben helyeseltük és igazoltuk a fennálló, igazságtalan állapotokat. Most segítenünk kell és segíteni akarunk abban, hogy az elnyomottak jogaikhoz jussanak. Az emberiség valódi haladásához vezető fejlődés részeként ismerjük el azokat a forradalmi mozgalmakat, amelyek a magasabbrendű humanitást és minden emberi jog érvényesítését eredményezik. Felszólítunk minden érdekeltet, hogy segítse elő és tegye lehetővé az igazság vérontás nélküli érvényesülését.”<sup>4</sup>

### *A genfi szociáletikai világtalálkozó*

Az Élet és Munka Mozgalma (*Life and Work*) egykori ökumenikus ágazatának értékes hagyományait folytatva (stockholmi világtalálkozó 1925-ben és oxfordi teológiai konferencia 1937-ben) hívta össze az Egyházak Világtanácsa 1966 júliusában Genfben az „Egyház és társadalom” szociáletikai világtalálkozót.

Jellemző tény, hogy szinte nem volt a jelenlevők közt olyan, aki nyíltan állást mert volna foglalni a társadalmi és nemzetközi igazságtalanságért küzdők forradalmi mozgalmának jogosultsága ellen a mai világban. Ez a kérdés az egyik súlypontja volt a kététeves tanácskozásoknak. A legnagyobb feltűnést H. D. Wendland, V. Borovoj, R. Shaull és a nigériai 'Bola Ige állásfoglalásai keltették.

„Egyház és forradalom” címmel tartott előadásában H. D. Wendland kifejtette, hogy a mai ökumenikus gondolkodásban két ellentétes keresztyén felfogás küzd egymással: a konzervatív és a forradalom melletti álláspont. Miután élesen szembeállította egymással a két nézetet és megállapította, hogy a keresztyénség forradalom-ellenes magatartása milyen súlyos károkat okozott a múltban az egyház ügyének magának is, élesen szembefordul minden „aggodalmaskodó-bizonytalan magatartással”. Követeli a ma végbemenő forradalmi világtalálkozás átfogó, kritikai-pozitív megértését, a „forradalom teológiai teóriáját” és a keresztyéneknek a világgal szolidáris, aktív cselekvését a társadalom újjárendezésében. Úgy látja, hogy a keresztyén élet az evangéliumból egyenesen következően „forradalmi magatartás”: állandóan felveszi a küzdelmet a világban minden emberi nyomorúság, igazságtalanság és elnyomás ellen. A keresztyének fel-

adata, hogy részt vegyenek a világi rend humanizálásában, „és a legkisebb reális lépés is, amely eközben elérhető, fontosabb, mint a legtökéletesebb keresztyén utópia; mert konkrét segítséget nyújt meghatározott embereknek vagy társadalmi csoportoknak”.<sup>5</sup> Wendland előadása azonban nem tud kielégítő választ adni a keresztyének részvételének fontos problémájára a világi forradalmi megmozdulásokban; csak a „jellegzetesen keresztyén forradalmi magatartást” vizsgálja, amely mindenképpen elkerülni kívánja a fegyveres hatalommal kikényszerített forradalmi változást, s ehelyett a társadalmi igazságtalanságok okainak „profilaktikus eltávolítására” törekszik. De mi történik akkor, ha ez nem sikerül? Erre a lényeges kérdésre nem találunk kielégítő és világos választ az egyébként rendkívül eszméletű és új hangot megütő előadásban.

Vitalij Borovoj főlelkésznek, aki az orosz ortodox egyház képviselőjében jelentős feladatot véggez a genfi ökumenikus központban, nagy figyelmet keltett előadása magyarul is hozzáférhető. Ezért itt részletesebben nem ismertetjük, hanem gondos áttanulmányozását ajánljuk. Külön ki kell emelnünk, amit az orosz ortodox egyház tapasztalatairól mond el korunk és az emberiség legnagyobb szociális forradalmában.<sup>6</sup>

Richard Shaull álláspontja szerint a világ ma a forradalmi átalakulás korszakában él és abban is marad; az egyháznak tehát a forradalmi tevékenység centrumában a helye. Amikor azonban Shaull azt hirdeti, hogy az igazi egyház nemcsak követi a forradalmi átalakulást, nem is csupán lépést tart vele, hanem „előtte jár annak”, akkor ezzel valójában már az „ultra-forradalmiság” kísértésébe esik, a világi forradalmak irányítójává és riválisává akar lenni a mai világban.

'Bola Ige nigériai néger ügyvéd adott a legélesebben hangot Genfben a színes népek forradalmi elszántságának. A mi alapvető kívánságunk — mondta — a jogos részesedés a világ anyagi és szellemi javaiban. Mivel azonban a hatalom birtokosai sohasem adják azt át önként — és itt igen éles szavakkal ostromozta „egykori gyarmati uraik” magatartását, mai neokolonialista törekvéseit — azért nem marad más megoldás, mint a forradalom útja. Előadása befejező részében idézte egy keresztyén ifjúsági vezető mondatát, amelyet ez egy Latin-Amerikáról szóló cikkében használt: „Ami ezen a kontinensen nem nagyon távoli jövőben történni fog, az a Forradalom, nagybetűvel, amely nem hasonlítható össze a múlt kis forradalmaival vagy katonai puccsaival ott, — olyan forradalom, amely a szociális, politikai és gazdasági struktúra megszeméno változásait jelenti azzal a céllal, hogy a kiserbernek is lehetővé tegye a részesedést a nemzeti jólétben és a részvételt a nemzet életében.”<sup>8</sup> A genfi világtalálkozó nyilvánvalóvá tette: aki ma komolyan akar foglalkozni világunk jövőjének kérdésével és komolyan veszi a keresztyének szociáletikai felelősségét a modern világban, az semmiképpen sem kerülheti el, hogy teológiailag is döntésre ne jusson a forradalmi átalakulás kérdésében. Genf azonban még nem tudott egyértelmű és határozott szót kimondani ebben a kérdésben; inkább csak felvetette és a keresztyén teológiai gondolkodás elé állította azt.

### *A szófiai teológiai bizottsági dokumentum*

Természetesen a szófiai állásfoglalás sem született meg simán és küzdelem nélkül. A kétnapos,

északába nyúló bizottsági tárgyalás — amelyen D. Dr. Pákozdy László Mártonnal vettünk részt magyar részről — izgalmas vitákat és nem egyszer az eltérő nézetek heves összecsapásait hozta magával. A létrejött határozat is a felerészben keleti, felerészben nyugati teológusokból álló bizottság különféle irányzatokat képviselő tagjainak gondos, közös szerkesztő munkájából született. Annál nagyobb a súlya annak, hogy ez a „szófiai dokumentum” tartalmilag értékes, kiegyensúlyozott és sokoldalú elemzését adja a kérdésnek, és a benne foglaltakat a világ minden részéből jött keresztyének egyhangúlag tették a magukévá.

Miben látjuk a szófiai teológiai bizottsági jelentés legfontosabb megállapításait? Először is abban, hogy nem marad meg a *forradalom* szónak valamilyen bizonytalan, elmosódó jelentése vonalán (változás, gyors és radikális átalakulás — de milyen irányban?). Nem minden hirtelen, gyökeres változás érdemli meg ezt a nevet. „Míg a forradalom a társadalom humanizálását akarja elérni, addig az ellenforradalom egy régi, igazságtalan társadalmi rendet akar helyreállítani”. Az „igazságos forradalom” négy ismertetőjeleként a szófiai jelentés a következő négy, fontos követelményt állítja fel: 1. a forradalmat a nép hatalmának kell hordoznia (democratica potestas), 2. igazságos ügyet kell képviselnie (*causa iusta*), 3. igazságos módon kell cselekednie (*iure in revolutione agere*): és végül 4. célja a béke, a társadalom igazságos rendje (*ordo iustus societatis*) legyen.

A második, döntő résznek azt a szakaszt tartjuk, amely a *forradalmi erő alkalmazásának a kérdésével*<sup>9</sup> foglalkozik. A szófiai irat itt sokkal reálisabban lát, mint egyes genfi megnyilatkozások. Rámutat ugyanis arra, hogy „a forradalom szükség-szerűen magában foglalja az erő alkalmazását, mivel a fennálló társadalmi viszonyok olyan hatalmi struktúrákat képviselnek, amelyek a maguk részéről a *status quo* fenntartásához erőhatalmat alkalmaznak a legkülönbözőbb formákban”. Az erőhatalom alkalmazása és a fegyverfogás azonban a forradalomban csak a legvégső eszköz (*ultima ratio*) lehet, amikor a legális cselekvés minden lehetősége kimerült már; s itt is olyan helyzetnek kell előállnia, amikor a *status quo* megmaradása a társadalomnak súlyosabb károkat okoz, mint amit egy erővel kikényszerített átalakulástól várni lehet. Gondoljunk itt például arra, hogy a brazil katonai diktatúrában ma olyan „rend” uralkodik, amelyben átlag minden 40-ik másodpercben egy ártatlan gyermekélet pusztul el: éhség következtében, ahol bizonyos vidékeken az átlagos életkor ma is 30 év alatt van; és ahol a földbirtokok 80 százaléka a lakosság 1 százalékanak a tulajdonában van.<sup>10</sup> Vagy arra, mit S. Arce-Martinez kubai teológiai professzor megrázó előadása tárt fel a szófiai ülésen: naponta átlag 20 ezer ember hal meg Latin-Amerikában lassú éhhalál következtében, s ezeknek a legnagyobb része gyermek! Több ez egy év alatt, mint ahány gyermek pusztult el a második világháború hat éve alatt Európában!<sup>11</sup>

A jelentés döntően fontos megállapítása végül az, amit az *igazságos forradalom teológiai etikai elismerésének szükségességéről és adott esetben a fegyveres részvételnek mint ultima ratio-nak keresztyén lelkiismereti döntése lehetőségéről* mond. Kétségtelenül ez a „forradalmi etika” legsúlyosabb és legtöbbet vitatott része a keresztyén gondolkodás számára. De a keresztyén embernek még ebben a végső, súlyos lelkiismereti döntésében is „szem előtt kell tartania, hogy mindig és mindenkor bi-

zonyságot kell tennie a szeretet, az ellenség szeretete, a megbékélés és megbocsátás lehetőségeiről, és ki kell merítenie azokat”.

### III. A FORRADALOM KÖRÜLI TEOLÓGIAI VITA SARKALATOS KÉRDÉSEI

#### *A forradalom helyes etikai értelme*

A tradicionális keresztyén forradalom-ellenesség egyik fő oka volt az a tény, hogy a keresztyének gondolkodásában a hatalmi eszközöket alkalmazó, törésszerű forradalmi átalakulásnak nemegyszer súlyos kísérőjelenségei eltakarták a keresztyének szeme elől a szociális és nemzeti forradalmak mélyén végbemenő, a nép és társadalom előmenetelét, javát szolgáló, lényeges változásokat.

Ahhoz tehát, hogy a forradalom szó hagyományos „leterheltsége” a keresztyén gondolkodásban feloldódjék, elsősorban annak a tisztázására van szükség, hogy *etikai értelemben a forradalom — a pusztán felszínes hatalomváltozást hozó puccstól és a szociális-társadalmi szempontból visszaesést jelentő ellenforradalomtól élesen megkülönböztetve — olyan elkerülhetetlen történelmi folyamat, amely a megkövesedett és más módon már semmiképp mozgásba nem hozható, igazságtalan állapotok radikális, törésszerű változása az igazságosság, a humanitás érvényesítésére, az emberi jogok összességének lehető legteljesebb megvalósítására a társadalomban.*

A forradalom szó tehát nem alkalmazható akár-milyen radikális átalakulásra. A forradalom „meg-tisztelő elnevezését” (*Ehrenname* — Wendland használja ezt a kifejezést előadásában) csak az olyan történelmi változás érdemli meg, amely akár békés eszközökkel, akár fegyveres erőhatalommal kikényszeríti a világ rendjének, a gazdasági, társadalmi és politikai élet struktúráinak átalakulását, igazságtalan és embertelen viszonyokból az igazságosabb és emberségesebb társadalmi-gazdasági-politikai rend irányában.

Bármilyen fájdalmasak is legyenek sokszor a radikális történelmi átalakulással járó személyi és anyagi áldozatok — amelyeknek a lehető leszűkítése egyébként minden igazi forradalom vezetőinek a célkitűzése — sohasem szabad ezeket az áldozatokat csak önmagukban szemlélnünk. A forradalmak helyes történelmi értékeléséhez elengedhetetlenül hozzá tartozik az őket előidéző, igazságtalan és inhumánus *status quo* által álkalmazott, nyílt vagy rejtett erőszak és szenvedések összevetése az említett személyi-anyagi áldozatokkal. Ez a fontos szempont kerül mélyreható analízis alá a szófiai teológiai dokumentumban. Erre utalt *Arce-Martinez* már említett szófiai előadása is, amikor egy dél-amerikai radikális forradalmi változás esetleges veszteségeit összehasonlította a meglévő igazságtalan állapotok által okozott, mérhetetlen emberi szenvedéssel, éhezéssel és korai halállal. De említett arra is utalnunk kell, hogy nem minden igazságos forradalom jár feltétlenül fegyverfogással és vérontással, hanem — mint az újkori történelem erre számos példát mutat, és korunkban az észak-amerikai négerek „erőszkamentes forradalma” a legjobb példa — a radikális, mélyreható társadalmi és politikai átalakulás békés eszközökkel is elérhető.

A teológiai gondolkodás egyik fő feladatának látjuk annak mélyreható megvizsgálását: *milyen kap-*



csolatba hozható Isten világkormányzása a történelemben a modern világ forradalmi átalakulásával? Van-e jogunk teológiailag arra, hogy ne csak a lassú és rázkódásmentes változásoknál beszéljünk Isten rejtett történelemformálásáról, hanem a gyors és radikális, földrengésszerű gazdasági, társadalmi és politikai átalakulásban is meglássuk hitünkkel a *Deus absconditus* bünt büntető ítéletét és ugyanakkor, „*uno actu*” újat teremtő gondviselő szerepét?

A forradalom — a „keresztyénség lényege” vagy „világi dolog”?

A forradalom körül folyó mai teológiai vitában — mint láttuk — igen elterjedt az az érvelés, hogy lényege szerint a keresztyénség sem más, mint „forradalmi humanizmus”, vagy hogy „a keresztyénség az igazi, mindenre kiterjedő forradalom”, amely mellett messze elmaradnának az emberségünk mélyéig le nem nyúló, másfajta forradalmi átalakulások (R. Shaul). De még szélesebb körben találkozhatunk azzal a biblikus színezetű érveléssel, amely itt a keresztyén állásfoglalást „az evangélium forradalmi alapelméből” (Wendland) vagy a megtérés és újjászületés, a keresztyén új élet „forradalmi jellegéből” (Borovoj) kívánja levezetni. A teológiai érvelés iránya itt tehát ez: mivel a keresztyénség „lényege” is a törésszerű, mélyreható, forradalmi átalakulás, Isten országának dinamikus megjelenése ebben a világban, azért a keresztyénség már csak a saját belső lényegénél fogva sem kerülhet szembe a világban végbemenő forradalmi átalakulással. Ez az érvelés nagyon meggyőzőnek látszik. Szóhoz jutott a genfi szociális konferencián éppúgy, mint a szófiai teológiai bizottsági vitában.

Bármennyire van is bizonyos részgazság ebben az érvelésben, mégis úgy látom, hogy keresztyénségnek és világi értelemben vett forradalomnak ez a meglehetősen „direkt” teológiai összekapcsolása nem igazán járható út. Ha valóban úgy lenne, ahogyan a fenti érvelés látja, először is meg kellene kérdeznünk: hogyan lehetséges, hogy csak ma, csaknem két évszázaddal az újkori forradalmak megindulása és fél évszázaddal korunk legnagyobb szociális forradalma után kezd a keresztyénség ráeszmélni a saját „forradalmi lényegére”? Másfelől: ha ilyen szoros kapcsolat és rokonság lenne az újkori forradalmak és „keresztyénség forradalma” között, akkor kikerülhetetlen közöttük a rivalizálás, a keresztyénség „igazi forradalmának” a szembeállítása a modern világi új gazdasági-társadalmi forradalmával. És akkor itt csak új, változott formában ismétlődne a keresztyénségnek az a hamis, annyiszor csődöt vallott és a saját lényegével is mélyen ellenkező, teokratikus-világuralmi törekvése, amelyből éppen korunkban és társadalmunkban van kigyógyulóban.

A forradalom — úgy, ahogyan ezt a szót ma általánosan, szociológiai értelemben használjuk — helyes teológiai látás szerint világi folyamat, „világi dolog”. Isten rejtett történelemformálásának, nem pedig megváltó-megszentelő cselekvésének a hatókörébe tartozik. Az „evangélium forradalmának” és a világi értelemben vett forradalomnak a teológiai összelegyítése csak a kettőben végbemenő radikális, törésszerű változás jelenségét látja meg. De nem fordít elég figyelmet arra, hogy mennyire más az a mód, ahogyan Isten életünk megújulását és a történelem forradalmi változásait véghezviszi; ahogyan Isten országa jelen van ebben

a világban, és ahogyan a *Deus absconditus* rejtett hatalma alatt a világ gazdasági, társadalmi és politikai átalakulása végbemegy. Ez természetesen nem jelentheti a hitnek és a világ történéseiben való, aktív keresztyén részvételnek a kettészakítását sem. A hit dinamikus szociális erőt ebben a világban és az emberi élet minden területén. S így a hívő, keresztyén ember, ma feltétlenül oda kerül az elé az etikai döntés elé, milyen módon vegyen részt a világ életének a jobb, humánusabb, igazságosabb állapotok irányában történő átforgatásában. Ami ellen itt látásom szerint állandóan védekeznünk kell, az kettős kísértés: egyfelől, hogy a keresztyénséget mint a lényege szerint minden forradalmi átalakulás konzervatív ellenfelét és a *status quo* mindenkor szentesítőjét lehessen odaállítani; de ugyanígy az a kísértés is, hogy a keresztyénséget „a forradalom élcsapatává” akarjuk megtenni, s így akarva-akaratlanul, az ige lényegével is ellentétben, állítsuk szoros párhuzamba vagy rivalitásba a világban végbemenő, nagy történelmi átalakulással, a világ új, forradalmi úton kialakuló rendjével.

A keresztyén ember etikai felelőssége a forradalomban

Említettük, hogy a keresztyén ember — mivel hite és ebből fakadó szeretete a bűn és igazságtalanság, a nyomorúság minden formája elleni és a jóért, az igazságosságért való fáradhatatlan küzdelemre indítja ebben a világban — ma kikerülhetetlenül oda kerül az elé az etikai döntés elé: részt vehet-e és milyen módon, milyen etikai indítékokból és milyen erkölcsi céllal, az igazságos forradalomban? Nyilvánvaló, hogy az igazságtalanság és nyomorúság elleni küzdelemben — amint erre a szófiai dokumentum is rámutat — előbb „a legális bíráló és legális cselekvés minden eszközét bátran és kitarítóan ki kell merítenünk”. Meddig mehet el azonban a keresztyén ember, ha ez a cselekvési mód az igazságtalan *status quo* hatalmaival szemben nem vezetne célhoz? Csak az erőszak nélküli ellenállás és küzdelem fegyveréhez nyúlhat-e, amint ezt Martin Luther King hirdeti? Vagy elmehet addig, mint Camillo Torres, a kolumbiai katolikus pap, aki letette papi ruháját és éhez, szenvedő népe szabadságáért küzdők oldalán fegyveres harcban áldozta oda életét? Hogy milliók szenvedése télen szemlélését nagyobb erkölcsi vétkeknek látja, mint élete kockára vetését az igazságtalan hatalmi rendnek az igazságosság érdekében bevett hatalommal való leközdülésére? A keresztyén ember útja *magára* nézve a méltatlanul és igazságtalanul szenvedés vállalása is Krisztus nyomában, az önmaga életét áldozatul adó agapé-szeretetben. De vajon jelentheti-e az agapé azt, hogy mások veszélyeztetett életéért, szenvedéseik megszüntetéséért nem kell adott esetben kockára vetni mindent, s a fegyverrel küzdők oldalára is odaállni, ha már csak ez az egy kivezető út maradt? Ha ezt a keresztyén etika évszázadok hosszú során át el tudta fogadni a haza és a nép végső veszélyeztetettsége esetén, és ma a háború jellegének gyökeres megváltozása és céltalansága miatt, a nukleáris háború egyetemes emberi öngyilkossága miatt fordult szembe a „*bellum iustum*” tanításával, akkor lehetetlen-e ezt elfogadnia *ultima ratio*-ként a társadalmi igazságosságért, az embertelenség és jogtalanság fenntartása ellen vívott forradalmi küzdelem esetében?

Súlyos kérdések ezek, amelyekre nem könnyű a válasz. Milyen igaz az a megállapítás, hogy a keresztyén embernek „Urára tekintve, aki a keresz-



ten győzött, tudnia kell, hogy a fegyverek alkalmazása és az abban nyújtott segítség őt új bűn-összefüggésekbe bonyolítja. A keresztyén ember azonban attól való félelmében, hogy bűnössé ne váljék, nem próbálhat semlegességre menekülni”.<sup>13</sup>

Az Újszövetség itt nem ad kérdéseinkre közvetlen választ. Ugyanezt mondhatjuk el a hagyományos egyházi tanítás legnagyobb részéről. De ma sem állíthatunk fel itt minden helyzetre eligazítást nyújtó keresztyén erkölcsi szabályokat. Kétségtelen azonban, hogy keresztyének eljuthatnak arra az Isten előtti, lelkiismereti döntésre, mely őket adott esetben az idejétmúlt, belsőleg tarthatatlanná vált és igazságtalan gazdasági-társadalmi vagy politikai rend elleni küzdelemre indítja, a forradalmi cselekvésben való aktív részvételt teszi — a legvégső áldozatok vállalásáig is — az igazságosság és szeretet konkrét parancsává. Ilyen esetben is érvényes azonban, hogy „a forradalmi cselekvésben való részvételüket nem a gyűlölet, nem az erőben való bizakodás motiválja, hanem csupán a szenvedőkkel való szolidaritás, akikben Krisztus találkozik velünk, továbbá egy új, igazságos társadalmi rendnek a reménye, valamint a megbocsátásra való készség”.<sup>14</sup> A keresztyének ilyen etikai döntéseinek mindig csak a történelmi valóság lehető legszélesebb körű felmérésével, nem a múltért, hanem a jövőért, a mások, a társadalom, a nép, az emberiség földi és örök jövőjéért való hívő felelősségben van jogosultságuk. —

Mindezzel csupán három sarkalatos kérdést érintettünk a forradalom mai keresztyén teológiai megítélésének széles területéről. A kérdések egyrészt annyira újak, de másrészt annyira sürgetőek is, hogy a legkomolyabb erőfeszítést kívánják meg tőlünk, az ige fegyelme alatt történő keresztyén gondolkodásban és az egyháznak, a keresztyéneknek a mai ember és a mai emberiség javáért, hitből-szeretetből történő szolgálatában.

Dr. Nagy Gyula

## JEGYZETEK

1. H. D. Wendland, *Kirche und Revolution. Bemerkungen zu einem unerledigten Thema*. Előadás a genfi „Egyház és társadalom” világkonferencián (1966. július 12—26). Konferenciari dokumentum, 1—2. lpk.
2. V. Borovoj. *A teológia megszólitottsága és jelentősége korunk szociális forradalmában*. (Előadás a genfi világkonferencián). *Lelkipásztor*, 1966. (613—17) 615—16. lpk.
3. „Keresztyének a forradalomban”. *A Teológiai Bizottság jelentése a KBK Tanácsadó Bizottságának szófiai ülésén. Teológiai Szemle* 1966. (349—50) 349. lp.
4. *A Keresztyén Békekonzferencia Budapesten, 1965. október 13—17. között tartott tanácsadó-bizottsági ülésének határozatából. Evangélikus Élet*, 1965. okt. 24., 3. lp.
5. H. D. Wendland előadása. Konferenciari irat, 15. lp.
6. V. Borovoj i. m. *Lelkipásztor* 1966, 616. k.
7. Vö. Richard Shaull, *Revolutionary Change in Theological Perspective*. In: *Christian Social Ethics in a Changing World* (A genfi konferencia előkészítő kötet, 1966). 23—43. lpk.
8. *'Bola Ige, Politische und wirtschaftliche Dynamik neuerwacher Völker*. Genfi konferenciari irat, 6. lp.
9. A Teológiai Szemlében közölt magyar fordítás itt „erőszakról” beszél. Kétségtelen, hogy a „Gewalt” szónak lehet ilyen jelentése is, kérdésünkkel kapcsolatban is. De véleményem szerint az „erőszak” szó ebben az összefüggésben félreértésekre adhat okot. A forradalom eleinte talán fegyveres erővel, de később a törvények erejével visz véghez bizonyos, szükséges és igazságos változtatásokat anélkül, hogy a forradalommal kapcsolatban minden esetben „erőszakról” kellene beszélni. Helyesebb tehát itt a latin *potestas* szónak is megfelelően az „erő”, „erőhatalom” szavakat használnunk a magyarban.
10. B. Wielenga, *Christ und Revolution. Kontakt*, 1967 jan, 4. lp.
11. Sergio Arce—Martinez. *A béke és függetlenség viszonya — a békés egymás mellett élés dinamikus alapja. Teológiai Szemle* 1966. (338—44), 343. lp.
12. „Keresztyének a forradalomban”. *Szófiai jelentés, III. 19. pont. Teológiai Szemle* 1966. 350. 13. Ugyanott. II. 1. pont. 14. Ugyanott, III. 18. pont.

## Prófécia és apokaliptika az Újszövetségben

A zsidó apokaliptikai irodalom nagyobb része történetileg megelőzte az újszövetségi apokaliptikát, ezért az utóbbi megértéséhez feltétlenül szükséges az első ismerete. Csak a zsidó apokaliptika megismerésével nyílik ki előttünk az apokaliptika vallástörténeti jelenségének és történelmi szerepének az értelme, és csak a vele történő összehasonlításban domborodnak ki az úsz.-i apokaliptika sajátos formai és tartalmi jegyei.

A rabbinus irodalom mellett az úsz.-i kor zsidósága szellemi életének leghűségesebb és legszebb dokumentuma az apokaliptikus irodalom. A zsidó apokaliptika korszaka a Kr. e.-i II. század közepétől a Kr. u.-i II. század közepéig tart. A sort *Dániel* könyvének apokalipszise nyitja meg. Időrendben utána következik az *Etióp Hénoch*, a Sibylinák, *Mózes mennybemenetele (Assumptio Mosis)*, a *12 Patriarcha testamentuma*, *IV. Esdrás*, *Illés apokalipszise*, *Szir Báruch*, *Ádám és Éva élete*, *Mózes apokalipszise*, *Görög Baruch*, *Ábrahám apokalipszise*, *Szláv Hénoch*<sup>1</sup>.

A rabbinus irodalom szellemtörténeti helye a zsinagóga. Itt keletkezett a farizeusi teológiát művelő írástudók körében, itt olvasták és itt tanulmányozták. A zsidó apokaliptika szellemtörténeti helyének

meghatározása nem ilyen könnyű. Amint látni fogjuk, a tartalmi elemek vizsgálata elárulja, hogy a zsidó apokaliptikai irodalom a farizeusokéval rokon teológiai irányzatok körében keletkezett. Ezek a körök azonban titokban maradtak, mert írásaikat névtelenül, vagy álnéven bocsátották közre. Ezek az írások olyan nagy népszerűsége tettek szert, hogy az úsz.-i kor zsidóságának igen sokat olvasott népkönyveivé lettek. A kor zsidóságának arculatát két szellemi hatalom, a *törvény* és a *reménység*, a rabbinus körök által hirdetett törvény és az apokaliptikus körök által ébren tartott reménység formálta.

De mi az apokaliptika? Az apokaliptika nemcsak irodalmi műfaj, hanem képzetkör, gondolatvilág is. Az ókori vallástörténetben a zsidóságon kívül is található apokaliptikus irodalom. Különösen fontos a perzsa apokaliptikát megemlíteni, amelyetől jelentős formai hatásokat kapott a zsidó apokaliptika is. De az apokaliptika virágzását és jellegzetes klasszikus formáját a zsidó apokaliptikában éri el. A zsidó apokaliptika *főtémája* az *ősidőkről*, de még inkább a *végidőkről* szóló *isteni tervek*, *titkok leleplezése*. Az apokaliptika rendkívüli érdeklődést mutat a *történelem és az emberi élet végső kérdései* iránt is. Az *apokaliptika titkos tudomány*. Művelői látomá-

sokra, isteni kijelentésekre hivatkoznak, amelyekben az isteni bölcsesség, a *sophia* leplezi le magát. Az apokaliptika a zsidó vallástörténet talaján mégis *írástudói munka*, amely bár sok rokon vonást mutat ugyan a prófétasággal, de nélkülözi a prófétai igehirdetés hitelességét, bár igen tiszteletre méltó, de nem kijelentői, hanem csak másodlagos, teológiai jellegű irodalom.

A zsidó apokaliptika létrejötté szoros kapcsolatban van a prófécia megszűnésével. Az apokaliptika a 74. zsoltár 9. versében érzett fájdalmas hiányok pótlását igyekszik megoldani: „Jeleinket nem látjuk, próféta nincs többé, és nincs köztünk, aki tudná: meddig tart ez?” Létrejötté azonban összefügg a zsidóság nehéz helyzetével a hellén korszakban. A zsidóság önálló állami létét elveszítve, otthon és a diasporában egyaránt szinte kizárólag<sup>2</sup> vallási közösségként éli életét, ráadásul egy igen sokat szorongatott és üldözött vallási közösségként. Ebben a helyzetben elképzelése a jövőről a dolog természete szerint apokaliptikus jellegűt.

A zsidó apokaliptika anyaga messzemenően az ósz.-i próféciaik továbbköltéséből adódik (És 24—27; Ez 37—48; Zak 9—14; Jóel), de különösen a *Sibyllinák* révén sok elemet átvesz a görög apokaliptikából is (világkorszakok váltása, paradicsomi korszak stb).

Az apokaliptika ismertető jegyei: 1. Az apokaliptikus iratok névtelenül, vagy pszeudonim módon, képzelt nevek, vagy a régi idők istenes embereinek nevei alatt jelennek meg. Ezért nevezzük őket *pszeudepigrafus* irodalomnak.<sup>3</sup> A szerzők remélik, hogy jövődőlésüknek és tanításuknak a régi nagy nevek kellő hitelességet kölcsönöznek. Az álnév mögött szereplő igazi szerző állítása szerint az apokaliptikus irat elrejtve vagy szájhagyomány formájában jutott el a nyilvánosságra hozatal időpontjáig. A szerzőknek ez a magatartása érthető, mert az apokaliptikus irodalom keletkezése korában a kánonikusnak elismert iratok sora lényegében lezárult<sup>4</sup>, és a Tórának olyan nyomasztó és kizárólagos tekintélye volt, hogy egy újfajta mondanivalóval, amely nem volt benne a Tórában, sőt a másodlagosnak tartott prófétai iratokban sem, nem számíthatott meghallgatásra. Fontos megállapítanunk, hogy az apokaliptika ebben a jellemvonásában különbözik leginkább az ósz.-i prófétaságtól. Az ósz.-i próféták teljes existenciájukkal, nyíltan vállalták a rájuk bízott üzenetért a felelősséget. Az apokaliptikusokból hiányzik ez a nyíltság. Ez pedig annak a jele, hogy az az igényük, hogy jövődöléseik közvetlen isteni kijelentésből fakadnak, nem felel meg a valóságnak. Műveikben sok a mesterkéeltség, a tudatos szerkesztői munka, amely lehet eredeti teológiai fantázia, sőt géniusz alkotása, de nem isteni kijelentés.

2. Az apokaliptika másik jellemző vonása a *vaticinia ex eventu*, a már megtörtént események jövődölésszerű elbeszélése, mintha a szerző előre látta volna azokat. Ezért is szükség volt arra, hogy régi tekintélyek szájába adják azokat, mert csak így számíthattak valamelyes hitre a kortársaknál. Az ósz.-i prófétáknak nem volt szüksége ilyen mesterkélségre, hogy hitelessé tegyék Isten eljövendő kegyelmes és ítéletes tetteiről szóló jövődöléseiket. U. i. az apokaliptikusok arra számítottak, hogy ha az emberek látják a könyv műltra vonatkozó „jövődöléseinek” a beteljesedését, akkor hisznek majd a jövőre vonatkozó jóslataiknak is.

3. Az apokaliptika igen fontos és egyben pozitív vonása, amiben sok tekintetben egyezik az ósz.-i próféciaival, a *történelem iránt tanúsított élénk ér-*

*deklődés*. Ezt az érdeklődést az apokaliptika az Ósz.-től tanulta, amelynek emberei Jahwe történetkormányzó tetteit érzékeny szemmel és füllel figyelték. Gunkel egy igen szép dolgozatában<sup>5</sup> ezt a merész, de minden szempontból megokolt kijelentést teszi: „A modern világ Dániel könyvéből tanul-ta meg a világtörténet fogalmát”. Dániel 7. részének a víziói az egymást váltó világbirodalmakról és az Isten országáról klasszikus példája annak a történet szemléletnek, amely a zsidó apokaliptikának is sajátjává lett, hogy ti. az egész történelem Isten előtt folyik, a történelem eseményeinek, az egyes történelmi korszakoknak Istentől rendelt ideje, és az egész történelemnek Istentől rendelt célja van. Azonban ezen a ponton is lényeges különbség van a próféták és az apokaliptikusok történelmi érdeklődése között. Az ósz.-i próféták történelmi érdeklődésükben mindig meghatározottak voltak, ami azt jelenti, hogy Izrael kézenfekvő történelmi problémáival foglalkoztak. A történelmet Jahwe és Izrael között fennálló szövetség szempontjából magyarázták. Azt figyelték, hogy miként felelnek meg Izrael tettei a szövetségben vállalt kötelezettségnek, hogy Isten papnépeként, Istennek engedelmeskedve és az ő nevével hirdelve járja-e a történelem útjait. Izrael engedelme vagy engedtlensége szerint hirdették Jahwe szabadító vagy ítéletes, nevelő tetteit a történelemben. A próféták tehát mindig kézzelfoghatóak és időszerűek voltak. Az apokaliptikusokat inkább a történelem nagy összefüggései érdeklik, a világkorszakok váltakozása, a jelen világkorszak hátralevő idejének és az eljövendő világnak a tikkai. Közben allegorikus képek sokaságát alkotják meg, dús fantáziájú konstrukciókat alkotnak a világtörténet menetrendjéről, amelyekben elkerülhetetlenül számspekulációkba tévednek.

4. Igen jellegzetes az apokaliptika *determinista* és *dualista* világképe, ill. történet szemlélete. *Determinista* abban a nézetében, hogy Isten oly módon határozta el előre a világtervét, hogy abban a kezdetől a végig minden óra és minden esemény elő van írva. Ez a terv könyörtelen változhatatlansággal valósul meg. Így az emberi faktor messzemenően kikapcsolódik. Az apokaliptika szeret passzívumokban beszélni, pl. az ítéletet nem a Messiás tartja, csak „előtte tartatik”, nem az Isten hallja meg a mártírok kiáltását, csak „elébe jut kiáltásuk”. Ez a szemlélet érthető a kor zsidó gyülekezetének az erőtlenségéből, kiszolgáltatott helyzetéből, amelyben teljesen rábizza magát Isten üdvözítő tervére. Ez a szemlélet és az ebből fakadó magatartás egyfajta gondviselési hit vizsgálását jelentette. A *dualizmus* pedig azt jelenti, hogy a történelem drámája Isten és a Sátán között folyik, az ember messzemenő kikapcsolásával. Ez a dualizmus azonban ún. bibliai dualizmus, amelyben Isten és a Sátán nem egyenlő partner, és Isten győzelme egy pillanatra sem kétséges.

5. Az apokaliptika *nomista* volt, vagyis a mózesi törvényt éppen olyan megkülönböztetett tisztelettel tartotta, mint a farizeusok. A Bar-Kochba-felkelésig a farizeusi irányzatot tovább vivő rabbinátusból is kerültek ki apokaliptikusok. Később azonban a rabbinátus elhatárolta magát az apokaliptikától.<sup>6</sup>

6. Az apokaliptika *nacionalista* volt. A kegyes Izráelt és a pogányságot mereven szembeállította egymással. Annak idején a próféták első sorban népükkel pereltek, népük bűnei ellen szólanak. Ez a hang csaknem teljesen kiveszett az apokaliptikából. A kép leegyszerűsödik: Isten az utolsó időkben a pogányokat ítéletre adja, Izráelt megdicsőíti.

7. Az apokaliptika két jelentős ponton tovább építette az ósz.-i prófécia eschatológiai üzenetét, az *isten-ország* és a *feltámadás* üzenetének hangsúlyozásával. Az Ósz. az utolsó időkre a Messiás „országát” várta. Az apokaliptika azt tanította, hogy a Messiás „ország” csak az emberi történelem utolsó állomása, végül ezt is leváltja Isten „ország”, amely örökkévaló „ország” lesz.<sup>7</sup> — Az Ósz. klaszrikus prófétái még nem kaptak kijelentést az egyén feltámasztásának isteni ígéretéről, és így nem hirdethették az ehhez kapcsolódó hívő reménységet. Ezért inkább engedelmesen hallgattak erről a kérdésről, és nem bocsátkoztak spekulációkba. Csak az Ósz. egyik legkésőbbi írásában, Dániel apokaliptikájában jelenik meg ez a jövődőlés. Az apokaliptikában annál többet olvasunk a halottak feltámasztásának reménységéről.

Az úsz.-i kor zsidó apokaliptikájáról két végletes vélemény kristályosodott ki az idők folyamán. Az egyik szerint az apokaliptika mindenestől fogva rossz, az ósz.-i prófécia teljes eltorzulása. A másik vélemény ennek az ellentéte. E szerint a zsidó apokaliptika teljesen egyenértékű az ósz.-i prófécival. Véleményem szerint egyik sem helyes. A prófécia és a zsidó apokaliptika elvégzett összehasonlításából kitűnik, hogy az apokaliptika igen értékes teológiai eszmélődés volt, amely sok tekintetben hű maradt az ósz.-i próféták hirdette kijelentéshez, sőt több területen a próféták szellemében kiépítette a próféták tanításait, mint pl. a kijelentés és üdvőtörténet, az istenországa és a halottak feltámasztása vonatkozásában. Ebben a tekintetben az úsz.-i apokaliptika több tartalmi elemet is átvett a zsidó apokaliptikától. Viszont ott, ahol a zsidó apokaliptika partikularizmusba torkollott, ahol a görög történetfilozófiai spekuláció, a hellenista misztika hatása alá került, ahol a fantomok világába veszett, ott az úsz.-i apokaliptika már nem tudta követni. Mindenesetre a zsidó apokaliptikának ez a kettős szolgálata ma már világos: egyrészt a maga módján vigasztalásával és erkölcsi mondanivalójának erejével jelentős eszköze volt a zsidóság fennmaradásának, másrészt az ósz.-i prófécia és apokaliptika továbbépítésével hídként szolgált ezek és az úsz.-i apokaliptika között, amelynek jelentős tartalmi és formai motívumokat kölcsönzött.

## 2. Apokaliptika az Újszövetségben

Az úsz.-i apokaliptika legfőbb jellemvonása, hogy bár a zsidó apokaliptika képzetanyagának messzemenő felhasználásával dolgozik, mégis a prófétaág minden formális és tartalmi jegyét magán viseli.

Vegyük szemügyre mindenek előtt az Úsz.-nek azokat a részeit, amelyek az apokaliptika műfajához sorolhatók. Mindenek előtt így tartják számon az evangéliumok ún. *kisapokaliptiszét*: Mt 24 Mk 13 Lk 21: 5—36. Jézus ezen a helyen Jeruzsálem pusztulásáról és az Ember Fia eljövételéről beszél, buktatásra és szüntelen vigyázásra inti a tanítványokat, egyben útját vágja minden számítgatásnak, amikor kijelenti, hogy az eschaton betörésének órájáról senki nem tud „sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya” (Mk 13:32). Az ún. *kis-apokaliptiszben* megtaláljuk a keresztény úsz.-i apokaliptika minden jellemző vonását. 1. Az úsz.-i apokaliptika legfőbb ismertető jele a *krisztológiai jelleg*. Az ósz.-i apokaliptika és a zsidó apokaliptika reménységének alapja Istennek az atyák életében végezh vitt szabadító tettei (Dániel 9). Az Úsz. emberei Istennek a Jézus Krisztusban véghez vitt szabadító tetteire alapítják eschatológiai reménységü-

ket. A *kisapokaliptiszben* maga Jézus szól, az az Ember Fia, aki itt járt a földön, elvégezte szabadító művét, Isten kiengesztelését az emberrel, legyőzte a halált, személyében istenországa erői voltak jelen a földön (Mt 12:28 kk), és Szentlelke által istenországa erőt küldte a világba egyházának. Ez a Jézus Krisztus, a Dániel 7-ben megjövendőlt Ember Fia, Isten eljövendő országának a békés uralkodó alakja fog visszajönni, hogy befejezze elkezdett művét, az egész világ hazavezetését Istenhez. Az úsz.-i eschatológia egyik alappillére a *történeti Jézus és a visszatérő Krisztus személyének azonossága*. 2. Az úsz.-i apokaliptika másik ismertető jegye az *időszerűség*. Jézus a *kis-apokaliptisz* mondanivalóját egy időszerű próféciahoz fűzi, a Jeruzsálem pusztulásáról szóló próféciahoz. Ez a prófécia hasonló a próféták ítélethirdetéséhez az engedetlen istennépe felett. 3. Az úsz.-i apokaliptika következő ismertető jegye az *etikai mondanivaló*, az etikai üzenet: intés a készenlétre és állandó vigyázásra. 4. A lelkigondozói mozzanat, a *vigasztalás*. 5. Az úsz.-i apokaliptika az eschaton várása tekintetében *theonom*. Ez azt jelenti, hogy mentes a Krisztus visszajövetelére vonatkozó kronológiai spekulációktól. Arról az órától senki nem tud. 6. Az úsz.-i apokaliptikára jellemző *Jézus Krisztus paruziájának közeli váradalma*. Ebben a váradalomban lehettek perspektivikus tévedések, amint ez az ósz.-i próféciaiban is ismert és hitben megoldott probléma volt (v. ö. Hab 2:3!). A váradalom néyege, ti. hogy Jézus Krisztus visszajön, nem változott. 7. Az úsz.-i apokaliptika prófétái jellegére utal, hogy nem ismeri a *vaticinia ex eventu*-t, az ósz.-i kánonon kívüli apokaliptika mesterségbeli fogását. 8. Az úsz.-i apokaliptika *nem pseuodonim*. Ezzel is kitűnik, hogy lelkületében rokon az ósz.-i prófétaággal. 9. Az úsz.-i apokaliptika *antinomista*. Nem a mózesi törvény megtartásától, hanem a Krisztusban való hitől, és e hitben tanúsított hűségtől függ a megtartás.

Mielőtt vizsgálatunkat tovább folytatnánk, *szükséges különbséget tennünk az úsz.-i eschatológia és apokaliptika között*. Bár a kettőt nem lehet élesen elválasztani egymástól, de módszer szempontjából meg kell különböztetni ezt a két jelenséget. Az eschatológia az Úsz.-nek az utolsó időkről szóló, a végső dolgokra vonatkozó üzenete, tanítása. Az apokaliptika műfajához soroljuk azokat az úsz.-i jövődöléseket, amelyek az ósz.-i, vagy a zsidó apokaliptika képeiben beszélnek Istennek a jelenre vagy a jövőre vonatkozó akaratáról és terveiről. Az úsz.-i eschatológia egy-egy tanítása (pl. a feltámadásról szóló tanítás) jelentkezhethet apokaliptikus formában (Jel 20:13), de jelentkezhethet teljesen apokaliptika nélkül, mint pl. az 1 Kor 15:35—58-ban.

Az Úsz.-ben a Jelenések könyvétől eltekintve még a következő apokaliptikus részeket kell röviden megvizsgálnunk: 1 Thess 4:13—18; 2 Thess 2:1—17; 1 Kor 15:23—28; 2 Pt 3:1—10. 1 Thess 4:13—18-ban Pál apostol a feltámadás „rendjéről” beszél, úgy is mondhatnánk „sorrendjéről”. A halottak Krisztus példája szerint támadnak fel, de ő a feltámasztás alanya is. Ezzel biztosított a *krisztológiai jelleg*. A jövődőlés *időszerű prófécia* is, mert a thessalonikai gyülekezetben zavart idézett elő, hogy tudatlanságban voltak az elhúnyt atyafiak felől. Pál a jövődőléssel a gyülekezet tényleges életéhez kapcsolódik. Az apokaliptikus formájú szakaszban erősen kidomborodik az *etikai* és a *lelkigondozói jelleg* is (v. ö. 5:18 és 5:11 verseket). A jövődőlés *nem pseuodonim*, tehát ha formailag apo-



kaliptika is, tartalmilag úsz.-i prófécia. Csupán az apostol perspektívatévedése zavaró; ui. ebben az első levelében még úgy gondolja, hogy életben megéri a paruziát. Később kijavítja ezt a nézetét, Fil 1:21 kk-ben már számol halálával (v. ö. 2 Kor 5:1—10).

2 Thess 2:1—17-ből különösen a 6—7 versek a fontosak, ahol az ún. *katechon* ill. a *katechōn* szerepel, aki az Antikrisztus megjelenését és hatalmának teljes kibontakozását képviseli. Az exegézis története folyamán vonatkoztatták ezt a helyet az olyan államra, amely hatalmával visszatartja a káoszt, de vonatkoztatták az egyházra, vagy a misszióra, amelyek miatt nem jöhet a vég, amíg misszionáló küldetésüket el nem végzik. A kérdés mind ez ideig nem nyert megnyugtató megoldást. A rejtély feloldásra vár. Ez a hely az úsz.-i prófécia krisztológiai, időszerű próféciái, parainetikus és parakletikus jellegét magán viseli.

A harmadik páli hely 1 Kor 15:29 k. a feltámadásról ill. az üdvtörténet beteljesedéséről szóló prófécia. Az apostol a Krisztus feltámadása és az Isten országa között eltelő korszaknak a nagyvonalú „menetrendjét” írja le. Krisztus eljövetelekor feltámadnak az övéi, királyi uralmát mindenekre kiterjeszti, végül eltörlti „az utolsó ellenséget”, a halált. Aztán „átadja az országot az Istennek és Atyának . . . hogy az Isten legyen minden mindenekben”. Tehát Krisztus királyi uralma nem az utolsó, csak az utolsó előtti lépése Istennek az üdvtörténetben. Látjuk, hogy Pál rendkívül merészen igénybe veszi az apokaliptika módszereit, formai és tartalmi készletét, de 1 Kor 15 apokaliptikai betétje mégis krisztológiailag alapozott és minden tekintetben megfelel az úsz.-i prófécia ismertető jegyeinek.

2 Pt 3:1—10 nagyobbik része intés és vigasztalás a paruzia késlekedése miatt. Az 5. vers a világ keletkezésével foglalkozik, a 10. vers pedig a jelenlegi világ természeti katasztrófák közötti elmúlásával. A hangsúly azonban nem az utolsó idők drámájának ecsetelésén, hanem a Krisztus visszajövetelének a reménységén és bizonyosságán van. Ezzel a tényel már önmagában biztosított a hely úsz.-i próféta jellege, nem is szólva a lelkipozíciói és igen fontos etikai vonatkozásokról.

### 3. A Jelenések könyve

Az első és egyben utolsó nagy keresztyén apokaliptikai mű, amely belekerült az úsz.-i kánonba. a Jelenések könyve. A szellemtörténeti háttér a zsidó apokaliptika. Enélkül a könyv nem érthető meg. Az apokaliptika hatalmas fogalom- és képkészletével dolgozik, de ezeket a formákat teremtő próféta erővel az úsz.-i kijelentésben nyert tartalommal tölti meg. A könyvet a kánon történet folyamán sok támadás érte. Már az első századoktól kezdve sokan kétségbe vonták, hogy János apostoltól származott. Markion mint (szerinte) zsidó iratot elutasította. Több palesztinai és kisázsiai kánonjegyzékből hiányzik. Még *Eusebius*, a nagy óegyházi történetíró (a IV. században) is ingadozott elismerésben. Később a reformáció idején *Luther*nek az volt a véleménye, hogy „sem apostoli, sem próféta” jellegű ez a könyv. *Kálvin* tartózkodóan viselkedik vele szemben. A modern teológiai tudomány pedig darabjaira szedte, kompilációnak tartotta. Tartalmát ebionitának minősítették, szembe állították Pál leveleinek tanításával, és a szerzőségét elvitatták János apostoltól. Ernst *Lohmeyer*, néhai greifswaldi professzor nevéhez fűződik a Jelenések könyve hitelének helyreállítása a protestáns teológiában.

*Lohmeyer* több előzetes tanulmányában, majd a Jelenések könyvéhez írt kommentárjában<sup>8</sup> bebizonyítja, hogy a könyv nem különböző korokból származó összetákolt heterogén munka, hanem egy nagytekintélyű keresztyén személyiség műve az első keresztyén század utolsó évtizedéből.

Mindenek előtt szembetűnő a könyvben, hogy nyoma sincs annak a fájdalmas bizonytalanságnak, ami az intertestamentális zsidó apokaliptikára jellemző a próféta lélek hiánya miatt. Az első lapjától az utolsóig a próféta bizonyosság sugárzik és az az öröm, hogy Isten nem rejti el magát népe elől, és nem tesz semmit, amit ki ne jelentene prófétáinak és általuk népének. Magának a könyvnek is az a kifejezett igénye, hogy próféta könyvnek tekintés. A szerző így nevezi a könyvet: „A prófétálás könyve”, „a prófétálás beszéde” (1:3; 22:7.18.19).

A szerző nem használ álnevet. János, ahogyan a könyv kezdetén és végén nevezi önmagát (1:1; 22:8) olyan nagy tekintélynek örvendő személyiség, aki természetesnek veszi, hogy hallgatnak szavára a gyülekezetek. Már a második századtól kezdve a mértékadó egyházi atyáknak (*Justinus* martir, *Iraeneus*, *Alexandriai Kelemen*) az ellenkező véleményekkel szemben is az a szilárd meggyőződése, hogy a szerző Jézus tanítványa a Zebedeus fia, János apostol volt. A szerző nem ismeri tökéletesen a görög nyelvet, az aram anyanyelv lépten nyomon áttör a szövegben. Stílusa emelkedett liturgiai stílus. János volt a tanítványok között egyedül papi származású, az óegyházi tradíció fején főpapi süveggel ábrázolta. Himnikus szövegei a Zsoltárok könyvéből vett idézetek. A Jelenések könyvének János evangéliumával és leveleivel közös kulcsfogalmi: *martyria*, *nikao*, *logos*, *zoe*, *fos*. Jézust báránynak nevezi (Jn evangéliuma *amnos*, a Jel könyve *arion* terminust használja). János evangéliuma eschatológiátlansága és a Jelenések könyvének eschatológiai, apokaliptikus jellege között feltűnő különbség van. Ebből a formális különbségből azonban nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, egy olyan elmélet javára, amely tagadja a két úsz.-i irat szerzőjének azonosságát. János evangéliumából kitűnik, hogy János apostolnak volt érzéke a mindenségtörténeti távlatokhoz. Mivel János az evangéliumát is, az apokaliptikusát is későn, az apostoli kor végén foglalta írásba, feltételezhető, hogy a két irat a szerző szándéka szerint kölcsönösen kiegészíti egymást. De ha a tudomány meggyőző érveket találna egyszer mellett a feltevés mellett, hogy a Jel 1:1-ben jelzett János nem azonos az apostollal, legfeljebb az apostol tanítványa, a Jelenések könyvének akkor is szilárd helye lesz a kánonban, mert egy bibliai könyv kánoni volta nem a szerző személyétől, hanem a benne foglalt kijelentések a hitelességétől függ. A hitelesség mértéke pedig az, hogy a könyv alapvető mondanivalója Jézus Krisztus megváltói művével és üzenetével összhangban álljon. A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy a Jelenések könyve megfelel-e az úsz.-i próféta alapvető ismertető jegyeinek.

1. A Jelenések könyve keresztyén próféta jellegét alapvetően biztosítja, hogy a történeti Jézus alakjával és váltságművével szoros kapcsolatban áll. A messiási gyermek (12:5), az érettünk megöletett „bárány” (:5; 7:14; 12:11), a győztes és megdicsőült Krisztus (3:21) ugyanaz, aki elveszi a sorskönyvet Istentől, hogy végső beteljesedésre vigye a váltság művét (5:5—6). Ő jön el dicsőségében ítéletre (1:7, és uralkodásra (Jel 20). Látjuk, hogy a Jelenések könyve szigorúan krisztológiai jellegű. Jézus Krisztus a könyv fő alakja. Az ő végéhez kö-



zeledő válságművétől függetlenül, emberi kíváncsiságból és szenzációkeresésből nem mond semmit. Szent komolysága, minden költött mítosztól való tartózkodása, szigorú krisztológiai vonalvezetése biztosítják prófétai jellegét és helyét az űsz.-i kánonban.

2. *A Jelenések könyve prófétai jellegére utal a könyv időszerű üzenete.* Amint már láttuk, az űsz.-i próféták üzenete sohasem volt időtlen igazságok hirdetése, vagy elvont spekuláció, mert próféciaik mindig Izrael történelmi helyzetéhez kapcsolódtak. János Jelenések könyve bár a legutolsó részletéig átgondolt, pontosan rendezett és szerkesztett mű, amelyben apokaliptikus látomássorozatok vannak, mégis időszerű prófécia, amely Kisázsia gyülekezeteihez szól egy konkrét történelmi helyzetben, az I. keresztyén század kilencvenes éveinek elején, *Domitianus* császár uralkodása idején (81—96). Domitianus volt az, akinek az uralkodása idején került szembe a keresztyénség először a császárkultusszal, és a császárkultusz megtagadása miatt a római állammal, ui. Domitianus volt az első császár, aki egyetemesen elrendelte az élő császár személyének isteni tiszteletben való részesítését. Tudunk arról, hogy birodalomszerte üldözés indult meg azok ellen, akik megtagadták Domitianus kultuszát. 96-ban Rómában a császári család több tagját is kivégezték emiatt. A Jelenések könyvében található helyzetleírás erre a korra illik a legjobban. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a könyv szerzője azt a kijelentést kapja, hogy a jövődöléseknek „hamar” (1:1) be kell teljesedniük. A történelmi helyzet világos: Néro már nem él, de visszajövetelét várják hívei és a birodalom apokaliptikus körei. A keresztyénség üldözése Kisáziában is elkezdődött. A kisázsiai egyháznak már mártírjai is vannak, mert a császárkultusz miatt kiegyenlíthetetlen ellentétbe kerül a birodalommal, amelyet a „fenevad” (13) jelképez. A „nagy parázna”, aki a fenevadon ül, Róma. A „hamispróféta” a császárkultusz kisázsiai papsága, amely az üldözést vezeti és szorgalmazza. János több vízióban a mártírok végtelen seregét látja (Isten trónja alatt: 6 r.; az üvegtengernél: 7 r.; az 1000 éves birodalomban). Ez a cselekmény előtere. De az igazi harc a háttérben folyik. Ez a Krisztus és a Sátán közötti kozmikus méretű küzdelemben dől el, míg végül is a győztes Kyrrios kiküszöböli a Sántát a teremtésből, Isten világából. Ezután jön az új ég és az új föld látomása, ahol Isten megváltó szeretete teljes diadalra jut.

*A Jelenések könyvében adott kijelentésnek az a célja, hogy előkészítse a fiatal keresztyén egyházat az előtte álló mártíromságra.* Valóban a következő két évszázad rettenetes üldözései közepette a Jelenések könyve kiapadhatatlan vigasztalás forrásává lett a keresztyén egyház számára. Ezért volt aktuális prófécia a Jelenések könyve, amelynek félreértelmezhetetlenül parainetikus és mindenek előtt paraklétikus jellege van.

Mi hát a Jelenések könyvének örökérvényű mondanivalója, ami minden egyházi nemzedéknek szól? A Jelenések könyve bizonyosságot ad az egyháznak, hogy a világtörtemtő és Jézus Krisztusban megváltó Isten a történelem ura. Ő biztos kézzel vezeti a világot tervei megvalósulása, Isten királyi uralmának, országának teljes érvényesülése felé. A történelem folyamán újra és újra kiütközik az igazság és hamisság, a sötétség és világosság, a szeretet és gonoszság közötti különbség. Ez a különbség olykor éles ellentétekben tör ki. Ez a harc az igazság és hamisság, a szeretet és gonoszság között az egyház tagjainak olyan próbát jelent, amelyben hitük,

szeretetük, reménységük, béketürcsük a legvégső-kig próbára tétetik. De a harc kimenetele nem kétséges. Isten a feltámadott és megdicsőült Krisztus által végleges diadalt fog aratni a Sátán, az Antikrisztus, a bűn, a halál és minden nyomorúság felett, amely a teremtés rendjét és békéjét zavarja. Egy új világ, Isten jelenlétében élő megváltott emberiség Isten utainak a végcélja: az új Jeruzsálem, a templom nélküli város, ahol Isten lesz minden mindenkben. Ez a Jelenések könyvének örökérvényű mondanivalója és vigasztalása a mindenkori egyház számára — amíg ez a világkorszak tart, és a történelem drámája véget nem ér.

A Jelenések könyvét az egyháztörténet folyamán sokan és sokféleképpen próbálták magyarázni. Voltak, akik a világtörténet menetét, mások az egyháztörténet eseményeit szerették volna a Jelenések könyvében meglátni. De mind az ún. *világtörténeti*, mind az *egyháztörténeti* magyarázat csődöt mondott. A Jelenések könyve nem szándékszik sem az egyháztörténet, sem a világtörténet menetrendjét adni. A Jelenések könyve egyrészt aktuális prófécia, másrészt a keresztyén eschatológia, Isten utolsó időkre szóló ígéreteinek a bizonyossága. Olyan magyarázati módot kellett találni, amellyel meg tudjuk különböztetni az időszerű próféciaikat az eschatonra vonatkozó jövődölésektől. Erre az eljárásra alkalmas az ún. *tradíciótörténeti* és *kortörténeti* módszer, amely az apokaliptika műfaja és képrendszere tudományos ismeretének birtokában meg tudja különböztetni a régi öröklött formákat és bennük levő űsz.-i üzenetet egymástól. A kortörténeti módszerrel pedig el tudunk igazodni a Jelenések könyvében sokszor szimbolikus formában megjelenő történelmi események és alakok között. Ha ezt a munkát elvégezzük, látni fogjuk, hogy a Jelenések könyve nem idegen test az űsz.-ben. Tanításai messzemenő összhangban állanak az űsz. többi könyveinek tanításával, de ezeken túlmenve betetőzik és meggazdagítják az első keresztyénségről való ismeretünket. Amikor az egyház átengedte a Jelenések könyvének magyarázatát a sektáknak — mert hosszú időn át bevallottan vagy be nem vallottan ez történt —, igen megszegényítette önmagát. A Jelenések könyvébe sok fantasztikus dolgot belemagyaráztak kíváncsi és tudatlan emberek, de az a sokszor félreértett könyv csak az olyan magyarázatot hitelesíti, amely megfelel az „egészséges tudománynak”. Azoknak, akik nem sajnálják tőle a tudományos vizsgálódás fáradságát és a szeretettel való teológiai érdeklődést, bőséges áldással fizet.

Dr. Kocsis Elemér

#### JEGYZETEK

1. Az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus iratainak szövege kritikai kiadásban bevezetéssel megtalálható: E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II. 1900; R. H. Charles: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II. 1913; P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1928.

2. Erről a történeti és szellemtörténeti helyzetről I. O. Plöger tanulmányát: „Prophetisches Erbe in den Sektungen des frühen Judentums”, *Theologische Literaturzeitung*, 1954. 291. kk.

3. A pszeudepigráfus irodalmon kívül a zsidó apokaliptikához soroljuk még újabban a Qumránban talált apokaliptikus jellegű irodalmat, mindenek előtt a már előzőleg ismert *Damaszkuszi iratot*, aztán a *Harci szabályzatot*, *Lámek apokalipszisét* és több kisebb töredéket.

4. Bár az űsz. legfiatalabb könyvének, a Dániel könyvének keletkezési ideje kb. a Kr. e.-i II. század közepe (a könyv anyagának egy része jóval régebbi tradi-

ciókból merít), a kánon csak a Kr. u. 90-ben tartott jamniai zsinaton zárult le hivatalosan.

5. *Was bleibt vom Alten Testament*, 1906. 23.

6. Ennek főleg az volt az oka, hogy az apokaliptikus irodalom több homályos jövőndölését felhasználták a harcok messiási mozgalmak fanatikus nacionalista céljaik és tetteik igazolására. A rabbinátus ezekben a kérdésekben mindig józanabb álláspontot képviselt.

7. Mindkét tanításnak voltak az apokaliptika körében vadhajtásai is, mégis mindkét reménység kifejezetten először az apokaliptikus irodalomban fordul elő.

8. *Die Offenbarung des Johannes*, 1926 (Handbuch zum Neuen Testament 16. k.). A 2. kiegészített kiadás G. Bornkamm gondozásában jelent meg 1953-ban. A 2. kiadás 2—5 lapján az 1952-ig megjelent irodalom részletes felsorolása megtalálható. Az azóta megjelent irodalomból néhány jelentősebb tanulmány: E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, 1952<sup>2</sup> 160 kk.; J. W. Bowman; „The Revelation to John: Its Dramatic Structure

and Message”, *Interpretation* 9. 1955. 436. kk.; G. Delling: „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse”, *Novum Testamentum* 3, 1959. 107 kk.; C. C. Torrey: *The Apokalypse of John*, 1958; S. Lächli: „Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung”, *Theologische Zeitschrift* 16. 1960. 359 kk.; E. Lohse: „Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes”, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 1961. (52) 122 kk.; T. Holtz: „Die Christologie der Apokalypse des Johannes”, *Texte und Untersuchungen* 85, 1962. — Lexikonokban megjelent tanulmányok a Jelenések könyvéről: L. Goppelt, *Evangelisches Kirchenlexikon* II. 365 kk.; O. Michel, *Calwer Bibellexikon* (1959<sup>5</sup>) 957. kk.; O. A. Piper, RGG<sup>3</sup> III. 822 kk. — A bevezetési és teológiai problémák igen jó összefoglalását nyújtja Kümmel: *Einleitung in das Neue Testament* (1965) c. műve, a Feine—Behm bevezetés 13. teljesen átdolgozott kiadása.

Dr. Kocsis Elemér

## „Isten a természetben és a történelemben”

Az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházalkotmány Bizottsága 1966 augusztusi ülésén (Aarhus) felkérte a tageszűkeket: fokozottabb mértékben vegyenek részt az ökumenikus tanulmányi munkában. A Bizottság titkára ilyen kéréssel fordult a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsához is. A kérés megfelel a magyarországi evangéliumi egyházak ama szándékának, hogy az eddignél behatóbban okajtanak foglalkozni a tageszűkeket érintő egyetemes teológiai kérdésekkel.

A magyar Hit és Egyházalkotmány Bizottság 1966 április 11-én tartotta első ülését, amelyen elhatározta, hogy a genfi kérések közül legközelebb három témával kíván foglalkozni: „Az egyház és a zsidó nép”, „Isten a természetben és a történelemben”, „Teremtés, újjáteremtés és az egyház egysege”.

Az első témához a magyar hozzászólás kidolgozását D. Dr. Pákozdy László Márton és Dr. Groó Gyula professzorok vállalták. A Bizottság első munkájaként ezt a hozzászólást 1966 októberében kiküldték Genfben.

H. Berkhof professzor „Isten a természetben és a történelemben” c. tanulmányához a Bizottság megbízásából Dr. Vályi Nagy Ervin készítette el a magyar hozzászólás alapirátát, ennek véleményezésével a Bizottság 1966 májusában D. Dr. Pákozdy László Márton, Dr. Czeglédy Sándor és Dr. Groó Gyula professzorokat bízta meg. A végső megfogalmazás — az említett munkatársak kritikai megjegyzéseinek és pozitív javaslatainak messzemenő

figyelembevételével — Dr. Tóth Károly külügyi osztályvezetőnek, a Bizottság adminisztrátorának a munkája. Az alábbi közreadott hozzászólást a Bizottság 1966 november 9-én Dr. Bartha Tibor püspök elnökletével tartott ülése jóváhagyta s megbízta az adminisztrátort annak Genfben küldésével.

A Hit és Egyházalkotmány főtémája: „Teremtés, újjáteremtés és az egyház egysege”. A vele való foglalkozásunk súlypontja — ugyancsak a genfi kéréssel összhangban — ez a kérdés: „Hogyan érthetjük Isten cselekvését a történelemben?” A munkaterv kidolgozására Dr. Vályi Nagy Ervin kapott megbízást, akinek 1966 májusában benyújtott tervezetét a Berkhof-tanulmány már említett lektorai vizsgálták meg. A november 9-i ülés Dr. Tóth Károly munkatervét fogadta el, amely az idevonatkozó előmunkálatok alapján készült. E terv szerint hét csoportba osztva kívánunk foglalkozni a témával. Lehetőség szerint valamennyi csoportban evangélikus és református teológusok közösen dolgoznak. A Bizottság 1967 január 10-én tartott ülésén hallgatta meg a munkával megbízottak referátumait.

Ugyanezen az ülésen terjesztették elő Dr. Czeglédy Sándor és Dr. Pröhlé Károly professzorok az eucharistia problémájával foglalkozó dolgozatukat, melynek elkészítését szintén a Hit és Egyházalkotmány Bizottság központi titkársága kérte.

Az alábbiakban kivonatossan ismertetjük Berkhof professzornak a genfi bizottság által közreadott tanulmányát, és közöljük a magyar tanulmányi bizottság hozzászólását.

### Dr. Hendrikus Berkhof: ISTEN A TERMÉSZETBEN ÉS A TÖRTÉNELEMBEN

#### I. Bevezetés

A modern ember a nélkül, hogy maga akarta volna így, a természet és a történelem új megtapasztalásához és megértéséhez jutott el. Évszázadokon át az volt az általános irányzat, hogy a subhuman természetet teljesen statikus földi valóságnak fogják fel, bolygónkra úgy tekintsenek, mint az emberi élet drámájának színterére. Az európai kultúrában a történelem csupán néhány évezredet átfogó rövid időszakként szerepelt s az is úgy, mint többé-kevésbé statikus valóság, melyben a bűnesetet, a testtelételt és a beteljesedést olyan három eseménynek látták, melyek közül a második és a harmadik a feltételezetten tökéletes kezdet visszaállítását célozta.

Ez a világszemlélet lassú bomlásnak indult a renaissance utáni időszakban. A folyamat 1850 körül meg-

gyorsult és most, 1950 óta a régi világvég utolsó maradványainak rohamos szétesése is nyilvánvalóvá vált, amennyiben a természet és a történelem merőben új és dinamikus felfogása váltotta fel.

A keresztény egyházat zavarba ejti az új tapasztalat és felfogás. A Bibliára évszázadokon át úgy tekintettek, mint ami egy kicsiny, földközponú és statikus világról tesz bizonyosságot, melyet egy bölcs és mindenható Isten kormányoz, Akinek legfőbb gondja, hogy az embert, a teremtés koronáját örök rendeltetéséhez segítse. Most azonban az ember valóban jelentéktelennek tűnik fel a tér és idő mérhetetlen távlatához viszonyítva. Az alsóbbrendű természetből emelkedik ki, azt pedig, úgy látszik, valamilyen óriási, önkényes és vak erő kormányozza. Vajon a Biblia Istenének van-e lényeges szerepe ebben a nagy új világvégben?

A keresztyénség, e tények és kérdések okozta zavarában, gyakran kitérő válaszokat adott erre az új problémára. Ezek a válaszok vagy a tudomány nyilvánvaló tényeit vonták kétségbe (fundamentalizmus), vagy a keresztyén hit lényegi elemeit tagadták meg (liberalizmus, modernizmus), vagy pedig azzal kísérelték meg a hit és a tudomány területének kettéválasztását, hogy Isten munkálkodását a belső életre és az egzisztenciális döntésre korlátozták s tagadták kapcsolatát a természet és a történet látható valóságaival (pietizmus, teológiai existencializmus).

Amikor ezeket a válaszokat „kitérő” válaszoknak nevezzük, ezzel elismerjük azt a kötelességünket, hogy jobbakat keressünk és törekedjünk új és jobb kölcsönös viszonyt kimutatni a keresztyén üzenet meg az élet és a világ mai szemlélete között. E kötelezettség vállalásával ez a dolgozat a Biblia oldaláról inkul ki és új értelmezését keresi annak, amit az Ó- és Újszövetség tanít Isten aktív jelenvalóságáról a természetben és a történelemben.

## II. A történelem Istene, mint a természet Istene

Izrael hitének magva az Ósz. előadása szerint az volt, hogy Isten a történelem eseményeiben ismerteti meg magát. Ez merőben új tapasztalat és gondolat volt a vallások világában. A Közelkelet ősi, primitív vallásai számára Isten, vagy az istenek a természetben voltak felismerhetők. A természet az isteni valóság külső megnyilvánulása. Az istenség, mint természet, áldó és romboló, kiismerhetetlen és szeszélyes. A történet pedig nem más, mint a természet egy darabja, amely az istenségnek ugyanabban a természeti valóságában részese, ugyanazoknak a törvényeknek engedelmeskedik, mint az évszakok, a csillagok és az időjárás.

Mózesen keresztül Izrael szembekerült a történelem Istenével. Történetének azon a nagy fordulóján találkozott Vele, amikor megszabadult az Egyiptomban, „a szolgálat házában” élt életétől. Ez az új Isten névtelen volt. „Vagyok”-nak nevezte magát. Ez azt jelentette, hogy nem hajlandó megadni olyan nevet, amellyel felidézhető lenne. Együttal erős ígéretet is jelentett: megtapasztaljátok jelenvalóságomat, amikor szükségetek lesz rá; „Veletek lesztek azon az úton, amelyen vezetlek benneteket”. Ez az Isten népe előtt megy a pusztaságon át, mutatva az utat a jövő, az ígéret földje felé. Ez nem jelenti azt, hogy útja mindig nyilvánvaló a hívők előtt. Vezetése és céljai többnyire rejtve vannak. „Lábnymaid nem látszottak meg” (Zsolt 77:20). De valahányszor népének engedetlensége és nyomorúsága miatt szüksége van rá, újból és újból megszólal ítélettel és kegyelemmel a történelem eseményein keresztül. S akkor Izrael, megbánva bűnét és megvigasztalódva, újra meglátja maga előtt az utat, amelyen tovább kell haladnia. S tudja azt is, hogy ez az Isten rejtett módon az egész történelem Ura, Izrael történetéé éppúgy, mint minden más nemzetéé.

A történelem Izrael számára már nem a természet része. A természettel ellentétben valamilyen cél felé halad. Ez a cél magasabb és tágabb, mint maga Izrael, minden nemzetet átölel. Izrael története az egyetemes történet előkészítése, mert Izraelben „áldatnak meg a föld minden nemzetségei” (1 Móz. 12:3).

Mivel Izrael a történelem Istenét imádta, elkerülhetlenül más lett a magatartása a történelemmel szemben, mint az összes többi népek vallásaié; de más volt a magatartása a természettel szemben is. Izrael ugyanis nem találkozott Istennel közvetlenül a természet jelenségeiben. Az isteni bölcsesség nem azokban található meg (Jób 28). Ezért azok az ősi természet-ünnepek, amelyeket Izrael a szomszédos népektől örökölt — a kovásztalan kenyér ünnepe, az aratás ünnepe, a sátorok ünnepe —, Izrael története folyamán Isten történekei emlékünnepeivé váltak (v. ö. 2. Móz 23:14–17-et az 5. Móz 16:1–17-tel). Ez nem jelenti azt, hogy Izrael negatív magatartást tanúsított volna a természettel szemben. Ellenkezőleg, hitte és vallotta, hogy a történelem Istenében van meg a válasz a természet végső titkára is. Isten egy, s az Ó teremtése is egy. A természet megteremtését tehát Izrael a történelem

kezdő aktusának fogja fel. Az ősi vallások a történelmet naturalizálják; Izrael a természetet historizálta.

A megismerés rendjében a történelem áll az első helyen, a lét rendjében a természet. Az is nyilvánvaló, hogy a történelem nem lehet végecé, hanem vége is kell, hogy legyen. Isten teremtő és megváltó munkája nem lehet teljes addig, amíg a sötétség minden hatalma véglegesen alá nem vettett Isten uralmának, aki azt akarja, hogy az egész földet az ő szövetségének dicsősége töltse be. A teremtés tehát egy láncnak a kezdete, amelyben a természet, a történelem és a beteljesedés elválaszthatatlan láncszemek. Ez a folytonosság azonban a maga valódi jellegében és egységében csak Istennek a történelemben véghezvitt kijelentést hordozó cselekedetei felől látható, ahonnan lehetséges az előre- és hátratekintés.

Izrael tehát hitt az Istennel való történelmi találkozás alapvető jelentőségében; hitte azt, hogy ebben a találkozásban tárul fel a végső valóság és hogy ez kulcs minden dolgok megértéséhez a természetben és a történelemben egyaránt, a teremtéstől a beteljesedésig.

## III. Krisztus, a megváltás és a teremtés közvetítője

Az Úsz. arról tesz tanúbizonyságot, hogy megtörtént egy nagy, új, kijelentést hordozó esemény. Isten újból kijelenti magát a történelem síkján, nemcsak az emberen keresztül, hanem mint ember, az emberben. Ez a kijelentést hordozó esemény a következő okokból múltia felül a múlt eseményeit:

a) A Krisztus-esemény a szövetségi viszony fordulópontja.

b) Feltámadásával és Szent Lelke kitöltésével a nagy eschatológikus jövőt vetíti előre.

c) Ennek az eseménynek a véglegessége abban mutatkozik meg, hogy elmosódik a határ a választott nép és a népek között s az evangélium hirdetése meg az egész növekedése Isten országa előzekeként kiterjed az egész földre, összhangban a próféták eschatológikus várakozásával.

Mindez igen bonyolulttá teszi a viszonyt a Krisztus-esemény és a megelőző kijelentések között. Ez a viszony csak több címszóval érzékeltethető: párhuzamoság, összefonódottság, megerősítés, valamint megújítás, elmélyítés és felülemelkedés, sőt olykor ellentmondás is. Fontos meglátnunk, hogyan marad meg a teremtés, a természet, a történelem és a beteljesedés egységes kerete, de ugyanakkor hogyan mélyül el és hogyan teljesedik ki ez az egész fogalom Isten ama végleges cselekedetének megtapasztalása által, amelyet Jézus Krisztusban végzett el a történelemben.

A történelem legmélyebb hajtóerői a kereszt és a feltámadás kettős eseményében látszanak meg.

Ha komolyan vesszük Krisztusban a végső eseményeket, akkor a teremtés végső titkának is őt kell vallanunk. A történelem megértésének kulcsa egyúttal a teremtés megértésének is kulcsa kell hogy legyen, mivel a kettő lényegében egy. A Krisztusról, mint a teremtés közvetítőjéről szóló vallástétel különösen három helyen található meg pregnans megfogalmazásban: a János evangéliuma 1. részében, a Kolossé Levél 1. részében és a Zsidókhöz írt levél 1. részében. Mindezek a szakaszok az egykorú népszerű hellenista filozófiából vett kifejezésekkel élnek (melyre valószínűleg a zsidó „bölcsesség”-spekulációk hatottak) a magasságos Isten és a teremtett mindenség közötti közvetítő valóságról.

Nem tehetünk mást, minthogy ezeket a kijelentéseket vagy mitológikusan értelmezzük (Jézus történeti személye pre-exisztens volt), vagy metaforikusan (Isten a világot a Jézusban adott kijelentés és megváltás birodalmának tekintette). Úgy vélem, hogy a szerzők az előbbi hitték és az utóbbi értették rajta. Amikor a mítikus nyelv elveszítette jelentőségét, ezt a három vallástételt metaforikusan kellett érteni. Isten az első Ádámot már a második Ádáma tekintve teremtette s az utóbbinak kellett teljessé tenni a teremtést és megszabadítani a világot tökéletlenségétől és elidegenedésétől. Ahogyan az Ósz. az Exodus terminusaiban (Isten szabadítása a káosztól, a sötétségtől és az özönvíztől) írja le a teremtést, az Úsz. a Krisztus lelkületének, az



új embernek, Isten valóságos képmásának első kijelentéseként írja le.

Mindez a *beteljesedés*ről is új elgondolást tesz szükségessé. Izrael számára a jövő a történelem koronája, mint Jahve győzelme minden lázadó erő felett és mint Izrael felemelése a népek középpontjává. Az Úsz.-ben az eschatológiának alapjában véve ugyanilyen megközelítést találjuk: az Úsz. úgy látja a jövőt, mint ami teljesen és tökéletesen diadalra jutattja Isten munkálkodását a történelemben.

Mind ez a tanítás, amely Jézusról, mint a teremtés közvetítőjéről szól, mind pedig az, amelyet helytelenül neveznek az ő „második eljövetele”-ről szóló tanításnak (hiszen sohasem volt távol, a Lélek által most is itt van!), ennek a történelmi megjelenésnek a véglegességére mutat, amely feltárja a teremtés, a természet és a történelem egész láthatatlan folyamatának végső értelmét.

Az elmondottakból következik, hogy a *beteljesedés* sokkal magasabbrendű alkotás, mint a teremtés, sokkal több, mint pusztán az eredeti állapot visszaállítása. Ha az lenne — mint ahogyan a hagyományos konzervatív teológia állítja be —, akkor a történelem nem lenne több körforgásnál (elveszett és visszanyert Paradicsom), lényegében nem különböznék a naturalista kultúrák felfogásától. Krisztus azonban az új ember, aki végső céljához viszi el a történet folyamatát. Az Úsz. tehát legmélyebb részeiben egy nagy fejlődés képét mutatja be az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé, amely az elidegenedés és válságokon keresztül, de a jóvátételen és üdvözítésen is át halad végső célja, az Istennel teljes közösségben levő megdicsőült emberiség felé. Ennek a végső célnak a feltámadott Krisztus a szengéje és biztosítója.

#### IV. „Természet”, „Teremtés”, „Világ”, „Mindenség”

Mielőtt ezeket a bibliai felismeréseket kidolgozzuk és alkalmazzuk, a terminológiát kell tisztáznunk. A *természet* szót már többször is használtuk, a subhuman valóság teljességét jelölve vele. Ennek a szónak nincs megfelelője a Szentírásban, mégpedig három oknál fogva: 1. A subhuman valóságra korlátozódik, tehát elválasztja egymástól az embert és azt a valóságot, amely körülveszi és fenntartja az embert s amelyben maga is részese; a bibliai gondolkodás azonban nem tud ilyen különválasztásról. 2. Ez a szó latin és görög jelentésében (*natura*, *physis*) olyan valamit sejtet, aminek önmagában van a középpontja immanens eredettel és függetlenséggel; a Teremtő Istentől való függőséget tehát nem lehet kifejezni vele. 3. A *physis* szó az Úsz. korabeli értelmezés szerint túlságosan statikus, nem foglalja magában a történelem folyamatának és fejlődésének fogalmát.

Az Úsz. a természet helyett a *teremtés* (ktisis) szót használja, amelyben benne van a „természet”-ből hiányzó mindhárom fogalom. Az Úsz.-ből még a „teremtés” szó is hiányzik. Ilyen kifejezések találhatók benne, mint „menny és föld”, „a föld”, „mindaz, ami él”, „minden dolog”. Ez utóbbit különösen kedveli az Efézusi Levél, ahol a „ta panta”-t gyakran *univerzum*-nak fordítják. Az „univerzum”, a világmindenség semmi esetre sem kozmikus spekulációkra utal, hanem földi, emberi, történelmi folyamatra (lásd Ef 1:9–14).

A *világ* (kosmos) szó jelentése hasonló. Ezt a szót különösen Pál és János használja néha semleges módon, de akkor is az „embervilág” értelmében. Legtöbbszörre az ember lázadását fejezik ki vele Isten ellen és az ő megváltó szeretete ellen, amelyet ezért a lázadó világgal érez.

Ez a terminológia támogatja eddigi megállapításainkat: a subhuman és az emberi valóság egységét, az ember helyének hangsúlyozását Isten teremtésében, a teremtés és a megváltás egységét, valamint az összes használt szavak történelmi jelentését. A világ teremtett világ, amely sohasem független a Teremtő Istentől. Az ember a göcpon, akiben összefut minden vonal Isten és földi teremtése között. A világgal geocentrikus, nem mintha tagadná más lények létezését (gondoljunk az angyalokra!), hanem mivel a kijelentés az emberhez

szól és az ember csak saját világgáért hordoz felelősséget.

A „természet” szót továbbra is használni fogjuk ebben a dolgozatban, mivel úgy látszik, hogy ezt a szót nem lehet kitörölni a mindennapi beszédből. A modern ember megszokta, hogy pontosabb különbséget tegyen az emberi és a subhuman valóság között, mint a Biblia. Ez önmagában nem kifogásolható. Az ilyen különbségtétel segíthet a valóság e birodalmáról szóló keresztyén üzenet megvilágításában. De nem szabad megelégednünk arról, hogy ez a valóság nem önmagától áll fenn, hanem Isten állandó fenntartó munkája következtében marad fenn és úgy kell rá tekintenünk, mint az Isten emberiséggel való bánásmódja történetének színpadára.

#### V. A Biblia világgépe és a modern világgép

Ezek után úgy látszik, hogy a bibliai és a modern világgép közötti ellentét sokkal kisebb, mint gyakran gondolták. Még azt is el lehet mondani, hogy a világról és az életről alkotott mai felfogás sokkal közelebb áll a keresztyén hithez, mint a természetnek és a történelemnek e dolgozat bevezető részében körvonalazott hagyományosan statikus felfogása. Ez a következő okokból van így:

a) A teremtés a történelem kezdete, s a természet ennek az előtörténetnek a része.

b) A teremtés és a természet előtörténet, amely az emberre irányul. Az ember ebben az előtörténetben gyökerezik. Ugyanakkor ez a történet az emberben jut el új, döntő szakaszához.

c) Eszerint a teremtés, mint a történelem kezdő aktsusa, nem befejezett.

d) A természet önmagában nem jelenti ki Istent.

e) A teremtés-teremtés-történelem nagy folyamata nem ért még véget. Még mindig várhatók új fejlemények. A nagy történelmi folyamatban élt élet állandó előretökintést jelent, hitet egy nyitott jövőben.

Most maradt egy kérdés: feltéve, hogy mindez igaz, miért maradt ez így sokáig rejtve? Miért állt az egyház oly erősen ellent a természet historizálásának a modern evolúciós elméletekben? Az egyház, amely igehirdetésével elvezette az ókori világot a naturalista életfelfogástól Isten történetéhez, miért vonakodott annyira attól, hogy saját meggyőződéséből levonja a következtetéseket? Miért ragaszkodott hosszú évszázadokon át az élet statikus, történetietlen felfogásához?

Ennek magyarázata az, hogy Nyugat-Európában az egyház évszázadokon át nemcsak a keresztyén üzenetet hirdette, hanem azt is kötelességének látta, hogy megőrizze és továbbfejlessze a görög-római tudományos örökséget. Ez a természetről és a történelemtől alkotott statikus elképzelések öröksége volt. A felvilágosodás óta támadás éri ezt a felfogást. Mind a támogatók, mind a védekezők a keresztyénség ellen irányulónak érezték ezt a támadást. A 19. században azután az embernek — teljesen szükségtelenül — választania kellett a teremtés és történelem statikus keresztyén elképzelése, meg az evolúció modern gondolata között. Ez a helyzet tartott századunk közepéig, amikor mindkét részről általános lett az a meggyőződés, hogy ez az alternatíva hamis.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a keresztyén hit azonosíthatja magát a modern világgéppel. A tudomány sohasem jut el végleges eredményekhez és — ami még fontosabb — természeténél és korlátainál fogva nem is adhat választ azokra a kérdésekre, amelyeket felvet. Jelenségeiben leírhat egy folyamatot, de nem tehet megállapításokat e folyamat értelméről és céljáról. Amikor a tudósok néha ilyen megállapításokat tesznek, akkor már a teológusok vagy filozófusok szerepét veszik át. Az egyház hite az, hogy ezekre a kérdésekre választ csak az Istennel való találkozás adhat, mégpedig a történelemben való találkozás, melynek Jézus Krisztus a középpontja. Ugyanakkor mélyeséges hálával tartozik az egyház a modern tudománynak, mivel a tudományos módszerek és eredmények kényszerítették hittételei felülvizsgálására és arra, hogy megszabaduljon az üzenetétől idegen hagyományoktól. Sokkal hálásabbnak kellene lennie Isten iránt, mint ed-



dig volt, azért, hogy így felhasználta a tudományt az egyház hitbéli látásának tisztázására és elmélyítésére.

A következő fejezetek e bibliai felismeréseket dolgozzák ki különböző irányokban.

## VI. A természet, az ember és a bűn

A „bűn” s méginkább a „bűneset” szavak használatára törésszerűre, a folytonosság megszakadására utal a természet-történelem nagy folyamatában, amire sokan nem találnak helyet gondolkodásukban. Ez a magatartás talán a bűn és a bűneset mitológikus felfogásának tulajdonítható, de önmagában szűkségtelen. Mindenekelőtt, az evolúció útja a természetben tele van kockázatokkal, kerülőkkel, megghiúsulásokkal és zsákutcákkal. Serami köze sincs a mechanikus, sima és egyenes ok-sági viszonyhoz. Az e folyamat eredményeként leszűrhető valóság, statisztikai nyelven szólva, a legnagyobb valószínűtlenség valósága. Egyetlen ponton sem volt a legkisebb garancia sem arra, hogy a természet fejlődésének útja változatlanul felfelé fog haladni. Ennek nem kellett így lennie, és nem is volt így. Most azonban, amikor már lehetséges a visszatekintés, látható, hogy ez az út egyre bonyolultabb, egyre magasabbrendű és egyre mozgékonyabb létformák felé haladt, a mindegyre nagyobb szabadság felé vezető út volt. A legmagasabbrendű szabadságot az ember szintjén érte el. Itt a természet már nem csupán ösztönösen és öntudatlanul működik. Az ember megjelenésével a természet tudatosan és felelősen kezd cselekedni. Már ebben a körülményben adva van a bűn lehetősége. Ez a lehetőség az egyik legnagyobb lépés előre az evolúciós folyamatban. Nem szakítja meg a folyamatot; az hívja elő ezt a lehetőséget és ez annak a része. Ez nem jelenti a bűn természetessé tételét. A bűn nem természetes. Az ember természete — az alsóbbrendű természettel ellentétben — azt jelenti, hogy az embernek nem kell már pusztán a természet szerint cselekednie. Akár jó, akár rossz irányban felülemelkedhetik a természetén. Ha rossz irányban lépi át, akkor „természetellenesen” cselekszik, bűnössé válik. A bűnre nincs mentség. A bűnössé válás lehetősége azonban az ember legnagyobb privilégiuma, az ellenpárja annak, hogy Isten képre teremtett. Az 1 Mózes 2 és 3 összetartozik. Együvértartozásuk nem időbeli egymástutániságot jelent. Ezek a fejezetek egyúttal különálló fejezetek is, jelezve ezzel, hogy a bűn nem logikus következménye a teremtésnek, hanem természetellenes valami.

Van egy másik és még nyomósabb ok arra, hogy hasadást lássunk ezen a ponton a bibliai és a modern világszemlélet között. Ez az a mód, ahogyan a bűn érinti a Bibliát szerint a subhumán természetet, beleértve abba a nyomorúságot és a szenvedést, a tövist és a bogáncsot, valamint az ember halálát. Az olyan bibliai részek, mint az 1 Móz 3 és a Róm 5 a „bukott teremtetés” benyomását keltik. A mai tudományos gondolkodás számára azonban teljességgel elfogadhatatlan az a feltevés, hogy az ember bűnössége következtében változás és romlás történt az ember fizikai természetében meg a körülötte élő biológiai világban. Tapasztalatunk szerint a halál minden éléhez hozzátartozik. A harc és a szenvedés a természet velejárói. Az árvizek és földrengések ugyanannak a valóságnak a részei, amelybe beletartoznak a felséges hegyek és a termékeny völgyek. Ma még lehetetlen közvetlen okozati összefüggést elfogadni a bűn és a fizikai nyomorúság között, ahogyan a Szentírás állítja, még ha igent mondunk is arra a nagyon lényeges kapcsolatra, amely az ember személyes magatartása és a természet világa között van. A Biblia írói — koruk világszemlélete alapján állva és közös mitológikus nyelvét használva — olyan valamit akartak kifejezni, ami éppen olyan közel van a mai emberhez, mint volt hozzájuk: az ember és a természet, a lélek és a test egységét, valamint azt a döntő szerepet, amelyet az ember játszik a természet folyamatában. Az ember, aki valóban bűnös ember, egyrészt benne gyökerezik a természetben, másrészt átalakítja a természetet. Háromféle viszonyulásban él: Istennek gyermeke, felebarátjának társa és a természetnek ura. Ha eltorzul az egyik viszonyulás, ez kihat a

többiekre is. Ha az ember, mint a természet ura, uralmát nem tudja Isten és felebarátja szolgálatára fordítani, megtagadja uralkodása igazi célját és ezzel árt a természetnek. Ugyancsak, ha az ember nem érzi azt, hogy Isten atyái oltalma védi életét, akkor a természet fenyegető ellenségévé válik. Amit az 1 Mózes 3 a szubsztancia fogalmaival (az átok alatt levő természet) fejezett ki, azt ma inkább a reláció fogalmaival lehet kifejezni. Ez vonatkozik az emberi halálra is. A halál önmagában természetes. De nincs „önmagában való halál”, csak ilyen vagy olyan élő lény halála van. Az ember nem természet. Természete az, hogy felülemelkedik a természetén. Tehát halála sem természetes, hanem személyes, egzisztenciális. Nagyon különbözik az állati haláltól. Az ember halála egy felelős és bűnös élet vége. Az ember éppen annál fogva, hogy felülemelkedik a természetén, lázad az ellen. Számára az több, mint végzet. Mihelyt az ember szembekekerül Isten kijelentésével, az az általános anthropológiai megfigyelés elmélyül és egy új rend részeként fogható fel. A halál akkor annak a tökéletlen és előzetes állapotnak lesz a jele és pecsétje, amelyben az „első Ádám” fiai ma is vannak. Ebben az összefüggésben új figyelmet kell szentelnünk a Róma 8: 18—25-nek. A sóhajtozó és vágyakozó teremtés elsősorban az egyházon kívüli emberiség, amely még nem tud az üdvösségről. Az ember vágyakozik, de nem tudja, hogy mire. Sóhajtozása annak a jele, hogy Isten egy magasabbrendű életformára rendelte, mint amilyen a rothadandóság rabsága (21. v.), amelyben most él, nevezetesen a szabadságra (21. v.) és teste megváltására (23. v.), azaz a totális létre. Ezért nyögése a „vajúdás nyögése” (22. v.); ebből az előzetes állapotból új világ fog megszületni, amelyről a rabság és rothadandóság ellen lázadó emberiség homályosan tud és amelyet a feltámadott Jézus keresztyén közösségének kell kifejtenie. Krisztus fényében a halál az „első dolgok”-hoz tartozó előzetes fokozatnak látszik, „az elsők pedig elmúlnak” (Jel 21:4). Ugyanez áll a bűnre is. Ezért fogja össze ezeket Pál oksági kapcsolatban a Róma 5-ben. Ennek az összefüggésnek az állításában azonban nem követhetjük őt. A Róma 8-ban említett eme „teremtett világ” magában foglalja a subhumán természetet is, amelynek helyzete és jövője az ember megjelenése óta az embertől függ. Pál, aki a „szabadság” és „feltámadás” szavakkal az ember jövőjére mutat, nem kísérli meg annak leírását, hogy mit jelent majd ez a jövő a subhumán természet számára.

## VII. A természet Istennek az emberrel végzett történetében.

Kell szólni itt egy szót a csodákról. Vajon Isten megtartó viszonya megszakítja-e a természet rendjét a csodás események által? Vagy ez a rend okok és okozatok zárt láncolata-e? Ilyen formában fogalmazták meg az ellentétet az ortodoxia és a modernizmus között a 19. században. Ez az ellentét ma már elavult. A Biblia meg a modern természettudomány mélyebb tanulmányozása ebben a formában megszűntette a problémát. A természet rendjét mindkettő nem lezárta, hanem nyitott valóságnak tekinti. A tudomány szemében semmi sem lehetetlen, bár sok minden valószínűtlen, s csak a rendszeresen és gyakran történő események válhatnak a tudományos kutatás tárgyává. A Biblia maga elítéli a csodák kívánását; Isten munkái a természet rendjében „jelek és csodák” (*otot umofetim, semeia kai terata*), olyan események, amelyekben átlátszóvá válik a világ, amelyekben meglátunk valamit Isten helyreállító és felemelő munkálkodásából. Ezek a „jelek” is az ő rendjéhez tartoznak. Az evolúció folyamatában minden magasabbrendű jelenség a maga nagyobb mértékű szabadságával csodának látszik az alacsonyabbrendű létformák szempontjából. Amikor Isten munkája a történelemben, különösképpen pedig Krisztusban eléri a szabadság legmagasabb mértékét, tanúi vagyunk a Csodának, tehát a csodáknak is. Ez lényegesen hozzártartozik a keresztyén hithez. A legmagasabbrendű szabadság szolgálatába vonja a természetet is. Ahol a hit szeme meglátja, hogy Isten hogyan használja fel a természet rendjét a maga eszközeül, ott kijelentenek a

jelek és csodák. Az ilyen szavak nem tartoznak az objektivitás területére (bizonyos események „csoda” jellege tudományos eszközökkel sohasem bizonyítható), sem nem szubjektív érzések pusztá kivetítései; egy magasabbrendű valóságnak hit által való felfedezését fejezik ki, amely valóság az alsóbbrendű valóságokat saját céljai eszközeivé és ablakaivá teszi.

### VIII. Isten az egyetemes történelemben

Láttuk már, hogy Izrael történelem-felfogása, amely Istennel a történelemben való találkozásból született, milyen ellentétben volt az Izrael előtti és Izrael körüli népek történetlátásával. A szövetséges Isten maga-kijelentése és ígérete egyetlen kicsiny nép felé hangzott el, de sohasem volt kizárólag ennek az egy népnek szánva. Ellenkezőleg, Isten a vele történt történelmi találkozásban úgy kezeli Izraélt, mint az egész emberiség képviselőjét és úgy tekint rá, mint aki az egész emberiség helyett szenved és cselekszik. Ebben a nagyon egyéni (sőt sokszor egyénieskedőnek látszó) kijelentésben az előfeltételezés és a cél az emberiség egysége. Világosan kitűnik ez abból az egyetemes háttérből, amelyet a Genézis 2:11 Jahvista írója adott Izrael történetéről szóló előadásának, a próféták (Esaiás, Deutero-Esaiás, Deutero-Zakariás, Jónás stb.) egyetemes szemléletéből, különösen pedig az Usz. egész irányzatából. Az emberiséget egységes egésznek fogják fel, közös természettel (egy főtől teremtve), közös problémákkal (bűn, szenvedés, halál), közös jövővel (az Isten országa minden nemzet, nép és nyelv számára) és közös hivatással (a hitre, szeretetre és reménységre). Isten történelme tehát előbb vagy utóbb létre kellett hogy hozza a (korábban ismeretlen) egyetemes történelem fogalmát abban az értelemben, hogy egy és ugyanazon történelemben benne foglalatik valamennyi csoport, törzs, nép, birodalom, faj és osztály története.

A keresztyén egyház csak örömmel fogadhatja az egyetemes történelemben való részesülés eme növekvő felismerését, különösen azért, mert ennek etikai hatóereje is van. Arra ösztönzi az embereket, hogy szembeforduljanak minden társadalmi, faji és gazdasági diszkriminációval és minden erejükkel törekedjenek a világ bekéjére és együttműködésére. Mindezekben Isten e világgal való céljainak megvalósulását, az ő eljövendő országa jeleit láthatjuk.

A „jelek”-nél erősebb szót azonban nem merünk használni, mivel a történelem mai egyetemeseit színtén magán hordja azt a kettősséget, amely annyira jellemző erre a világra előkészületi, bűnös állapotában. Krisztus előhívja a Lélek erőit, egyúttal azonban az Antikrisztus erőit is. Az új világossággal együtt új árnyakat is hoz. Az egyetemes történelem, Krisztustól függetlenül átélve, éppen úgy jelenthet veszélyt, mint áldást. Mi az a cél, amely felé halad az egyetemes történet? Embertársaink többsége számára a kiegyensúlyozott, jól megszervezett és technikailag tökéletes egyetemes jóléti állam megteremtésén túl nincs más cél. Ma már látjuk a jeleket, amelyek arra mutatnak, hogy ez egy elfásult, életunt társadalmat fog eredményezni. Az olyan társadalom, amelynek saját jólétén túl nincsenek más céljai, halálra van ítélve. Nincs más választása, mint hogy felesleges energiát új értelmetlen, sőt antihumánus kalandokra fordítsa. Az egyetemes történet önmagában nem jó, értéke attól függ, hogy milyen jónak a szolgálatában áll és milyen cél felé irányul.

Ezért és más okokból sokan hajlanak arra, hogy kevés vagy semmilyen összefüggést se lássanak egyrészt Istennel Izraelben és Krisztusban megmutatott történelme, másrészt pedig az ember „profán” története között, beleértve az egyetemes történelmet is. Pedig van összefüggés köztük és ezt meg kell mondani. A történelem egy és oszthatatlan. Ugyanannak a történetnek vagyunk részesei ma, amelyben Ábrahám elhivatott, Izrael megítéltetése és szabadítása történt, Jézus meghalt és feltámadott és a Szentlélek kitöltötte. A mai ember csak bűnt és csalódást, kockázatokat és kerülőutakat lát maga körül. A dolgok kétértelműek vagy kikutatathatlanok. De ugyanez érvényes Isten történelmére is, ahogy a Biblia beszéli el, amely bár lázadások és kudarcok története, mégis Isten története. A kü-

lönbség az, hogy Istennek Izraelben és Krisztusban végzett munkáját az Ige értelmezi, hogy itt a szó legmagasabbrendű értelmében kinyilatkoztatási helyzetekkel van dolgunk, hogy Isten itt, különösen pedig Jézus Krisztus megjelenésében leveti névtelenségét. Mindez csak hit által mondható el. Ezen a téren a dolog természeténél fogva nincsenek objektív megállapítások. Kettős feltárára van szükség: az egyik az eseményekben az Ige által, a másik az emberek szívében a Szentlélek által. Az a kijelentés azonban, amelyet ilyen kettős feltárában kapunk, nem exkluzív, hanem inkluzív. Itt minden korra és minden népre való érvényességében tárul fel előttünk Isten célja és szándéka. Arra szólítatunk fel tehát, hogy a Nagy Történelem fényében értsünk meg minden más történelmet, különösen a magunkét, a bennük levő jóval és rosszal együtt. Ugyanaz az Isten van jelen mindkét történetben, amott feltártabban, itt rejtettebben, de jelenlősága egy, tehát a történet is egy. Isten világméretében folytatja ítélő és megváltó munkáját. Ez a mi vállaltételünk. Hogy ez a vállaltétel korunk eseményeinek speciálisabb értelmezésében vezérünk lehet-e, azt a záró fejezetben vesszük fontolóra.

### IX. Isten és ember a történelemben

Az az Isten, aki historizálja az emberi létet, kiszabadítja az embert a természet erőinek való kuszált kiszolgáltatottságából és nagykorúságra hívja el, meg arra, hogy ura legyen azoknak az erőknek, amelyeknek azelőtt rabszolgája volt. Ebben a megállapításban, amelynek azelőtt rabszolgája volt. Ebben a megállapításban, amely az előző fejezetekben elmondottak nagy részét summázza, elválaszthatatlanul összekapcsolódik két vallástétel: Isten szuverén uraságáról az ember és a történelem felett, és az ember szabadságáról a történelemben. Ez a két vallástétel, melyeket oly gyakran állítottak szembe egymással, a keresztyén hitben ugyanannak a valóságnak a két oldalát fejezi ki.

A történelem a szuverén Isten műve. Ő sohasem tehetetlen szemlélője az ember autonómiájának. De az embereket nem csupán passzív eszközökként használja fel. Mindenható kegyelmének isteni jellege mutatkozik meg abban, hogy elismeri, sőt feltételezi az emberi szabadság legnagyobb mértékét. Isten szabadsága nem veszélyezteteti, még csak nem is korlátozza az ember szabadságát. Az Isten gondviseléséről (túlságosan statikus és szegényes szó ez a történelemben járt útjai kifejezésére!) szóló vallástétel sohasem zárhatja mentségül a felelőtlenségre, sem fedezékül a passzivitáshoz. Isten gyermekeinek életében, oly sok zavarbaejtő esemény közepette, a bizalom, a vigasztalás és az ösztönzés forrásául szolgál.

### X. Történelem és természet a beteljesedésben

A keresztyénség széles köreiből a történelem és a beteljesedés viszonyát főként pesszimista perspektívában látják: ez a világ szörnyű véget fog érni, s a romjain (ha egyáltalán marad valami) egészen új világ fog megszületni. Ez a beállítás ellentmond az Úsz. legapokaliptikusabb fejezeteinek is (v. ö. Máté 24, Márk 13, Lukács 21, 1 Kor 15, 2 Thess 2, Jel 18–22), ahol az új világ a régivel azonos keretben jelentkezik, s gyakran nem is húzható éles határvonal a jelen korszak és az eljövendő között. Ez merőben különbözik a korabeli zsidó apokaliptikus irodalom dualista irányzataitól. S ez áll még az Úsz. legdualisztikusabb helyére, a 2 Péter 3:5–10-re is, ahol a tűz nem annyira a pusztítás, mint inkább a tisztítás tüze, s amelyben az utolsó szavak a jobb kéziratok szerint így olvassandók: „s a föld meg a rajta levő dolgok *megtalálhatók* lesznek” (az „*elégnek*” helyett).

A történelem és a beteljesedés közötti folytonosság régi vitájában a nagyobb igazság a folytonosság oldalán van. Az új világ ez a föld lesz, megújulva. Az eschaton annak teljes és dicsőséges kibontakoztatása lesz, amit Isten máris elkezdett a történelemben Fia és Szentleke által. Ez a munka ellentétben van sok mindennel ebben a világban, amit el kell távolítani.

A világ a feltámadott Krisztus új embersége szerint fog újjáteremtetni. Ahogyan ő csak a szenvedésen és a halálon keresztül válhatott az új emberre, ugyanúgy hasonló folyamaton kell átmennie az egész teremtett világnak is: ilyen módon Krisztus „elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonló legyen az ő dicsőséges testéhez” (Fil 3:21). Az Úsz.-i eschatológia sötét vonásai ezt akarják kifejezni. A feltámadás útja a kereszttel, e nyomorúságos és bűnös emberiség számára más út nincs. De mindebben nem a megfiúsulás jelei mutatkoznak meg, hanem az Isten fiai eljövendő dicsőséges szabadságának a vajúdása (Róma 8), s amennyire eddig látható, ez lesz az evolúciós folyamat vége. A megszakadás a folyamatosságot szolgálja. Mivel tehát van valamilyen folytonosság a történelem és a beteljesedés között, a kettő közötti ellentét gondolatát el kell vetnünk. Az emberi értelem itt természetesen a határán jár annak, amit gondolni vagy mondani lehet. Mégis bátran állíthatjuk, hogy a másik lehetőség — a beteljesedés, mint időtlen, mozdulatlan örökkévalóság — idegen a keresztyén hittől.

Hasonlóképpen kell beszélnünk a természetéről is a beteljesedésben, mivel szoros egység van az ember és a természet között, és folytonosság van e világ és a beteljesedés között. A megújult természet annak az eredménye, hogy az ember megújult az Istenhez és felebarátjához fűződő viszonyában. A természet megújulása az emberhez való viszonyában az embernek a természettel való legfelsőbb kapcsolatát, a testét is érinteni fogja, sőt elsősorban ezt. A test feltámadásáról szóló vallástétel azt jelenti, hogy az ember testi léte nem esetleges, hanem lényegi valami, s az ember azzal az ígérettel él, hogy teljes újjászületése azt is fogja jelenteni, hogy testi léte, mely most oly gyakran terhet és akadályt jelent a számára, az Istennel és emberrel való közösségében személyiségének tökéletes eszközévé válik.

## XI. Helyzetünk a történelemben: értelmezés és elkötelezés

Értelmezhetjük-e a történelmet? E pontot illetően két ellentétes véleménnyel találkozunk a keresztyén teológiában. Az egyik egy világos „igen”. Ennek védelmezői a Máté 16:3-ra mutatnak, ahol Jézus ezekkel a szavakkal feddi meg ellenfeleit: „Az ég ábrázatát meg tudjátok ítélni, az idők jeleit pedig nem tudjátok”; hivatkoznak a prófétákra, akik koruk nagy értelmezői voltak; arra, hogy Pál a Róm 11-ben és 2 Thess 2-ben hogyan értelmezi a jelent és a közeljövőt, valamint a Jelenések Könyvére és az Írás más apokaliptikus helyeire.

Ezzel a véleménnyel szemben a következő ellenvetések tehetők: az ember Isten nagy történelméből igen szűk határok közé szorított töredékeknél sohasem láthat többet. Nem feltárult történelemben él, hanem olyan események közepette, amelyekben Isten rejtett módon van jelen. Hisszük az Ő jelenvalóságát, de rámutatni nem tudunk. Gondoljunk csak arra, amit a Biblia mond azokról, akik meg akarták magyarázni koruk eseményeit! (V. ö. Jób 42:7, Luk 13:1—5, ami rögtön az „idők jelei”-ről szóló lukácsi tudósítás után következik.) A történelem áttekintését, pontos tervét nem kaptuk meg. Emberek vagyunk, nem Isten. A beteljesedésen még innen élünk. Amíg az be nem következik, nem teljes a történelem. A nagy szétválasztás előtt pedig elválaszthatatlanul van együtt vegyesen a jó és a rossz. Az „idők jelei”-nek lukácsi változatában Jézus ezt kérdezi: „Miért nem tudtok ítéletet tenni erről az időről”, azaz az idők teljességéről, az ő megjelenésének jelentőségéről? Az időnek és minden időnek egy nagy jele van: Jézus Krisztus, rajta kívül senki és semmi. Továbbá nagy intelműl szolgálhat az „idők jelei” értelmezésének egész története. Ez értelmezések közül alig akadt olyan, amely túlélt volna az értelmezőt. Gondoljunk az úgynevezett „német keresztyénekre”, akik a Harmadik Birodalmat a Szentlélek új kiáradásaként értelmezték! Mindez figyelmeztethet bennünket, hogy bizonyos eseményeket és korunkbeli fejleményeket elhamarkodottan ne tekintsük Krisztus munkája,

vagy a gonosz hatalmak munkája jeleinek. A keresztyének nem az események értelmezésére, hanem bűnbánatra és elkötelezésre hivatottak.

Úgy látszik tehát, mintha a nemleges válasz sokkal erősebb érvek támogatná, mint az igenlő választ. Pedig nem így van. A „nem” elválasztja egymástól az értelmezést és az elkötelezést, pedig ez lehetetlen. Az elkötelezés mindig döntést jelent valami mellett és valami más ellen. A bűnbánat mindig konkrét cselekedetekre vonatkozik, melyeket mint Isten akarata elleni cselekedetet vetünk el. A tudatos emberi élet mindig értelmez. Mint felelős emberi lények, ezt soha el nem kerülhetjük. De nem kerülhetjük el, mint keresztyének sem; mert ugyanaz az Isten, aki kijelentette magát nekünk Izráelben és Krisztusban, az, akinek rejtett jelenvalóságát hisszük korunk eseményeiben. Hisszük, hogy világunk végső titka a kereszttel és a feltámadással kettős titka. A keresztyének arra hivatottak, hogy a feltámadás erőinek szolgálatába szegődjenek és ellenálljanak azoknak az erőknek, amelyek újból meg akarják feszíteni Krisztust. Kötelességük tehát vállalni az értelmezés kockázatát abban a mértékben, amelyben ez szükséges ahhoz, hogy elkötelezhessék magukat.

Itt párhuzam vonható azzal, amit egyéni életünkben teszünk. A keresztyén ember hiszi, hogy Isten mindent javára fordít azoknak, akik őt szeretik (Róm 8:28). Ez a hit újból és újból ösztönzi őket Isten vezetésének felismerésére a mindennapi életben, hogy megláthassák, mi a következő lépés, amelyet tenniük kell. Értelmezésünket a későbbi események igazolhatják vagy cáfolhatják. De bármelyik esetben rendületlenül marad Isten vezetésébe vetett hitünk. A keresztyén hit független az események értelmezésétől, ugyanakkor azonban, ha szembekerül az élet kettősségeivel és döntéseivel, értelmezi azokat.

A keresztyén embernek tudnia kell, hol látja meg a Lélek erőinek munkálkodását, hogy csatlakozhassék hozzájuk, és hol látja meg a sötétség erőinek munkáját, hogy ellenállhasson nekik. Egyáltalán nem könnyű az eseményeket így értelmezni. A jelen korszakban a jó és a rossz sohasem tiszta formában van jelen. Az embernek mindig, vagy majdnem mindig valamilyen „többékevésbé” esettel van dolga. Ez a körülmény a történelem értelmezésében sok ellentét forrása a keresztyének között. Az értelmezés nem csupán egyének dolga. Krisztus közös testének segítségét kell keresnünk. A keresztyéneknek szükségük van annak új megértésére is, amit az Úsz. a „prófétaság ajándéká”-nak nevez; az egyház egyes tagjai nagyobb képességgel rendelkeznek Isten akaratainak felismerésére és megfogalmazására a jelenkor problémái között.

A történelem értelmezésében nincs világos és abszolút tekintély. Az egyház nincs biztosítva nagy tévedésekkel szemben ezen a téren. Ez azonban nem tehet bennünket passzívvá, különösen korunkban nem, amikor világméretben van szükség elkötelezésünkre. Itt az Egyházak Világtanácsának van nagyobb feladata. Ebben a közösségben azért tusakodunk, hogy jelenlegi helyzetünk közös értelmezésére jussunk el, ami azután alapja lehet közös erőfeszítésünknek.

Minden értelmezésünknek azon az alapon kell felépülnie, amely vettetett, Jézus Krisztuson (1 Kor 3:10—15). Ő, a megvetett és győzelmes Úr a mi egyetemes történelmünk megértésének kulcsa. Erre az alapra azonban igen különbözőképpen építhetünk, építhetünk rá aranyat, ezüstöt, drágaköveket, vagy fát, szénát, pozdorját. Nincs olyan tekintély, amely eldönthetné, hogy ki épít jól és ki épít rosszul. „Ama nap mutatja meg... és hogy kinek-kinek munkája minémű legyen, azt a tűz próbálja meg”. Ez nem azért hangzik felénk, hogy passzívak legyünk; ellenkezőleg, felszólít bennünket önmagunk megvizsgálására „minden szentekkel együtt”, „hogy megvizsgáljuk, mi az Isten akaratá”.

Isten jelen van az emberi történelemben. Rejtett módon van jelen. Ugyanakkor nem névtelen Istenként van jelen. „Bizony Te elrejtőzködő Isten vagy, Izráelek Istene, szabadító” (És 45:15). Ez ember arra hivatott, hogy részesedjék Isten megváltó történetében.

Fordította: Fűkő Dezső



1. A tanulmány arra a kérdésre keres választ, mit jelent a keresztyén hit számára a tudomány új világszemlélete, „a természet és történet dinamikus koncepciója”. Berkhof összefoglaló felelete így hangzik: az ó- és úsz.-i kijelentés elmélyült ismeretnek követelményét, s a keresztyén mondanivaló újrafogalmazásának szükségességét, a megváltozott valóságértés helyzetében.

Fontosnak tartjuk annak hangsúlyozását, hogy a követelmény és szükségesség alapja nem a kor, hanem maga Krisztus, noha a kettőt — éppen az inkarnációra figyelve — nem lehet elszakítani egymástól. A Krisztus-hirdetés kényszere és az adott helyzet: interdependens valóságok, de nem a helyzet implikálja a megbízást, az ígét (=kairos-spekuláció, történet-filozófia!), hanem az élő Krisztus a konkrét időt.

Az új világkép okozta zavar nem a hit válsága, hanem az évszázadok óta a hit kifejezésére használt, s mára használhatatlanná vált, statikus-metafizikus kategóriáké. Ezeket nem a mai filozófiáknak nyomására kell felszámolnunk, hanem mivel idegenek a kijelentés-hittől. A felszámolás eddigi kísérletei: a liberalizmusnak a „modernség”-gel alkotott hamis szintézise, valamint a pietizmus és teológiai egzisztencializmus akozmikus magatartása éppoly kevésbé kielégítőek, mint a fundamentalizmus apologetikája.

A hit útja nem a polémia — főként egy elavult világkép nevében nem! — és nem az „exisztenciális döntés” bensőségességébe visszahúzódó menekvés, hanem a sajátos bibliai tanításra figyelés — a mai valóságértés horizontjában. A bibliai kijelentésre figyelés, az élő Úrnak való engedelmesség és a korunk iránti nyitottság ugyancsak interdependens valóságok.

2. Egyetértünk Berkhoffal abban, hogy az új világszemlélet — a szekularizáció! — centrális bibliai igazságokat juttat kifejezésre. Gyökerei az ó- és úsz.-i kijelentéshitbe nyúlnak vissza, amely deszakralizálja a mítikusan értett természetet és a görög filozófia vagy a hellenisztikus gnózis kozmoszát, és a világot megfigyelő értelem felelősségére utalva, megteremti a történet dimenzióját. A Szentírás inkább az újkor történeti gondolkodását „fedez”, mint a középkor statikus-metafizikus szemléletét. (1)

Berkhof felmutatja a mai természet- és történet-szemlélet, másrészt pedig a bibliai tanítás hasonlóságát és különbözőségét.

A hasonlóság legjellemzőbb vonása a történetiség. Míg az ókori Kelet vallásai természetiesítették a történetet, az ósz.-i hit a természetet tartja történetnek, Isten története eseményének. A történetet, antropológiát és a jövő iránti nyitottságot hangsúlyozó bibliai teremtéstan közelebb áll a modern evolúciós teóriákhoz, mint a hagyományos „keresztyén” természet- és történet-szemlélethez. Fontosnak tartjuk W. Dantine<sup>2</sup> és G. W. H. Lampe<sup>3</sup> professzoroknak idevonatkozó megjegyzéseit: Előbbi az antropológia teológián belüli kulcs helyzetét hangsúlyozza, s azt állítja: a keresztyén kozmológia egyetlen lehetősége a krisztológiai megalapozottságú antropológia. Lampe mind az ó-, mind az úsz.-i teremtésszemléletet antropocentrikusnak nevezi, „mivel valójában theocentrikus”.

Berkhof beszél a bibliai „teremtés” és a tudomány „természete” közötti különbségről is, anélkül azonban — legalább is a Bizottság egy részének véle-

ménye szerint —, hogy a tényt, mint teológiai problémát és feladatot, kellő figyelemben részesítene.

Az újkori tudomány természet-koncepciójának „szíve” a nagy absztrakció: az Istentől való eltekin-tés, Istennek, mint munkahipotézisnek módszeres kikapcsolása.<sup>4</sup> A „természet”-ben nincs helye Istennek és teremtésnek, a teremtéshit viszont éppen a legfontosabbat nem találja a tudomány „természet”-ében: a világ Isten felé való nyitottságát. (5)

A bibliai teremtéshit a vele történeti kapcsolatban lévő természet-tudomány oldalán áll, de ugyanakkor kétségbe vonja annak igényét, miszerint koncepciójában a teljes valóságot ragadta meg, ahogyan Izrael Isten-hite elutasította az „isteni” természet totális valóságigényét.<sup>5</sup>

A teológiai feladat tudatában Berkhoffal együtt valljuk: a „természet” szót a kortársakkal folytatott párbeszéd érdekében akkomodatíve használhatjuk, abban a reményben, hogy mindkét fél tudja, miről van szó.

A történet problémájának struktúrája hasonló: ami Izrael és az egyház számára létét megalapozó történet, az a modern történettudománynak mítosz. Berkhof tisztában van a kétféle történetfogalom különbségével, de nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget.<sup>6</sup> Célja: annak a bibliai látásnak érvényesítése, hogy az egész történet Isten története. A hitnek ez az ismerete és állítása azonban nem ment fel a kétféle történetfogalom problémájában jelentkező valóság-kérdéssel való foglalkozás alól.<sup>7</sup>

Bizottságunkban megoszlottak a vélemények arra nézve, hogy a fogalmak kérdésesek és ellentmondásosak-e, vagy maga a valóság. Az egyik álláspont szerint a „történet” fogalmának mindenkit egyformán elfogadásra készítő meghatározása — kiindulásul — lehetetlen, de a történetről dialógus folytatás szabatos megfogalmazás nélkül is tudják, miről beszélnek. A másik álláspont azt hangsúlyozza, hogy a fogalmak feszültségében az a kérdés jelentkezik: mi a valóság? Ha a történettudomány „történet”-ét — kiindulásul — valóságnak fogadjuk el, akkor Isten velünk való története, az „Immanuel-történet”, mint Barth K. nevezi<sup>8</sup>, ebbe a sémába utólag nem helyezhető el valóságként.

Ez az álláspont nem a világtörténetről való lemondást, a „profán” történetből való kivonulást jelenti, hanem csupán egy történet-koncepció abszolút érvényének tagadását.

3. Kritikai megjegyzéseink a következő kérdésekre vonatkoznak:

a) Berkhof szemléletében a krisztianizált evolúcionizmus kísért —, valószínűleg a pietisztikus-ortodox szemlélet visszahatásaként, mely a történelmet katasztrófák sorozatának látta, s melyben nem sok értelme volt az emberiség sorsáért való felelősségvállalásnak. A természetet és a történetet, a teremtést és a megváltást, az embert és az emberen kívüli valóságot egyetlen nagy egységnek és folyamatnak látja, melynek koronája a jövőben van. A séma, melybe a keresztyén tartalmak belekényszerülnek: „az alacsonyabbtól a magasabb felé haladó nagy folyamat” az „az evolúciós processzus”, Isten fiainak eljövendő szabadsága sem más, mint „az evolúciós folyamat vége”.

b) Ez az alapszemlélet nyomja rá bélyegét Berkhof bűnfogalmára. A bűn Berkhof szerint nem radikális megszakítása a nagy folyamatnak; a diszkontinuitásként értett bűn: mithológumenon; a bukást az evolúció perspektívájában kell néznünk, mint



annak egyik legnagyobb előrelépését; a bűn „az ember nagy kiváltsága”, s a mindent átfogó folyamat egyik legfontosabb momentuma.

A bűnnek a dialektikus ösztörténetben való pozitív értelmű bevonása Berkhof írásában több és minőségileg más, mint a „bibliai optimizmus”. A bűn ontológiai megalapozása és igazolása a kijelentésre tájékozódó evangéliumi teológián belül lehetetlen.

c) Kérdéseink támadtak Berkhof konkrét kijelentésekben megnyilatkozó *hermeneutikai* állásfoglalását illetően. Az olyan úsz.-i helyek kijelentéseit, mint Ján 1., Kol 1., Zsid 1. vagy mitológikusan, vagy metaforikusan kell értenünk, mondja Berkhof, s az utóbbi lehetőség mellett dönt. A mitológikus fogalmak — mint metaforák — Jézus történeti megjelenésének véglegességét bizonyítják és jelentőségét interpretálják. De ha e kijelentések pusztán metaforák, akkor mi a teremtés és az eschatológia *valóság*-tartalma? Hasonlóképpen problematikusnak tartjuk a Gen 3. és Róm 5. magyarázatát, vagy a test feltámadása vallásának „jelentésére” vonatkozó kitételét. A „jelentés” és „kifejezés” — főnévi és igei formában egyaránt (to mean, to express, expression) többször is előfordul a tudományban, anélkül, hogy megtudnánk: mi az éppen választott értelmezésnek a kényszerítő ereje és kritériuma, mi óv meg az önkénytől annak eldöntésénél, hogy egy-egy metafora *mit* jelent.

Hermeneutikai problémába ütközés ellenére a Bizottság nem tudja fenntartás nélkül helyeselni a Hit és Egyházalkotmány Bizottságnak azt a szándékát, hogy a hermeneutikai kérdést önálló témaként tanulmányi programjába felvegye. A Bizottság egyes tagjai úgy vélik, hogy a jelen teológia-történeti helyzetben igen nehéz volna ellenállni annak a sodrásnak, hogy az így meginduló ökümenikus studium — a már folyamatban lévő hermeneutikai eszmecsere módján — az igazi teológia előszobájában az előzetes értés („Vorverständnis”) kérdéseire összpontosítottan történjék és így mindinkább sterilit foglalatossággá váljék.

4. A Berkhof tanulmányában érintett kérdések közül *kíváncsún tartanánk az alábbiakkal való további foglalkozást:*

a) *Az ember és a történelem viszonya.* „Az emberi léte történelmesítő Isten megszabadítja az embert a természet hatalmainak rabságából, nagykorúságra hívja, hogy ura legyen azoknak a hatalmaknak, amelyeknek előzőleg szolgált”, írja Berkhof. Mit jelent a *történelem* hatalmával, a „totális történetiséggel” (G. Krüger)<sup>9</sup> szembeni nagykorúság? Hogyan kerülheti el a természet uralmától megszabadult ember a történet erőinek való teljes kiszolgáltatottságot? Kiszolgáltatottságában, vagyis a történetiségben — mert „igazi léte” nem az események fölött van —, miben áll a szabadsága? A *történet kérdése: antropológiai kérdés*, ugyanúgy, mint ahogyan a kozmológia is csak az emberen át közelíthető meg.

b) *A természet és történet* — mint a valóság két kategóriája — *szétválasztásának problémája.* Két ellentétes nézet uralkodik: az egyik szerint — s Berkhof inkább ezt vallja — a természet és történet közötti különbségtevés, mely módszeres szigorúsággal az európai újkorban történt meg, a bibliai hitre nyúlik vissza, amely a történelem természettől különböző dimenzióját hitben felfedezte. A másik nézet szószólója G. von Rad és W. Dantine. „A természet — és történet-értésnek ez az egymástól elválasztása idegen az ósz.-i gondolkodástól, mivel Isten cselekvésének aktualitásában a két terület egy-

beesik” (G. von Rad).<sup>10</sup> Dantine pedig „a teremtés és történetiség szoros együttlétéről” beszél, az eschatológia kategóriájában. „Az eschatológia felől nézett teremtéshez a történet is hozzátartozik”.<sup>11</sup> Másrészt viszont a *tudomány* törli el a határokat, amennyiben a „természet történetéről” beszél.<sup>12</sup>

c) *A történelemértelmezés kérdése.* Berkhof tanulmányának egyik legvilágosabb és gyakorlatilag legfontosabb része a történelemértelmezés lehetőségeit tárgyaló fejezet. Különösen fontosnak tartjuk az interpretáció *döntés*-jellegének hangsúlyozását, amit a szocializmusban élő teológusok közül legutóbb J. M. Lochman mutatott ki rövid, de roppant fontos tanulmányában: *Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen* (Történeti események jelentősége az etikai döntésekben) (1963). Az interpretáció természetesen nem zárja ki az „appercepciót”, a minél pontosabb tényismeretet; ezek is korrelatív jelenségek, mivel minden appercepció szűkséggel jár *már* interpretáció is.<sup>12/a</sup> Az interpretáció *döntés*-jellege *keresztvény szabadságunkra és felelősségünkre figyelmeztet*, ugyanakkor pedig lehetetlenné teszi, hogy egy történelmi esemény értelmezését végérvényesnek és általános érvényűnek tekintsük. Lochman a mai teológiai diskusszió egyik legvitatottabb kérdésének ezt tartja: „Hitbeli, vagy csupán az értelemre tartozó elhatározásokról (Ermessensfragen) van szó ezekben a döntésekben?” Figyelmeztetését — saját egyházunk elmúlt két évtizedének útkereséseire gondolva — különösen megszívlelendőnek tartjuk. „Mindenekelőtt annak nem szabad megtörténnie, hogy saját relatív látásainkat 'hitbeli látással' magasztosítsuk, politikai különbségeinket pedig vallási vagy metafizikai frontokká változtatjuk. Ítéleteink nem öltethik magukra, 'az utolsó ítélet' jellegét, s vitás kérdéseinket nem kezelhetjük a keresztes háborúk szenvedélyével.”<sup>13</sup>

Vitás kérdés az interpretáció *egyéni vagy közösségi* jellege is; Dantine<sup>14</sup> az előbbi, Berkhof az utóbbi mellett foglal állást. Mindkét érv komolyan mérlegelendő, mert ahogy az első anarchiához, úgy a második római értelmű tantekintély igazolásához vezethet.

Dr. Vályi Nagy Ervin

## J E G Y Z E T E K

1. V.ö. Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* 1953. „... a keresztvény hit az újkori ember történeti gondolkodásának oldalán áll” (109. o.).

2. *Schöpfung und Erlösung, Kerygma und Dogma* 11/1. 1965. 34. o.

3. *Die neutestamentliche Lehre von der Ktisis*, uo. 22. o.

4. E természet-konceptióra, illetve az újkori valóságértésre vonatkozóan v. ö. L. Mumford, *The Condition of Man*, 1944. 247 s. köv., 259 s. köv.; W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, 1949. 10 s. köv.; J. H. van den Berg, *Metabólica*, 1960. főként 4. fejezet.

5. G. von Rad, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*, *Ev. Theol.* 1964/2. 63–64. A kérdésre vonatkozóan v. ö. G. Altner művét: *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, 1965.

6. A filozófus Heinrich Barth beszél arról a tévhitről, amely szerint „in der Feststellung eines 'Vorhandenen' je eines endgültige 'wissenschaftliche' Fixierung des Wirklichen stattfinden dürfte” (Erkenntnis der Existenz — Grundlinien einer philosophischen Systematik, 1965. 73. o.)

7. A történetfogalom értelmezése szempontjából a következő műveket vettük figyelembe: K. Löwith, *Welt-*

geschichte und Heilsgeschichte, 1953; J. Huizinga, Geschichte und Kultur, 1954; R. G. Collingwood, The Idea of History, 1957; R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 1958; H. Butterfield, Christianity and History, 1960; H. I. Marrou, De la connaissance historique, 1962; G. Bauer, „Geschichtlichkeit“, Wege und Irrwege eines Begriffs, 1963; C. A. Patrides, The Phoenix and the Ladder, The Rise and Decline of the Christian View of History, 1964; E. H. Carr, What is History? 1964; A kettős történetkép teológiai kérdésére nézve v. ö. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I<sup>3</sup>, 113 s köv. függelék 473 s köv., Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments, ThLZ 88/6, 1963. K. Barth, KD I/a. 811 s köv., IV/1 370 és 562 s köv., IV/3 811 s köv.; Fr. Gogarten, Jesus Christus Wende der Welt, 1966. 123 s köv.

7. V. ö. G. Ebeling, Wort und Glaube, 1960. 397. P. Schütz, Parusia, Hoffnung und Prophetie, pl. 101. o.: „A tudomány realitása kizárja a bibliai valóságot. Fordítva ez nem érvényes...”

8. Einführung in die evangelische Theologie, 1962. 58. o. v. ö. KB IV/1 562–3.

9. Grundfragen der Philosophie, 1958. 6 s köv.

10. Aspekte... (v. ö. 5) megjegyzés, 65. o.

11. Verheissung der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart, ThZ 1966/4. 284, 282. o.

12. C. F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur. 1954.

12/a A legújabb teológiai fordulatra utal a „rebellis” Bultmann-tanítvány, E. Käsemann metodikai megjegyzése, amely a G. Ebelinggel és E. Fuchs-szal folytatott vitájában hangzik el: „Für nicht minder verhängnisvoll halte ich die *Verwechslung von Verstehen und Entscheidung*. Der vermeintliche Zwang, immer gleich selber Stellung beziehen zu müssen, statt zunächst einmal zu hören und zu warten, was uns vom Fremden her geschenkt oder genommen wird, ist zu meist der Tod des Verständnisses...” (Zum Thema der urchristlichen Apokalypik, az „Exegetische Versuche und Besinnungen II.” c. tanulmánykötetében, 107. o.; kiemelés tőlünk).

13. I. m. 11–13.

14. Schöpfung und Erlösung, V/b és c.

A több kiadásban megjelent művek esetében az általunk használt kiadás évszámát tüntettük fel.

## A Keresztyén Békekonferencia szófiai ülésének eredményei és tanulságai

A Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottsága — a Nemzetközi Titkárság, a Tanulmányi Osztály és a Munkabizottság előkészítő ülései után — 1966. október 17–22-ig tartotta ülését Szófiában a Bulgár Ortodox Egyház meghívására s a vendéglátó egyház rendezésében. Az ülés előadásai és a munkabizottságok jelentései megjelentek a Teológiai Szemle IX. évf. 11–12. számában. Az alábbiakban a referátumok, a határozatok és a viták alapján kíséreljük meg a szófiai ülés jelentőségének, eredményeinek és tanulságainak felvázolását.

1. Megállapítható, hogy *lezárult a KBK történetének egy periódusa, amelyben a mozgalom léte elismertetéséért küzdött.*

Ennek bizonyosságai főként a főtárgy beszámolójában található, például abban a bejelentésében, hogy a KBK hivatalos bejegyzett szerve lett az UNESCO-nak, továbbá abban a megállapításában, hogy az Egyház és Társadalom genfi konferenciája nagy elégtételt jelentett a KBK eddigi munkája számára, mivel azt a tematikát tárgyalta meg, amelyet Prága kezdeményezett s amiért sokáig támadták is a KBK mozgalmát. A mozgalom megerősödésének bizonyítéka a plenáris ülés vietnami vitájában Dr. Gerhard Bassaraknak Dr. V. L. Ferwerda felszólalására adott válasza is. Ferwerda, aki a National Council of Churches in America társtárgyáránt vett részt a Tanácsadó Bizottság ülésén, a vietnami határozat szövegén azzal az érveléssel próbált enyhítést elérni, hogy „ha ilyen határozatot visz haza, akkor az Amerikai Egyházak Nemzeti Tanácsa utoljára küldött ki képviselőt a KBK ülésére, ha tehát a mozgalom értékeli az amerikaiak jelenlétét, akkor változtasson a szövegen.”, Bassarak erre az indítványra határozottan kijelentette: „A mozgalom virágzásánál fontosabb a béke ügye. Örülnénk, ha mozgalmunk holnap feleslegessé válnék. Nagyon sajnálunk, ha amerikai testvéreink elmaradnának tőlünk, de akkor is az igazsághoz kell ragaszkodnunk”. Ez a határozott elvállalás mutatkozott meg az egész vita során és a határozatok megszövegezésében, úgyhogy joggal állapítható meg erről az üléstről D. Káldy Zoltán püspök: „Szófiában a keresztyén békemozgalom töretlenül követte eredeti célkitűzését: igazán magára talált!”.

2. *A szófiai ülés komoly lépést tett előre a keresztyén békeszolgálat konkretizálása útján.*

Ez ott volt nyilvánvaló, ahol a mozgalom konkrétan kívánt és tudott szólni az egyházakhoz a vietnami háború kérdésében, az európai biztonság és a harmadik világ népeinek problémáiban. Valamennyi előadás — még a leginkább elvi jellegűek is (*Nikanor, Smolik*) — eljutott a legégetőbb konkrét kérdésekig. Külön kieme-

lendő ebből a szempontból a szakértők (*Zsebők, Bucek, Valkenburgh*) felkérése előadások tartására, valamint a Vietnami Felszabadítási Front prágai képviselőjének meghívása. Részletekbe menően konkrét volt a kontinensi képviselők (különösen *Arce Martinez* és *Thampy*) referátuma. Mindez használható háttérrel temett a valóban konkrét határozatokhoz.

a) *A vietnami háború kérdését* Thampy az egész ázsiai helyzet perspektívájában tárgyalta, Arce Martinez referátuma pedig a neokolonializmus és imperializmus összefüggésébe állította bele a Vietnam elleni agressziót. Behatóan foglalkoztak a kérdéssel a munkacsoportok vitái, melyek közül az ifjúsági csoport jelentéséből idézzük a következőket: „A vietnami nép harca a népek felszabadulási folyamatának része. Veszélyes és megfélemlítő, ha az ideológiai harcoként magyarázzák. Sokkal radikálisabb értelemben az igazságosságért folytatott példamutató harc ez, amely mindenütt kitör ott, ahol az ember jogát lábbal tiporják. Ezért világosan fel kell ismerni, hogy ebben a háborúban nemcsak a vietnami nép sorsa dől el, hanem döntések történnek valamennyi nép további útja tekintetében is. Embertelen és anakronisztikus politika az, amely katonai akciók segítségével száll szembe az igazságosság kívánságával.”

A Vietnam ügyében hozott határozat egész terjedelmében megjelent minden egyházi hetilapunkban. Ezt az egyértelmű, világos, az agressziót élesen elítélő határozatot külön levél kíséretében küldték meg az Egyesült Államokban és a vele szövetséges országokban élő keresztyénekhez. Alapszövegét a konferencia amerikai résztvevői terjesztették elő. Célja az Egyesült Államok politikájában működő hamis lelkiület feltárása és a legyőzésére való biztatás:

„Az öngazság hamis lelkiülete teszi a szabadság és a demokrácia egy fajta értelmezését annyira abszolúttá, hogy annak elérésére minden eszközt igazoltnak vélnék. De 'Isten a bíró' (Zsolt 75:7) az emberek minden elfogult igazsága felett. Különösen egy hatalmas nemzetnek kell megbizonyítania Isten akarata előtt való meghajlását azzal, hogy katonai és politikai erejét aláveti más nemzetek és a világgözelemény ítéletének és korrekciójának.

A hatalom hamis lelkiülete hiteti el egy nizzettel azt, hogy igazságot szolgáltathat minden igazságtalanságban és megvalósíthatja minden kívánságát, ha elegendő embert és anyagot fordít erre a feladatra.

A kapzsiság hamis lelkiülete kész feláldozni a közérdeket az egyéni haszonnak. Ez a lelkiület

nemcsak a háborús szerződésekből hasznot hajtó nagyiparban hat, hanem még inkább egy gazdag népnek a világ szegényebb nemzetei jólétével és békéjével szemben megnyilvánuló felelőtlenségében. Isten ítélete különös szigorral sújt le a gazdagokra, akik nem tanulják meg, hogy oly módon osszák meg másokkal Isten adományait, hogy közben ne uralkodjanak felettük”.

Konkrét javaslatként a levél fokozott nyomás gyakorlását kívánja az Egyesült Államok kormányára és más érdekelt kormányokra, hogy az 1954. évi genfi egyezmény alapján teremtsék meg a békét Vietnámban; a vietnami néppel való szolidaritás hatékonyabb kifejezésekként pedig szabad választások megtartását sürgeti, hogy olyan társadalom alakuljon ki, melyben minden politikai párt, minden vallási közösség és népi kisebbség szociális igazságban, nemzeti függetlenségben, önkormányzattal és békében élhet együtt. Végül ez a levél is követeli a háború befejeztével a megfelelő kártérítést a pusztításokért és gazdasági segítséget az ország háborús sebeinek gyógyítását célzó fejlesztéshez.

b) *Az európai biztonság kérdése* tekintetében új szintet jelentett a KBK tárgyalásaiban, hogy Kiril patriárcha köszöntő szavai a balkáni atommentes övezetre vonatkozó javaslatot is érintették, Nikanor püspök referátuma pedig a lengyel nép szempontjait és történelmi tapasztalatait vitte bele a kérdés tárgyalásába. Az európai biztonság kérdése volt a témája két szakértő (Valkenburgh és Buček) előadásának. Felkérésük mutatja, hogy mennyire konkrétan és elmélyülten kívánt foglalkozni a KBK ezzel a kérdéssel Szófiában is.

Valkenburgh öt célkitűzést sorolt fel, melyek előmozdítanak a kérdés megoldását. Ezek a következők: 1. Az NDK elismerése a nyugati államok és az NSzK részéről; 2. Kollektív biztonsági rendszer az európai államok között; 3. Atommentes övezetek létesítése; 4. A nukleáris felügyelet kérdésének és a biztonsági szabályok bevezetésének az Atomenergia Nemzetközi Ügynökségre való bízása; 5. A kormányok világkonferenciájának összehívása a leszerelés és biztonság ügyében.

Buček mindenekelőtt azt hangsúlyozta, hogy az európai biztonság és a világhelyzet szorosan összefügg egymással. Ő a következő lépéseket látta szükségesnek: 1. új fordulatra kell törekedni a nemzetközi feszültség enyhítése terén; 2. új kezdeményezések szükségesek a leszerelés tekintetében; 3. széleskörű tárgyalások tartandók az európai biztonság kérdéséről; 4. az atomfegyverek elterjedését meg kell akadályozni; 5. törekedni kell olyan intézkedésekre, amelyek lehetővé tennék a katonai tömbök feloszlását. Az egyházak kötelezettségét és lehetőségét Buček elsősorban a közvélemény formálásában látja, főként annak az illúzióknak a leküzdésében, hogy a német kérdést erőpolitikai eszközökkel lehet megoldani, továbbá az egyén erkölcsi felelősségének felébresztésében, hogy a német politika lassanként más alternatívát tartson szem előtt, mint a nacionalizmust.

Az *Általános Határozat* egyik pontja külön az európai biztonság kérdésével foglalkozik: „Aggodalommal tekintünk a Német Szövetségi Köztársaságban azoknak az erkölcsnek és hatalmi csoportoknak a törekvéseire, amelyek sürgetik a nukleáris fegyverek megszerzését, vagy a felhasználásukról való döntésben a részvételt és követelik a jelenlegi államhatárok megváltoztatását. Úgy véljük, ezeknek a tendenciáknak a veszélyessége éppen abban rejlik, hogy — realiztikusan szemlélve — az ilyen változtatás lehetetlen lenne katonai konfliktus nélkül, ami viszont azonnal a forró háborúhoz vezetne. Ugyanakkor megelégedéssel tekintünk Európa politikai életében egy sor olyan fontos eseményre, amely a nyugat-európai és a szocialista országok közötti gazdasági és kulturális együttműködés megerősítését jelenti.”

Idekívánkozik még a nemzetközi munkacsoport jelentéséből az alábbi idézet: „Véleményünk szerint európai atommentes övezetek létesítése döntő lépés lenne a leszerelés és a feszültség enyhítése terén. Szükségesnek tartjuk egy európai biztonsági konferencia összehívását. Az európai biztonságot csak a jelenlegi határok és a második világháború következtében létrejött területi viszonyok elismerése alapján lehet garantálni”.

c) *A harmadik világ kérdéseivel* legbehatóbban — érthető módon — az afrikai, ázsiai és latinamerikai előadók foglalkoztak. J. S. Lawson referátuma elemezte azokat az okokat, amelyek eddig akadályozták a kibontakozást Afrikában. H. K. Thamy a vietnami kérdés és az indiai helyzet elemzéséből olyan következtetéseket vont le, amelyek az egész harmadik világ helyzétére jellemzőek. Élesen szembeállította az Egyesült Államok által a fejlődő országoknak nyújtott „gazdasági segítyt”, mely mindig politikai feltételekhez volt kötve, a szocialista országok, elsősorban a Szovjetunió technikai és gazdasági támogatásával, amely az újonnan felszabadult országok termelő erőinek fejlesztését és nemzetgazdasági életük kiépítését szolgálta. Arce Martinez referátuma arról a folyamatról szólt, mely egyre több ország függetlenségéhez vezet és amelyet az imperializmus elleni harc jellemez. Elemezte az e folyamatot ellensúlyozni törekvő neokolonializmust, mely „néhány imperialista koordinált és közös akciója és a) irányulhat a függetlenségi mozgalmak ellen — lásd a NATO feladatát az algériai háborúban, a portugál gyarmatokat és a SEATO feladatát Laosban és Vietnámban — b) alkalmazható az afrikai és ázsiai országok ásványi kincseinek megszerzésére... Ez a neokolonialista kizsákmányolás azt eredményezte, hogy az átlagkereset ezekben az országokban fejenként kevesebb, mint évi 140,— dollár”.

Az Általános határozat nyíltan kimondja: „A felszabadulásért harcoló népek oldalán állunk... Támogatjuk az ENSZ-nek azt a nyilatkozatát, hogy a gyarmati államoknak és ezek népeinek el kell nyerniük a függetlenséget. A faji megkülönböztetés nagy veszélyt jelent a népekre és az egész emberiségre... Megelégedéssel állapítjuk meg, hogy a harmadik világ népeinek nemzetközi tekintélye növekszik... Ebben az összefüggésben elítéljük az antikommunizmust és minden kívülről való beavatkozást, amely az ázsiai, afrikai és latinamerikai országok társadalmi és gazdasági fejlődésének útjában áll”.

A szófia ülés vitáiban — különösen a nemzetközi munkacsoport vitájában — főként három szempont kapott hangsúlyt.

Dr. Bartha Tibor püspök felszólalásában hangzott, hogy „le kell leplezni a nemzetközi kölcsönösszervezetek latens politikai tendenciáit és fel kell hívní az egyházak figyelmét arra, hogy egyházi részről is lehet és kell befolyásolni a fejlődő országok felé történő segélynyújtás szellemét”. — *Juvenalij* orosz-ortodox püspök arra az összefüggésre hívta fel a figyelmet, amely a fejlődő országok megsegítése és a leszerelés kérdése között tapasztalható. „Sok millió dollárt fordítanak fegyverkezésre — mondotta — a fejlődő országok megsegítése helyett. Elsősorban a volt gyarmatosító hatalmakat terheli az erkölcsi felelősség a volt gyarmati országok gazdasági fejlesztése iránt”. — Dr. Tóth Károly elismerte, hogy teljes mértékben állnak azok a megállapítások, amelyek elhangzottak a fejlődő országoknak nyújtandó gazdasági segéllyel és a neokolonializmus különböző formáival kapcsolatban, de felhívta a figyelmet arra, hogy „nemcsak gazdag és szegény népek vannak, hanem a fejlődő államokon belül, legtöbbször esetben a nyugati segítyt kihasználva, egy vékony újgazdag réteg van kialakulóban, amely a neokolonializmus eszközévé válik. Ezért nemcsak a nemzetközi igazságosság kérdéséről kell tárgyalni, hanem a fejlődő népek társadalmi rendszerében kifejezésre jutó igazságról vagy igazságtalanságról is. A fejlődő államoknak nyújtandó segítség kérdése tehát szorosan összefügg ez államok társadalmi struktúrájával”.

Mind ezek az előadások, felszólalások és határozatok azt bizonyítják, hogy a KBK a világhelyzet igen mélyreható elemzésével és a nemzetközi vitás kérdések konstruktív megoldására tett javaslataival fontos szerepet tölt be a nemzetközi feszültség enyhítésére és a világ békeességének helyreállítására, illetve megőrzésére irányuló nagy egyházi és emberi törekvésben.

3. *A szófia ülés komoly eredményt jelentett abban a vonatkozásban is, hogy határozott formában került szóba a forradalom teológiája.*

Smolik professzor referátuma a reménység teológiájából kiindulva kereste a kérdés elvi teológiai alapvetését. Rámutatott arra, hogy Krisztus visszajövetelének



várasa a jövőt új lehetőségként, feladatként és elkötelezettségként látatja meg. Az ilyen értelemben vett „futurologia” azonban szekuláris felfedezés, s a jövő alakításának kérdésében a világ megszegényítőn megelőzte az egyházakat. „A reménység mellett való döntés a hitet olyan új valóságokkal hozza kapcsolatba, amelyeket teológiailag még nem dolgoztunk fel: a történelemmel, a fejlődéssel, a haladással és mindenesetre a forradalommal is... A reménység mellett való döntés eredetisége abban fejeződik ki, hogy ez a reménység nyitott-e a párbeszéd előtt...” Mivel pedig a pacifistákkal folytatandó párbeszédre a KBK munkája különösen alkalmas talajt kínál, ezen a területen a forradalommal kapcsolatban elégtő sürgősséggel vetődik fel az a kérdés, hogy összeegyeztethető-e a pacifizmus elvi etikai állásfoglalása az olyan emberszeretettel, amely nyitott akar lenni minden emberi helyzet felé. A főkérdés itt ugyanis — mondja Smolik professzor — ez: „Hagyjuk-e éhenhalni az embereket, vagy az adva levő struktúrákat az atomkorban forradalom útján változtassuk-e meg?” S a kérdésre adott válasza így hangzik: „Az a tény, hogy a szegény országok napról napra szegényebbek lesznek, a gazdag országok pedig napról napra gazdagabbak, hogy van neokolonializmus, amelyet a mai gazdasági struktúrák öntörvényűséggel erőltetnek, ezek szívét gyújtja lángra a forradalom gondolatáért. Az új jövő keresése közben a valóságot sokrétű politikai, gazdasági és általános emberi struktúrában kellene átgondolnunk. De még a legmélyebb szakértelem sem mutathatja meg a jövőbe vezető utat... Ez az út csak ott nyílik meg, ahol ezeket az ismereteket az ember iránti mélységes szeretet és a jövőbe vetett reménység integrálja. Ettől a szeretettől és ettől a reménységtől indítatva mondjuk ki 'igen'-ünket a forradalom mellett és 'nem'-ünket az atomegyensúlytal és atomfölnnyel folyó spekuláció ellen... Nem az a feladatunk, hogy felülről bíráljuk a radikális forradalmi gondolkodást, hanem az, hogy rámutassunk: éppen a keresztyén alapon 'megszentelt' status quo az, ami már pusztán létezésével és meghirdetésével erőszakot válthat ki. A jövőbe vezető út a reménység keskeny útja, amely a nukleáris háború veszélye és a nemzeti felszabadító harcok között halad. Abban a reménységben végezzük munkánkat, hogy a jóakarató emberekkel együtt sikerül megépíteni a megértés és az áldozatkészség hidjait, amelyek elvezetnek az új jövőbe”.

Thampy és még inkább Arce Martinez referátumában igen erőteljes hangot kapott a forradalom melletti keresztyén állásfoglalás. Az indiai előadó az ázsiai egyházak feladatát vázolván kijelentette: „A nemzet igényli az egyházak és a keresztyének aktívabb részvételét a nemzet társadalmi és gazdasági forradalmában, még akkor is, ha ez a társadalom strukturájának kérdésessé tételét jelenti... Az egyházakat fel kell rázni aléltáságukból és aktivitásra kell indítani. Nem lehetnek többé csendes kikötői azoknak, akik nosztalgikusan gondolnak a hagyományokra és serényen fáradoznak a status quo megőrzésén... A forradalmi hullám a történetileg jogfosztott csoportok között a gazdasági és társadalmi igazságosságért folytatott osztályharc egyik megjelenési formája. Folytatnunk kell a forradalom sürgetését mindaddig, amíg az utolsó ember is vissza nem nyerte Isten gyermekének a méltóságát. Az egyház csak úgy segítheti a társadalom átforgalmát, ha azonosítja magát az elnyomottak, a megvetettek, a diszkrimináltak és a szegények ügyével”. — Arce Martínez határozottan elutasította és a vádaskodókra fordította vissza az erőszaknak a forradalom ellen emelt vádját: „Az erőszak nem tipikus fegyvere a forradalmárnak, ellenkezőleg, a visszahúzó, reakciós, ellenforradalmi erők jellegzetes fegyvere az erőszak... Van-e nagyobb erőszak, mint az, amely naponta húszezer embert ítél éhhalálra? Van-e nagyobb vérontás, mint ezek az áldozatok?” Az erőszaknak a forradalmi és felszabadító mozgalmakkal való megtévesztő összekapcsolásáról szólva, *Kálmánra* hivatkozott, aki ezt mondta: „Isten az elnyomottak ellen alkalmazott erőszakot arra használja, hogy megítélje az elnyomókat”. S idézte Fidel *Castrót*, aki azokat a statisztikai adatokat kommentálta, melyek szerint Latinamerikában minden két koporsó közül az egyik egy ötödik élet-

évét sem elért gyermeké, elítélően jelentette ki: „Nem a forradalmi harc kerül nekünk a legtöbb életáldozatba, hanem a nyomorúság és a kizsákmányolás. Ez a statisztikán alapuló nagy igazság”. A keresztyén norma és a prófétai állásfoglalás alapján sürgette tehát a békés együttélés dinamikus lényegének megbizonyítását azzal, hogy „szolidárisak legyünk minden politikai vagy társadalmi és gazdasági jellegű felszabadító mozgalommal”.

Ilyen előzmények után került sor a teológiai munkacsoportban a forradalom teológiájának alapvető, és sok tekintetben úttörő jellegű felvázolására. A Bizottság jelentése: „Keresztyének a forradalomban” valóban klasszikus megállapításokat tartalmaz.

Mindenekelőtt rámutat a döntés egzisztenciális jellegére: „A forradalmi cselekvésekkel kapcsolatos teológiai eszmélődésünk nem vezethet elvek felállításához. Azoknak a testvéreinknek adandó segítség szolgálatában áll, akik konkrét döntések előtt állanak. Lehetetlen kazuisztikusan rögzíteni azokat a keresztyén szabályokat, amelyeknek azt kellene megállapítaniok, hogy milyen feltételek mellett szabad forradalmi erőszakot alkalmazni. Arra van szükség, hogy a testvéreink mindenkor helyzetükben, minél több körülmény felelős, tárgyilagos elemzésével adjunk tanácsot. Ilyen tanácsot a Szentlélekért való imádsággal prófétai tettekkel lehet adni”.

Majd éles párhuzamot von a forradalom és a status quo erőszak-alkalmazása között: „A forradalom szükségszerűen magában foglalja az erőszak alkalmazását, mivel a fennálló társadalmi viszonyok olyan hatalmas struktúrákat képviselnek, amelyek a legkülönbözőbb formákban alkalmaznak a status quo fenntartásához erőszakot”. De „míg az erőszak alkalmazása a forradalmi átalakulásoknál nyilvánvalóan jelentkezik, addig a status quo megőrzésére szolgáló erőszak megszemérendő rejtve marad, mivel a) a fennálló rend a naiv tudat előtt adott ténynek tűnik, mivel b) nem lehet elvitatni, hogy minden társadalomnak az életkörülmények jogrendjére van szüksége és mivel c) a reakciós ideológiák a fennálló rendet úgy állítják be és úgy propagálják, mint amely Isten akarata, illetve egyedül törvényes, helyes vagy lehetséges”.

Hangsúlyozza, hogy a fegyveres erőszak alkalmazása a forradalomban nem öncélú felforgatás, hanem csak az igazságosság és jogosság helyreállítását célzó ultima ratio lehet: „A legális bírálattal és a legális cselekvés minden eszközt bátran és kitarotán ki kell meríteni. Ha ez nem vezet célhoz, akkor minden felelős embernek kötelessége és joga van bármilyen ellenállásra. Ezek közé tartoznak a munkásság bevált harci eszközei: a lassú munka és a sztrájk. Ide tartozik egy *Gandhinak* vagy *Martin Luther Kingnek* bevált erőszakkülönlegessége is. Az ilyen eszközök bizonyos körülmények között kikényszeríthetők a fokozatos forradalmat vérontás nélkül”.

S bár hangsúlyozza a jelentés, hogy „a keresztyén embernek attól való félelmében, hogy bűnössé ne váljék, nem lehet semlegességbe menekülnie”, leszögezi azokat a lelki indítékokat is, amelyek a keresztyén embert felelőssége tudatában állíthatják a forradalom mellé: „Ha a keresztyének kiállnak a forradalom mellett, akkor az ehhez való jogot nem a forradalom eszméjéből, hanem az evangéliumból vezetik le. Ez nem teszi relatívvá a humanizálás és igazságosság céljait, amelyeket a forradalom maga elé tűz, ellenkezőleg: mélyebben, józanabban, tárgyilagosabban szeretnék megragadni ezeket a célokat. Ez azt jelenti, hogy a forradalmi cselekvésben való részvételünket nem a gyűlölet, nem az erőszakban való bizakodás motiválja, hanem csak a szenvedőkkel való szolidaritás, akikben Krisztus találkozik velünk, továbbá egy új igazságos társadalmi rendnek a reménysége, valamint a megbocsátásra való készség”.

Ebből következik, hogy „a keresztyén embernek mindenkor bizonyosságot kell tennie a szeretet, az ellenség szeretete, a megbékélés és a megbocsátás lehetőségeiről és ki kell merítenie azokat”. Ezért a forradalmi időkben még két speciálisan keresztyén felelősségről emlékezik meg a jelentés. Az egyik annak a „forradalmi többlet”-nek az ellensúlyozása, amelyben a „gyűlölet és a megtorlás vágya könnyen túllő a célon. Ilyenkor



ugyanis éppen az történik, amit ki kellett volna küszöbölni: jogtalanság. A másik annak az időszaknak a lehető lerövidítése, amelyben a forradalom győzelme után az igazságtalan társadalmi rend védelmezőitől átmenetileg meg kell vonni a jogokat. „A keresztyének sajátos elkötelezettsége a gonoszság legyőzésében arra inti őket, hogy a 'gonosz' ellen ne annak saját eszközeivel harcoljanak. A keresztyéneknek meg kell gondolniok, hogy az elnyomó, mint ember, szintén Isten könyörülete alatt él, tehát meg kell maradnia számára a megtérés lehetőségének”.

Ennek a józan, tárgyilagos mérlegelésnek, ugyanakkor azonban az elnyomottakkal való konkrét szolidaritás-vállalásnak a szellemében mondta ki az Általános határozat: „Nem biztatunk senkit sem az erőszak alkalmazására a forradalom idején, de felismerjük, hogy vannak olyan helyzetek, amikor nincs más lehetőség... Tárgyalásaink során igyekeztünk feltárni és hangsúlyozni a forradalom humanista célkitűzését, mint ami a világ új békés és igazságos rendezésének eszköze. A gondolkodás gyökeres megváltoztatására és annak a munkának a megváltoztatására van szükség, amelyből nekünk, keresztyéneknek is ki kell vennünk a részünket. Úgy véljük, hogy a keresztyén egyházak mindezekben a kérdésekben még nem mondták ki azt a végső szót, amelyet a Jézus Krisztushoz való tartozásuknál fogva hivatottak kimondani”.

A KBK Tanácsadó Bizottságának szófia ülésén elhangzott konkrét figyelmeztetések, megfontolások és javaslatok nagy segítséget nyújthatnak a keresztyén egyházaknak ilyen evangéliumi alapon álló határozott állásfoglalás kialakításában a forradalmat és a forradalom teológiáját illetően.

4. *A szófia ülés értékes vitafórumnak bizonyult, annak ellenére, hogy a keresztyén szolgálat konkretizálására irányuló törekvés egy sereg ellenkező tendenciával is együttjárt.*

Az ellentétek különösen a vietnami kérdés vitájában csaptak össze már a munkacsoportokban is, az október 21-i plenáris ülésen pedig, amely a szavazással együtt a késő éjszakába nyúlt, a vita valóban drámai feszültséget ért el. De örömmel és Isten iránti hálaadással kell megállapítanunk, hogy a vita mindvégig elvi síkon mozgott, valóban keresztyén szemlemben folyt le s a résztvevők teljes mértékben megnyugodtak a szavazás eredményében, melynek megtámadhatatlan tisztaságára az elnökség a legnagyobb gondallal ügyelt.

A nemzetközi csoportban Dr. Arthur Döbeli, a Református Világszövetség és a Svájci Evangéliumi Egyházszövetség megfigyelője felszólalásával azt igyekezett bizonygatni, hogy noha idegen hatalom nem hozhat békét Vietnamba, a felek csak külső segítséggel találkozhatnak és tárgyalhatnak egymással. Szerinte Amerikában eltúlozzák a vietnami háborúnak a kommunizmus és antikommunizmus közötti ellentéttel való összekapcsolását. A KBK-nak el kell választania egymástól ezt a két kérdést. — Erre a felszólalásra válaszolva Dr. Tóth Károly kifejtette, hogy a vietnami kérdést, sajnos, nem lehet elválasztani az antikommunizmus kérdésétől, mivel az amerikai kormány éppen az antikommunizmus jelszavával akarja mozgósítani az amerikai népet és ezzel igyekszik igazolni vietnami politikáját. Ebben van a helyzet tragédiája. A régi gyarmatosítók a volt gyarmati népek függetlenségi mozgalmára mindezt a „kommunizmus” bélyegét sűtik. Csak üdvözölhetjük az amerikai egyházak egy részének azt a törekvését, hogy elválasszák a felszabadulási mozgalmakat a kommunizmus problémájától.

Robert Starbuck amerikai résztvevőt a nemzetközi csoportban a felszólalások elevenen emlékeztették arra, amit annak idején Amerikában a náciizmusról mondtak. S bár helyes volt az amerikai nép felháborodása a náciizmus ellen — folytatta —, szerinte nem volt helyes annak katonai következménye, Németország és Európa bombázása, meg a feltétel nélküli kapituláció követelése. Ezért feltette a kérdést: Ha erkölcsileg teljes mértékben elítéljük is az amerikaiak vietnami magatartását és jogosan háborodunk is fel miatta, nem lesz-e ugyanúgy helytelen a feltétel nélküli kapituláció követelése Amerikától Vietnam kérdésében? — Herbert Mochalski lelkész, a KBK nyugat-németországi nemzetközi titkára a felszólalásra vála-

szolva rámutatott arra a lényeges különbségre, amely a vietnami helyzet és Németországnak a második világháború végén kialakult helyzete között van. Németországgal akkor a feltétlen kapituláció nélkül nem lehetett volna tárgyalni, mivel a náci Németországnak nem lehettek követelései. S ugyancsak a fenti hozzáállásra reflektálva jelentette ki *Ha Than-Lam*, a Vietnami Felszabadítási Front prágai képviselőjének vezetője, hogy az amerikaiak részéről nem kapituláció, ha minél előbb elhagyják az országot. Vagy ha már kapitulációról beszélünk, akkor az ilyen lépés a háború kapitulációja a béke előtt, a rossz kapitulációja a jó előtt, a jogtalanság a jog előtt.

A plenáris ülés vitája elsősorban a vietnami határozat megszövegezése körül forgott. Egyes nyugati résztvevők — a határozat tartalmi mondanivalójával szemben semmilyen kifogást nem tudván tenni — annak nyelvezetén kívántak enyhíteni különböző érvekkel.

Kenneth R. *Johnstone* angol résztvevő például azt fejtegette, hogy a határozat az előterjesztett megszövegezésben inkább akadályozza, mint segíti a fegyverszünet, a tárgyalás és a béke elérését, ami mindnyájunk kívánsága. „Ennek a határozatnak a nyelve túl erős — mondotta. — Ellentét van a határozat hangja és a levél hangja között. Ez a nyelv propaganda nyelv, de ezen lehetne változtatni a tartalom megcsonkítása nélkül”. — Erre a felszólalásra válaszolva Dr. Nagy Gyula professor kijelentette: „Keresztyén kötelességünk, hogy maradéktalanul és határozottan a kicsinyek és üldözöttek oldalára álljunk. Mindnyájan érezzük, hogy itt az egész keresztyénség becsületéről van szó. A bombákat keresztyének dobják le, a parancsokat keresztyének adják ki. Elemi kötelessége minden keresztyéneknek világhossá tenni az egész világ előtt, hogy ami ma Délkelet-Ázsiában a vietnami nép ellen történik, az a legélesebb ellentétben van Krisztus szeretetével és minden erkölcsi elvvel. Mint keresztyének, el vagyunk kötelezve a békés együttélésre és a megbékélésre a népek között, de éppen itt kötelességünk az igazság nevében energikusan és határozottan tiltakozni az amerikai kormány politikájával szemben és legmesszebbmenő támogatásunkról biztosítani a vietnami népet. A háború eszkalációjával a tiltakozás eszkalációját kell szembeállítanunk”.

Simon *Blake*, angol dominikánus atya, a szófia ülés néhány katolikus résztvevőjének egyike aggodalmát fejezte ki amiatt, hogy a római katolikusok ebben a dokumentumban egy bizonyos politikai pártállást fognak gyanítani. „Ezt a gyanút nem szabad táplálni — folytatta. — Ezzel a határozattal lehetetlenné tesszük a kvékerek békemunkáját Amerikában, de ugyanígy aláássuk a mi katolikus békemunkánkat is Angliában. Ezért javaslom a szöveg átfogalmazását”. — Ekkor emelkedett szólásra D. Dr. *Pákozdy* László Márton professor és hivatkozva a bibliafordításban éveken át szerzett gyakorlatára a kifejezésbeli árnyalatok megértése iránt, feltette a kérdést, hogyan lehetne ezekről más szavakkal beszélni. „Hogyan nevezzük el a hadihajókat, tankokat és bombákat? Amikor több ezer mérföldről hadihajókkal és tankokkal támadnak egy távoli ország ellen, ezt talán vasárnapi kirándulásnak nevezzük? A repülőgépeket galamboknak? A bombákat csokoládénak? Mit mondjunk a diktatúra helyett? Politikai kérdésekről nagyon nehéz nem politikai kifejezésekkel beszélni, ha a dolgokat nevükön akarjuk nevezni.” — Ugyanerre a kérdésre utalt J. N. *Ondra* főtitkár hozzászólása is: „A földi béke politikum, tehát politikai kifejezésekkel kell szólni róla. Arról nem tehetünk, hogy olyan tényeket kell megneveznünk, amelyeket propaganda szólamoknak fognak fel, pedig nem azok. A határozat állásfoglalást jelent az elemzés alapján, az állásfoglalás pedig döntést jelent a tekintetben, hogy hol állunk ebben a konfliktusban. Nagy különbség van az objektivitás és az objektivizmus között. Megkíséreltük a kompromisszumot, de az egyetlen lehetőség az volt, hogy a levelet és a határozatot összekapcsoljuk: az egyikben rábeszélünk, a másikban határozottan állást foglalni kívánunk”.

Ugyanígy szóharc volt a plenáris ülés vitájában Dr. G. Bassarak válasza Dr. V. L. Ferwerda felszólalására, melyet e beszámoló elején ismertettünk. S hasonló vita folyt — inkább csak a munkacsoportokban — egyelő

nemzetközi kérdésekről is. Az európai biztonság kérdésének vitájában például a nemzetközi csoportban Dr. Heinz Engler hannoveri szuperintendens és Paul Oestreicher anglikán lelkész a bonni kormány politikáját próbálta védelmezni. Engler szerint az NSZK kormánya ismételtelen kijelentette, hogy Németország egyesítését nem erőszakkal, hanem csakis békés úton kívánja. Tiltakozott az ellen, hogy az NSZK-ban mindig csak a hibát lássák meg és ne vegyék számításba azt, ami pozitívan értékelhető benne. Oestreicher azt állította, hogy propaganda háború folyik a két német állam között, szerinte „mindegyik azt állítja a másiktól, hogy a faszizmus folytatója kommunista, illetve polgári demokrata előjellel”. Pedig — úgymond — egyik sem tekinthető faszizta államnak s mindkettőről meg kell mondani a jót is. — Ezekre a megjegyzésekre Dr. Erich Hertsch jenai (NDK) lelkész és Alexij Bujevskij orosz ortodox titkár válaszolt. Hertsch azt hangsúlyozta, hogy az NSZK részéről még mindig tart a hidegháború az NDK ellen s Bonnban nem látják be, hogy ezzel mennyit ártanak az európai biztonság-nak. Bujevskij arra mutatott rá, hogy a két német állam közötti feszültségért a két felet a felelősség nem egyenlő mértékben terheli, mivel az NSZK vezető politikusai minden kapcsolatot elutasítanak az NDK-val. — A harmadik világ kérdésének vitájában Döbeli — Dr. Bartha püspök fentebb ismertetett hozzászólására — megjegyezte, hogy a nemzetközi bankok senkit sem kényszerítenek a felajánlott kölcsönök elfogadására. Dr. Bartha viszontválaszában kifejtette, hogy bár valóban senki sem „köteles” kölcsönt elfogadni, de a fejlődő országok rá vannak szorulva a segítségre, a kérdés tehát az, hogy milyen érülettel, milyen szívvel nyújtják nekik a segítséget. S ebben már feltétlenül elmaraszthatók a nemzetközi kölcsönszervezetek rejtett politikai törekvéseik miatt.

A fentiekben ismertetett vita, az ellentétes vélemények nyílt kifejezése ellenére is mindvégig megőrzött keresztyén lelkület, a teljesen fair szavazás, a szavazás eredményének mindkét fél részéről megnyugvással történt elfogadása, valamint az így megszületett határozatok konkrét tartalma és határozott hangja mind annak a bizonyítéka, hogy a szófiai ülés valóban értékes vita-forum volt s hogy a Keresztyén Békekonzferencia ezen az ülésen visszatért eredeti célkitűzéséhez, önmagára talált.

5. Végül a KBK további munkaterve szempontjából fontos határozata volt a szófiai ülésnek a *Meghívás a Harmadik Keresztyén Béke-Világgyűlésre*. Megállapodtak abban, hogy a KBK mozgalma a következő Keresztyén Béke-Világgyűlést a „Keressétek a békességet és kövessétek azt” (1 Pt 3:11 és Zsolt 34:5) főtéma jegyében 1968. március 31-től április 5-ig hívja össze Prágába. 1967-ben a Tanácsadó Bizottság évi ülése helyett szeptember 18—25-ig a román ortodox egyház meghívására Bukarestben a Világgyűlés előkészítéséről tartanak konzultációt. Az Előkészítő Bizottság elnökéül ismét Dr. Bartha Tibor püspököt választották meg.

A Világgyűlésre ünnepélyes meghívó levelet adtak ki. E meghívó, hivatkozva Istennek a világgal Jézus Krisztusban kötött békéjére és a keresztyének békéltető szolgálattal való megbízatására, felhívja a figyelmet azokra az eseményekre és fejleményekre, amelyek ma ko-

molyan veszélyeztetik a világ békességét és az ember életét. „Ebben a helyzetben — hangzik a levél — nekünk, keresztyéneknek tisztában kell lennünk azzal, hogy mi Isten célja ezzel a világgal és miért adott életet az embernek. Nem azért teremtett bennünket, hogy passzív szemlélőkként közönyösen vagy felháborodva nézzük a háború szörnyű pusztításait, hanem hogy mint az Ő tanúbizonyságai tudatosítsuk minden emberben — keresztyénekben és nemkeresztyénekben, népekben, egyénekben és kormányokban — azt a tény, hogy Isten a világ megbékéltetésére s az embernek a megsemmisüléstől való megmentése végett lett emberré a Jézus Krisztusban.

Az Isten ígéje és akarata iránti engedelmességből, valamint abból a gondból, amelyet az Isten által szeretett világ és emberiség jövőjéért érzünk, felhívunk minden keresztyént és nemkeresztyént, minden embert és nemzetet, hogy csatlakozzanak hozzánk és Isten parancsának engedelmeskedve tegyenek meg mindent, ami megtehető, a béke és az egész emberiség jövőjének biztosítása érdekében. Nemcsak esedező imádságot kérünk a békéért, ami mindnyajunktól elvárható, hanem meghívunk Benneteket, hogy velünk együtt gyűjletek össze a Prágában 1968. március 31-től április 5-ig tartandó Harmadik Keresztyén Béke-Világgyűlésen. Azért kívánunk összegyűlni, hogy nyílt vitában fontoljuk meg és végezzük el azt, ami az apostol szavai szerint kötelességünk: 'Keressétek a békességet és kövessétek azt'”.

A meghívó levél a továbbiakban a Keresztyén Béke-Világgyűlés konkrét feladataként jelöli meg, hogy konstruktív javaslatokat dolgozzon ki a szegénység, az éhség, a meg nem felelő orvosi ellátás, a nevelési lehetőségek elégtelensége és a szociális jóléti szolgálatok hiánya által okozott problémák megoldásához, melyek gyakran okoznak feszültséget és konfliktusokat az emberek és népek között. Egy utóirat pénzügyi megajánlást kér a KBK békemunkájának támogatására.

\* \* \*

Mindent összefoglalva, a szófiai tanácskozások nyílt vitája és közben mindvégig valódi keresztyén testvériségről tanúskodó szelleme, a kiadott dokumentumok határozott állásfoglalása és konkrét javaslatai, a további akció-tervek kibontakozása (a Harmadik Keresztyén Béke-Világgyűlés összehívásán kívül egy sereg más kérdésben is), valamint az a körülmény, hogy keleti és nyugati keresztyének, Európa, Amerika és a harmadik világ régi és fiatal egyházainak képviselői egy teljes héten át szoros közösségben lehettek együtt az egész emberiség égető kérdéseivel viaskodó munkaüléseken, és az Ige mellett, vitákban és közvetlen baráti beszélgetésekben cserélhették ki véleményeiket és ismerhették meg egymást közelebbről, újabb fontos állomást, a jövőre nézve biztató indítást jelentett a KBK történetében, hogy a mozgalom — eredeti célkitűzéséhez híven — továbbra is pótolhatatlan szolgálatot végezzen az egyházak életében és evangéliumi felismerésekkel építő módon járuljon hozzá a világ emberiség békéjének nagy ügyéhez.

Fükö Dezső

## Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez I.

Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. *Herepei János cikkei, Keserű Bálint szerkesztésével és bevezetésével*. Budapest—Szeged, 1965. A szegedi József Attila Tudományegyetem Irodalomtörténeti Intézetének offset-sokszorosítású kiadása. Oktáv. XI + 627. 1.

A magyarországi református egyház szellemi arculatán és művelődési törekvésein a XVII. század első felében jelentős változások mentek végbe. Teológiai szemléletében és vallásos gondolatvilágában folyamatosan és egyre növekvő mértékben jelent-

keztek azok a hatások, amelyeknek forrása 1622-ig a heidelbergi egyetem szellemi élete, majd ezt követően a holland és angol egyetemek eszmevilága volt. Az a hatalmas polgári jellegű társadalmi és gazdasági átalakulás, mely ez egyetemeket éltető

országokban, de különösen Angliában végbement, új gondolatokkal árasztotta el a teológiai és filozófiai diszciplinát. Jellemzője volt e törekvéseknek az antifeudális és racionalista beállítottság, így az új egyházi és művelődési eszmények hazánkban szélesen kiterjedő polgári réteg híján inkább csak az öntudatában és gazdasági szerezében megerősödött mezővárosi polgárságra és a nemesség konzervatív korlátok közt is haladni kívánó és átfogóbb kultúr-igényű csoportjaira támaszkodhatott, peregrinus diákjaink közvetítésével. Ez eszmék főképpen az arisztotelészi világkép és logika elvetésében, az enciklopédikus műveltség szorgalmazásában, a demokratikus egyházkormányzat igénylésében és a mélyreható, differenciált, sőt bizonyos racionalizmusnak is helyet adó vallásosság gyakorlatában jelentkeztek.

A hazai református egyház történetének e korszakához az adatok egész tömegét szolgáltatják azok a tanulmányok, melyeket Herepei János ny. múzeumigazgató számtalan publikációjából válogatva, csoportosítva s csoportonként bevezetésekkel ellátva Keserü Bálint adott ki a szegedi József Attila Tudományegyetem magyar irodalomtörténeti intézetének kiadványaként. A vasok kötetben nem kevesebb, mint 79 kisebb-nagyobb tanulmány fekszik előttünk. Valamennyi Kelet-Magyarország és Erdély e korszakbeli református egyházi munkásainak életéhez, irodalmi működéséhez, valamint e terület kulturális berendezkedéséhez szolgáltat egészen új, hézagpótló adatokat. Ezek segítségével sikerült Herepeinek számos függőben levő problémát végleg megoldani, sok homályos kérdést helyes megvilágításba hozni. A cikkek által felölelt korszak a XVII. század első fele I. Rákóczi György haláláig (1648), illetve Apáczai nemzedéke fellépéséig (1650 körül) és két egymásba fonódó szakaszra különül el: 1. *Szenczi Molnár Albert* irodalmi és kulturális tevékenysége a heidelbergi református kultúra, nemkülönben *Bethlen Gábor* művelődési politikája hátterében és 2. I. Rákóczi György korának társadalmi, világnézeti és irodalmi törekvései, a puritán és konzervatív erők mérkőzése a holland és angol egyetemi hatások tükrében. Adatait városi számadókönyvekből, jegyzőkönyvekből, egykorú könyvbejegyzésekből, levelekből, valamint folyóiratokból merítette. Jellemzős a kidolgozás tekintetében nem egységesek a dolgozatok. Egyik-másik csak adatok felsorolására szorítkozik, némelyik egy-két új adalékkal járul a szóban forgó tárgy ügyzetesebb ismeretéhez, viszont van olyan is, mely a felfedezett források módszeres kiaknázásával és a régi kép újraértékelésével már a teljesség igényével íródott. Nincs azonban közöttük csak egy is, amely ne hozna egészen új elemeket az érintett kérdés feldolgozásába. A cikkek összessége pedig a XVII. század első felebeli kultúrtörténetünknek meglepően új képet alakítja ki, melyen az ismeretlenség fehér foltjai érzékelhetően meggyérültek. Olvasásuk közben megkövesült balvéleményeket látunk összeomlani s a további kutatáshoz új szempontokat kapunk.

A Herepei kutatásai által átfogott időszak első részébe vágó dolgozatok jelentékenyen kiegészítik a Szenczi Molnár Albert életére vonatkozó eddigi ismereteinket, különösen idehaza töltött utolsó tíz esztendejének történetét, amiből alig volt valami pozitívumunk. Megtudjuk, hogy 1615. február havának elején Bethlen Gáborhoz tartva átutazott Kolozsváron, ahol a fejedelmi parancslevél bemutatására ellátást és forspontot kapott a várostól. Visszajövet március 8-án ismét itt tartózkodik a *II. Mátyás* megbízottaival való tárgyalásra Nagyszombat-

ba utazó *Kovacsóczy István* és *Borsos Tamás* társaságában, amikor megint Kolozsvár gondoskodását élvezi. 1624 őszén *Alvinczi Péter* társaságában Kassáról indulva újra Erdélybe utazik. Az eddigi is ismeretes volt, hogy november 2-án személyesen adta át Sárospatakon Intitutió-fordítását Rákóczi Györgynek. Most ez út további folyamáról is értesülünk. A sáfárpolgárok számadása szerint november 12-én már mindketten Kolozsváron időznek útban Bethlenhez Gyulafehérvárra. Alvinczi jelenlétéből helyesen következteti Herepei, hogy Molnárnak Kassán való maradását szolgálta ez az út, mert német származású felesége ragaszkodott a kassai német környezethez és most a fejedelem egyéb irányú gondoskodását kellett tapintatosan elhárítani. 1626. január 3-án és 4-én Molnár Bethlenhez utaztában megint igénybeveszi Kolozsvár viaticumát. Nyilván ekkor eszközölte ki a fejedelem intézkedését a kassai tanácsnál kedvezőbb lakás biztosítása iránt. Alig pár hónap múlva ismét a fejedelemnél Gyulafehérvárott akadt elintéznivaló dolga, mert 1626. július 7-én visszavezető útján a *Pázmány*hoz követségbe utazó *Ruttkai Ferenc* társaságában vesztegel Kolozsváron. Ez Molnárnak már második együttjárása erdélyi követségekkel. Méltán gondol Herepei arra, hogy itt nem véletlen találkozásról lehet szó, hanem sokkal inkább Bethlen azon kezdeményezéséről, mellyel a külföldi fejedelmi udvarokat megjárta Molnár szolgálatát diplomáciai terveknek lebonyolításánál kívánta igénybevenni. 1629. augusztus 9-én újra Kolozsváron van Molnár és a főbírótól kiutalt hátsalovon folytatja útját Magyarzsomborra, az ottani fürdőben magát kúráló nagybeteg Bethlenhez. Augusztus 12-én fejedelmi parancslevélre kap a kolozsvári főbírótól háromlovas kocsit a Zilah irányában való továbbutazáshoz. Ekor kellett közölnie a fejedelemmel azon szándékát, hogy hajlandó a Kolozsvárott létesítendő akadémiához tanárnak eljönni, mert Kassára való visszaérkezése után nyomban hozzálát családjának Kolozsvárra való elköltöztetéséhez. Most nem Gyulafehérvárról, hanem egy jelentős német etnikummal is bíró városról volt szó, így felesége húzódozását sikerült leküzdeni. De új helyére a legrosszabbkor érkezett, mert nagy patrónusa, Bethlen már 1629. november 15-én elhunyt, 1630-ban Molnár két ízben is, éspe-dig július 31-én és szeptember 3-án vette igénybe Gyulafehérvárra utaztában Kolozsvár városának ellátását és forspontját. Ez útjai már a Gyulafehérvárott létesítendő főiskolánál való alkalmazása ügyét szolgálhatták.

Nagy érdeme Herepeinek, hogy Szenczi Molnár halálának a kutatók által mindeddig bizonytalanul tapogatott időpontját véglegesen tisztázta. Eszerint a hányatott életű nagy tudóst 1634. január 17-én Kolozsvárott ragadta el az akkor dúló pestisjárvány. Az itt felsorolt adalékokból megállapítható, hogy mily kedvezőtlenül befolyásolta Molnár pályáját feleségének patriotizmusa és akarnok természete. Nem a fejedelem volt feledékeny Molnár érdemeivel szemben, hanem Molnár mozgása volt vonatott felesége nehéz természete miatt. Herepei új adatai már azért is nagyfontosságúak, mert Molnár életének abból az utolsó tíz esztendejéből való, amelyből eddig alig volt ismeretes valami. Ennek jelentőségét csak akkor ismerjük fel igazán, ha meggondoljuk, hogy *Dézsi Lajos* Molnár Albert-ről készített életrajzában, mely e tárgyban máig az egyetlen nagyobb szabású monográfia, a 219 lapos összterjedelemből mindössze csak 6 lapot tud szentelni hőse utolsó tíz évének és még e csekély terjedelemből jelentős részét is képek foglalják el!



Herepei sorozatos cikkeiből egy új Szenczi Molnár arckép rajzolódik ki. Molnár gyakorlatias kegyessége, zoltáréneklése, Praxis Pietatis-szal való kapcsolata, angliai útja, holland kapcsolatai, Marx-fordítása, János fiának puritán szereplése mind arra mutatnak, hogy kora teológusainak azon csoportjához tartozott, mely az orthodoxiától útban volt a puritán kegyesség felé. A hazatért Molnár nem szabad többé megtört, passzív, mellőzött agastyának tartanunk, hanem szellemi képességei teljes birtokában levő, életerős, aktív személynek, akinek eszméi sokak szemléletében gyökeret vertek. Kortársai: *Dési P. István, Milotai Nyilas István, Szőlősi Bede János, Keserői Dajka János, Balai Péter, Kecskeméti Buzás János, Coronaeus Vaska Lőrinc* a hazai egyházépítésnek és művelődésnek vele kongeniális munkásai voltak. Herepei nemcsak sok új adatot sorol fel ezek szolgálatához, hanem Molnár irányából mindegyikhez meg tudja húzni a határozott egyenes vonalat.

Molnár széles körű hatását tükrözik a pártfogoltjairól írott és friss adatokban bővelkedő Herepei-cikkek. *Thuri Szántó János, Szenci Boros János, Prágai András, Jászberényi Mátyás, Csepei Sidó Ferenc, id. Tiszabecsi P. Tamás, M. Szentkirályi Benedek, Bihari Pap Benedek, Tállyai Putnoki János*, mint jótészt Bethlen alumnusai külföldi tanulásuk alkalmával kerültek a személyesen megismert Molnár Albert hatása alá s lettek azután idehaza egy ortodox vezetésű, de az újkori polgári egyház-eszmény és társadalmi szemlélet bizonyos lehetőségeit is megteremtő művelődési fellendülés munkásai azáltal, hogy utat nyitottak a késő humanista költészet, sztoikus, államelméleti irodalom, a *Pa-reus*-féle irénikus irányzat, a *Duraeus*-féle uniós törekvés, a világiak bevonására épülő presbiteri egyházkormányzat, az újkeletű természettudományi ismeretek, készültségük e Heidelbergben és Marburgban szerzett sajátos elemeinek népszerűsítésére.

Bethlen kulturális törekvéseinek két pólusa volt: a szervezett külföldi tanítatás és a Gyulafehérvárról létesítendő akadémia. E két eszköz felhasználásával akart egy európai műveltségű lelkészi és más értelmiségi gárdát kialakítani, melynek tagjai töltik majd fel Erdélyben a tanult embereknek az ő országlását megelőző időben vérszenes meggyérült soraikat. Céltudatos és áldozatkész intézkedései nyomán leginkább a Részekből meg is indult Erdély irányában ez a kulturális utánpótlás, amint Herepei tanulságosan kimutatja. Számos cikke tárja fel Molnár szerepét. Bethlen ez erőfeszítéseiben. Elég e részben a *Gyöngyösi Kiséri András* és *Vácsi Sutoris Péter* Heidelbergből való hazatéréséről írott tanulmányára, nemkülönben a *Geleji Katona Istvánról, Bojti Veres Gáspárról, Szilvási K. Mártonról* szóló cikkekre, majd a gyulafehérvári főiskola előtörténetét új adalékokkal feltáró dolgozatára utalnunk. Ez utóbbi munkát a kötet egyik legbecesebb darabja, mert az akadémia külföldről jött professzorainak számát *Johannes Schwarzenburgensis* személyében egy eddig ismeretlen pedagógussal szaporítja, az akadémia mellett működő gimnáziumnak pedig név szerint 10 akadémikus rektorát nyomozza ki, akik közül 7 eddig ismeretlen volt. Az sem jelentéktelen dolog, hogy a kolozsvári sáfárpolgárok bejegyzéseiből sikerült *Alsted*, *Piscator* és *Bisterfeld* Kolozsváron való átutazásának a napját is kimutatnia, mikor ezek útban voltak Gyulafehérvárra professzori állásukat elfoglalni. Bethlen Szenczi Molnár Albert hazahívásával is saját kulturális törekvéseit kívánta előmozdítani s neki azokban vezérszerepet szánt. E szép tervet

csak Molnár szerencsétlen családi helyzete s Bethlen korai halála hiúsította meg.

A heidelbergi egyetemnek a harmincéves háború vihara következtében 1622-ben történt elpusztulása után kezdődik el a magyar református diákok holland és angol egyetemekre való vándorlása, mely azután a református egyház történetének egy sajátos korszakát nyitja meg. A korai polgári forradalmak országainak életével való megismerkedés idővel jelentős mozgalmat támasztott a dermedt orthodoxiában és ez a mozgalom a kormányzat, nevelés, vallásos methodus és társadalmi rend hagyományos formáit radikális bírálattal illette. Azoknak a studenteknek az életében, akik a 20-as években jártak a polgári virágzás korát élő Hollandiában és a forradalom előtt álló Angliában, még nem ébrednek határozott indítások. Az ortodox egyházi vezetők még jóhiszeműen támogatják ezt a peregrinációt. Amit Herepei a Hollandiát és Angliát megjáró első magyar diákok egyikéről. *Csanaki Mátéről* találóan idéz: „szellemi tájékozottságával a haldokló aristotelizmus és az ébredő racionalizmus határán áll”, nagyjából elmondható a tanulmányok új útját megnyitó többi diákról, így a Hollandiában megfordult *Kereszturi Biró Pálról, Dengelegi Péterrel, Kisvárdai F. Jánosról, Tornai Pastoris Gáspárról*, valamint az Angliát megjáró *Bakai Benedekről, Ruszkai Andrásról, Bánfihunyadi Jánosról, Maksai Öse Péterrel* is. Közülük legfeljebb csak a Londonban kémiai professzorral lett Bánfihunyadi alakja az egyetlen, aki a puritanizmus irányában előre mutat. Az úttörők e csoportja majd mindegyik tagjával kapcsolatban tud Herepei valami újat nyújtani. *Kereszturi Biró Pál*ban Apáczai Csere János atyai barátjára ismerünk. *Zoványinak* Kisvárdai F. Jánosról tett számos megállapítása bizonytalannak minősül. Azt is megtudjuk, hogy Maksai Öse Péter Gyulafehérváron alkalmasint a Szenczi Molnár Albert által el nem foglalt helyen nyert tanári állást, I. Rákóczi György pedig a Kolozsvárott létesítendő akadémiahoz Szenczi Molnár és Csanaki Máté mellé Bánfihunyadit is meghívta professzorul.

Az ortodoxia ellen fellángolt harc kezdeti szakaszához, ebben is különösen *Hodászi Lukács* és *Szilvásújfalvi Imre* párharcához szolgáltat Herepei becses, új adalékokat. Feltárja, hogy Hodászi 1610 áprilisában járt Kolozsvárott nyilván az akkoriban ott tartózkodó Báthory Gábor fejedelemnél Szilvásújfalvi ügyének egyházi bíróság elé viteléről tárgyalni, mely kívánsága azután az 1610. november 7-iki váradai zsinatban öltött testet. A meglepetés erejével hat a közlés, hogy a meghurcolt Szilvásújfalvi 1616. február 2-án és 3-án az önálló gondolkodásáról ismert *Traszki (Maróti) Lukács* lelkésznel Kolozsváron tartózkodott, és e látogatását öt hónappal később megismételte. Azt jelenti ez, hogy nevezett nem az országból, hanem csak a prédikátorok sorából lett számúzve. Tehát egyházi likvidálása után idehaza bolyong és vannak, akik befogadják és támogatják! Megdönti Herepei a presbiteri intézmény barátjának. *Pathai Istvánnak* 1632 második felében történt elhunytáról a Zoványi által tett megállapítást, kimutatja, hogy nevezett Biharban nem lett esperes, hanem csak prosenior és 1633 januárjában éppen az ő betegeskedése miatt kellett mást választani esperesnek. Vagyis Pathai élt még 1633-ban is és eszerint halálának ideje továbbra is bizonytalan. Megcáfolja az *Alvinczi Péter* olaszországi útjáról elterjedt vélekedést is éppen egy, annak Németországból való visszatéréséről fennmaradt hiteles feljegyzéssel s emellett Alvinczi életrajzába 1622 és 1630 közt számos erdélyi utat iktat



be. Nem lehetett közönséges bűnöző 1629 májusában az a Kolozsváron át Gyulafehérvárra, a fejedelemezhez szállított *Váradai Sámuel* nevű rab pap, aki 1624-ben Baselben, 1625-ben pedig Leydenben tanult és alkalmasint elsőnek hozhatott be Hollandiából vagy Angliából valami ortodox szempontból veszedelmes tant, esetleg arminianus nézeteket hirdett. Az eset mindenestre az ortodoxia és a külföldről beáramló új egyházi szemlélet közti feszültség növekedésére mutat.

A puritán elvek első képviselői sorából *Medgyesi Pál* és *Bisterfeld Henrik* alakjával két eltérő módszerű cikk foglalkozik. Az első Medgyesi életrajzát nyújtja új adatok sorával megtűzdelve. Benne szerző megcáfolja *Kiss Áron* és *Császár Károly* téves állításait a szombatosok felszámolása ügyében Medgyesinek tulajdonított szerepről. Új szint kölcsönöz Medgyesi életéhez a kolozsvári egyház tevékeny papjával, *Tiszabecsi P. Tamással* tartott barátságának feltárása. Tiszabecsi Szenczi Molnárral is bensőséges viszonyban volt annak Kolozsvárott töltött utolsó éveiben és végül is temető papja lett a nagy bújdosónak. Érdekes epizód, hogy Gelei Katona István Medgyesinek tudta be Bisterfeldnek tőle való elidegenedését, ami kétség kívül a két hasonló elvű férfiú harmonikus kapcsolatára mutat. Medgyesinek a Rákóczi-családnál elfoglalt bizalmi helyzetére utal Herepei azon közlése, hogy nevezett a fejedelem saját hintóján utazott katonai kísérettel és Rákóczi kiáltványainak német, holland és angol nyelvre fordítója volt. A Bisterfeldről szóló dolgozat már nem összefüggő életrajz, hanem ahhoz szolgáló gazdag adattár. Így is becses. Várja a kutatót, aki Bisterfeldről szóló monográfiájában ez adattómeget majd élettől tölti meg.

A kötet cikkeinek kiemelkedő csoportja az, mely a puritánmozgalom „ligás” kezdeményezőinek, majd egyszerű harcosainak működését öleli fel. Figyelemreméltóak itt a *Tolnai Dali János*ra vonatkozó adalékok. Kiténik, hogy nevezett 1638. szeptember 6-án érkezett külföldről hazatérőben Kolozsvárra és 9-én jelentkezett Gyulafehérváron a fejedelemmel. Visszatérőben szeptember 23-án tartózkodik újból Kolozsváron és másnap indul el Váradon át Patakra. Később is több ízben járt Erdélyben. Így 1642. június 17-én időzik Kolozsváron, miután *Miskolczi Csujak* vádjai alól tisztázta magát Gyulafehérvárra a fejedelemmel. Bár a szatmárnémeti zsinat 1646. június 10-én tisztétől felfüggesztette, mégis lehetett valami állása, mert 1647. szeptember 3-án is fejedelmi parancslevéllel tűnt fel Kolozsvárott a július 1-én tartott zsinat végzése ellen tiltakozni s ily módon ellátást és forspontot kapott. Rákóczi Zsigmond gyulafehérvári temetésekör jövet és menet 1652. április 17-én és 30-án utazik át újra Kolozsváron ellenségének, *Verécsi Ferenc*nek társaságában. Herepei megállapítása szerint nem véletlenül volt meg Tolnai könyvtárában *S. Basso*-nak „*Philosophiae Naturalis adversus Aristotelem Libri XII.*” című, Genfben 1621-ben megjelent műve. A puritánizmus tekintélyei, *Ramus*, majd *Amesius* szakítottak Aristotelésszel.

Feltűnésre tarthat számot Herepeinek az a felfedezése, hogy a londoni liga „kegyességi formuláját” aláíró *Molnár János* nevű diák nem más, mint Szenczi Molnár Albert fia, kit történészeink eddig három XVII. század derekán élt más személlyel azonosítottak! Molnár János 1612. július 31-én született Marburgban. Tanult Kassán. Kolozsváron és Gyulafehérváron. Mint Rákóczi György alumnusa 1638. május 6-án Leydenben, szeptember 15-én Franekerben iratkozott be az egyetemre, de ezt megelőzően

megfordult Angliában is. A londoni ligához vezető útra az atyai ház indíthatta el. Hazatérve, Szászvároson iskolamester, majd az 1640-es évek elejétől a kolozsvári szász reformátusok másodpapja lett. E szolgálatra való alkalmasságát anyjától nyerte, ki őt német anyanyelvűnek nevelte s lehetett már 16—17 éves ifjú, mikor magyarul kezdett tanulni. Mint atyját, őt is a pestis ragadta el ifjan 1646. július 25-én Kolozsvárott, hol a házsongárdi temetőből csak az újabb időben tűnt el a sírköve. A ligások közül Herepei még *Keserüi Dajka Pál*, *Kuti János* és *Kolosi P. Dániel* alakjaival foglalkozik, de találóan állapítja meg, hogy a puritánizmus legkiválóbb magyar harcosai nem a ligások közül kerültek ki. A puritánus közpapok sorából külön fejezetekben méltatja *Erdőbényei Deák János*, *Vásárhelyi Szócs János* és *Mihály, Tállyai Z. Márton*, *Uzoni Jankó Boldizsár*, *Porcsalmi János*, *Sellyei Pál*, *Rozgonyi Sutoris János* és mások tevékenységét, még az ellenlábás ortodoxok közül is cikket szentel *Zebegnyei János*nak és *Valerius Dávid*nak. Gyanítása szerint a *Perkinsus* puritán írótól magyarra fordított és *id. Csepregi Turkovics Mihály*tól Amsterdamban 1648-ban kiadott „A lelkiismeretnek akadékiró írott drága tanítás első könyve” valószínűleg *Keserüi Dajka Pál* zsengéje. E személyekkel kapcsolatos sok apró adat lényegesen bővíti a hazai puritánus mozgalomról való ismereteinket.

A cikkgyűjtemény utolsó csoportja I. Rákóczi György művelődési politikáját taglalja. Ennek legmélyrehatóbb és legrendszerezesebb darabja a gyulafehérvári fejedelmi nyomda történetét dolgozza fel számos új levéltári adat felhasználásával. Becses tanulmány foglalkozik a fejedelmi alumnusok intézményével. Minden részletében új és hézagpótló a magyarországi iskolákban tanult külföldi studentekről írott cikk. A krónikairó *Szalárdi János* életrajzába került tévedéseket is szerencsésen tisztázza egy szép dolgozatban. Külön feldolgozásban mutatja be négy fejedelmi alumnus, nevezetesen *Szalárdi Sz. Mihály*, *Rímaszombati István*, *Váradai P. János* és *Farkasdi Péter* új adatokra épített életét. Egyháztörténeti vonatkozásain túl kultúrtörténeti jelentőséggel is bír a kolozsvári farkasutcai templom felavatásáról és az I. Rákóczi György temetéséről írott tanulmány. Mint a többi írásoknak, ezeknek is a számtalan új adat és az ezekre felépített sok helytálló következtetés adja meg el nem múló becsét.

Már e vázlatos ismertetés is méltán támaszthat érdeklődést a módszer iránt, melyet Herepei tudományos munkájában alkalmaz. E módszer egyszerű és sokoldalú. Még az egészen parányi, szinte jelentéktelennek látszó adatokat is széles háttérben értelmezve behelyezi a vizsgálat alatt álló személy vagy kérdés ismeretanyagába s azok egyszerre beszédesek lesznek, hézagokat töltenek ki, ellentmondásokat szüntetnek meg, bizonytalanságokat oszlatnak el. Herepei éles szemének vizsgálatában a kolozsvári sáfárpolgárok számadókönyve helyi jelentőségén messze túlelmelkvedve a magyar irodalom- és kultúrtörténet, egyben a magyar református egyháztörténet kincseshányája lett. A fejedelmi parancslevéllel utazók államkincstárral való elszámolás tárgyát képező költségeinek száraz adatai mögül — mint varázsvessző érintésére — múltunk rejtett dolgai elevenedtek meg. Szerencsés módszerét jól egészíti ki Herepei szenvedélyes igazságkeresésével, mely nem riad vissza nagy nevekhez fűződő tévedések kiigazításától sem. E tulajdonságához csak szerény tudós magatartása hasonló, amely saját eredményeit egyszerűen és természetesen he-

lyezi be diszciplinája kereteibe. Helyt nem álló közlés egy, vagy ha kettő akad csak a nagy műben. Igazításra szorul az az egyébként csak mellékesen tett megállapítása, hogy *Debreceni Ember Pál* egyháztörténeti művét egyetemi hallgató korában írta. Évek hosszú során folytatott adatgyűjtés, majd ennek megsemmisülése után megújított erőfeszítés nyomán itthon, érett férfiként készítette el az úttörő munkáját. (210). Csak elnézés, vagy sajtóhiba következtében kerülhetett a szövegbe olyan ellentmondó állítás, hogy az ifjú Rákóczi Zsigmond udvari papja, *Rimaszombati István*, aki — helytállóan — 1643. március 7-én iratkozott be a leydeni egyetemre, ugyanezen év utolsó hónapjában indult volna külföldre (555). Sokkal inkább 1642 decemberében történhetett ez. E kisebb jelentőségű elírások semmiben sem befolyásolják a szerző tudományos pedantériáját és művének megbízhatóságát.

A kezünkben levő tanulmánykötet egy élet munkájának érett gyümölcse. Tiszteletre méltó az a hivatástudat, amellyel szerző magát egész pályáját az a kisebb-nagyobb részletproblémákkal való törődésre eljegyezte. Lemondani egy összefoglaló mű alkotásnak tetszetős és hálás feladatáról és vállalni a részletkérdések legkevésbé sem mutatós feltárását, nem csekély önmegtágadást kíván. De a sok apró részlettanulmányból kerekedik ki egy korszak valóságos élete. Most Herepeinek megadatott, hogy rengeteg részleteredménye szintézisben egyesüljön. Aki a XVII. század első felének magyar művelődési törekvéseivel és egyháztörténetével kíván megismerkedni s abban elmélyülni, Herepei tanulmánygyűjteményét nem kerülheti el. Bár a tanul-

mányok válogatása és csoportosítása irodalomtörténeti igényű, mégis minden kétségen felül áll e mű egyháztörténeti jelentősége is. A sok száz irodalomtörténeti adat mindmegannyi hozzájárulás a kelet-magyarországi és erdélyi magyar református egyház lelkészi társadalmának, teológiai fejlődésének és iskolai életének tüzetesebb megismeréséhez a XVII. század első felében. Herepei tanulmánykötét nem nélkülözheti a magyar protestáns egyháztörténetírás. Mérlegelve e mű tudományos értékét, meg kell állapítanunk, hogy időálló alkotás és standard szerepet fog betölteni tudományos életünkben. E könyv nem szorul dicséretre, mert magában hordja dicséretét.

Illesse köszönet megjelentetéséért a szegedi József Attila Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézetét. Elismerést érdemel Keserű Bálint a szerkesztés nehéz és sok gondot jelentő munkájáért. Válogatása körültekintő volt. Az eszmei séma, melyre a tanulmányok gyöngyszemeit felfűzte, a kor szellemi életének mélyreható és szabatos ismeretéről tanúskodik. A sémán belüli csoportosítások és a csoportokhoz fűzött bevezetések szakszerűek és szellemi egységbe kapcsolják a nagy változatosságot mutató cikkeket. Mivel a kiadást a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete is támogatta, elmondhatjuk, hogy Herepei János életművének a magyar irodalomtudomány egyértelműen megadta az elismerést. Megbecsülésének és tiszteletének kell, hogy adjon kifejezést az az egyház is, melynek múltja kutatásának ő egy életen át oly lelkesen és következetesen odaszentelte magát.

Dr. Kathona Géza

## Hogyan fordítsuk a rásá'-t?

Az ószövetségi kulcsfogalmak egyike, 260-szor fordul elő a Biblia Hebraica-ban, elsősorban a Zsoltárokból és Példabeszédekben, másodsorban Ezékiel és Jób könyvében, a többi iratokban csak szórványosan. *Mandelkern* konkordanciája a következő latin szavakkal adja vissza elég sokrétű, vagy inkább gazdag színezetű jelentését: *iniustus, inius-tam causam habens, sons, reus, impius, improbus*. *Gesenius* szerint jelentése: 1. *gottlos, frevelhaft*, főnévként *Frevler*; 2. *wer in einem bestimmten Falle in Unrecht ist. König* új szótárának német része 1. *schuldig (im Einzelfall), im Unrecht befindlich*; 2. (*allgemein, wesentlich, vor Gott*) *schuldig, Frevler, schuldhalt, gottlos*. A LXX 142 esetben fordítja *asebés-szel*, 72-szer *hamartólos-szal* és 31 alkalommal *anomos-nak*, vagyis a sorrend eszerint körülbelül így hangzanék magyarul: istentelen, bűnös, törvénszegő. Ez utóbbi szavakkal persze máris fordítást fordítottunk, ami fokozottan kétséges vállalkozás, hiszen nyelvekhez valamit is értők körében közismert dolog, hogy szigorúbb értelemben alig lehet olyan szava — főleg fogalma — egy nyelvnek, amely tökéletesen azonos lenne egy másik nyelvnek valamely szavával, kifejezésével; a LXX idézett szóhasználatában azonban éppen ebből a szempontból tanulságos: szerzői bizonyára tudtak arról a *Buber*-megfogalmazta *Leitwortstil*-elvről, mely szerint az Ósz. bizonyos kulcsszavai vezérmotívum-ni a rásá'-t, egyrészt azért, hogy a fenti elvet szemléltessem, másrészt pedig, hogy ezen a ponton a ként ismételt felbukkannak, aminek nem csekély jelentőségű a mondanivalója, s amit épp ezért a fordításban is érvényesíteni kell — és a LXX-ban még-

is három kifejezés igyekszik felváltva tolmácsolni a rásá'-t. (Kissé leegyszerűsítettem a Buber—LXX párhuzamot, de a lényegen ez nem sokat változtat.) Tiszteletreméltó a vezérmotívum-elv, a fordításban azonban csak meglehetősen korlátozással alkalmazhatjuk, félő ugyanis, hogy egy kicsit is erőltetett keresztülvitelével oda jutunk: a fel-felmerülő motívum esetleg nem a finom teológiai utalást idézi majd a magyar fülnek, hanem a „félhangnyi” elcsúszás miatt inkább zavarni fog. *A legnagyobb tudással és művészi érzékkel sem lehet olyan magyar nyelvet produkálni, amely egyszersmind héber is, ha pedig ezt mégis megpróbáljuk, az nem lesz sem héber nyelv, sem magyar, következésképpen nem töltheti be azt a tolmácsolási feladatát, amely abban állna, hogy magyarul mondja a ma emberének azt, amit annak idején héberül mondott az ige az akkori embernek.*

Világosabbá persze akkor válik egy tétel, amikor megpróbáljuk átültetni a gyakorlatba. Testet öltése előtt könnyen tűnhet a valóságosnál jobbnak is, rosszabbnak is, aszerint, hogy ki „merről” olvassa. Valamelyest paradigmaként szeretném használni a rásá'-t, egyrészt azért, hogy a fenti elvet szemléltessem, másrészt pedig, hogy ezen a ponton a bibliafordítás munkájában megpróbáljak konkrétan segíteni.

Először is: *milyen magyar szavak képzelhetők el egyáltalán a rásá' megfelelőjeként? A rés-sin'-ajin* gyök sémi párhuzamosainak jelentései: bűnös, gonosz; -ul cselekszik; elfelejt, ignorál; petyhüdt, laza. A BH-ban található használatát így próbálnám összefoglalni: 1. *Usus theologicus* — megjelöli azt

az embert, aki többnyire tud ugyan Isten akaratóról, de az vajmi kevésbé zavarja, esetleg olyannyira, hogy elpártolása az egészen általános emberi erkölcs megítélése alapján is kirívó. (Utóbbi nevezhetném *usus civilis*nek is, de ez esetben sem szakítanám ki az *usus theologicus* köréből.) 2. *Usus iuristicus*, annak megjelölésére, akinek egy bizonyos esetben nincs igaza a józan értelem fóruma, vagy a bírói szék előtt, s ennek megfelelően el kell marasztalni.

Ha egyetlen magyar szó mellett kellene minden áron kikötni a konkordantivitás kedvéért, akkor az aligha lehetne más, mint a *bünös*. Úgy is tűnhet, hogy ez az *usus theologicus* és az *usus iuristicus* esetére egyaránt megfelel. Próbáljuk meg.

Vegyük előbb talán a „*jogi*” értelmű előfordulási helyeket — persze csak néhányat. (Ahol a fordítást külön nem jelölöm meg, ott a P-t, a fordítási próbafüzetet idézem.) Péld 17,15: „Aki igaznak mondja a bünöst és aki bünösnek mondja az igazat, az mindkettő utálatos az Úr előtt”. Péld 18,5: „A bünös személyének kedvezni nem jó, sem elfordítani a törvényben az igaz embert.” Zsolt. 82,2.4. „Meddig ítélték álnokul és fogjátok pártját a bünösöknek?” „Mentsétek meg az alacsonyorsú és szegényt! Mentsétek ki a bünösök kezéből!” Az eddigiekben, úgy vélem, megtámadhatatlan a „bünös” fordítás — kivéve a legutolsót. Ott ugyanis már olyanokról van szó, akik hatalmukkal aljasul visszaélnék, és nem a bíróság előtt elmarasztalandó egyént képviselik, hanem egy zsarnokoskodó csoport, esetleg társadalmi réteg gazságát. Ennek megfelelően jobb lenne gonoszokként jelölni meg őket. A „bünösök” ennél kevesebbet mondana. Ne feledjük, hogy még buzgó híveinknek is legalább az egyik füle szekuláris, és így hallgatják az igét is; ezért *nem tekinthetünk el a fordításunkban használt szavak „világi”, köznapi jelentésétől*, sőt azt a legmesszebb menően figyelembe kell vennünk, s úgy keresni a legérthetőbb fordítást. Mert lehet, hogy például a teológus vájt fülének mélyebb értelmű a „bünösök” megjelölés és többet mond a „gonoszok”-nál, de mit számít ez, ha a kérdéses szavak „*civilis akusztikája*” szerint pontosan fordítva áll a helyzet! Sokszor bizony az előtt a kérdés előtt állunk, hogy *magunknak fordítjuk-e a Szentírást, vagy a bibliaolvasók és „félkeresztyén” — esetleg tudatosan nemkeresztyén — érdeklődők százezreinek!*

Nagyon helyes például Ex 2,13 fordítása: „Rászólt arra, aki hibás volt” (t. i. a civakodásban). Túl nagy szót használánk a „bünös”-sel. Num 35,31: „De az olyan gyilkos életéért, aki halálraméltó *istentelen*, ne fogadjatok el váltságot, hanem ki kell végezni.” Nyilván olyanról van szó, aki nemcsak a „bünös” általános kategóriájába esik, de elvetemült, megrogzított *bünöző* — s így akár ez utóbbi szót is lehetne használni a fordításban, éppúgy, mint a *gonosz*, vagy *gazember* kifejezéseket. Az *istentelen*-nek ma már ideológiai mellékíze van, ezért jó lenne talán fenntartani fordítási alkalmazását olyan esetekre, ahol a rásá’ egészen nyilvánvalóan és direkt módon veszi semmibe az Istennel való közösséget. 2. Krón 6,22—23: „Ha valaki vétkezik felebarátja ellen és átok alatt kényszerítik eskütételre, ő pedig idejön és átok alatt esküt tesz oltárod előtt ebben az istenházában, hallgasd meg a mennyből és cselekedd meg azt, ítéletet téve szolgálaid között: az *istentelen*-nek megfizetsz, fejére fordítod az útját, az igazat pedig igaznak nyilvánítod...” Vagy 2 Krón 19,2-ben: „Hát az *istentelen* kellett neked sitgened és az ÚR gyűlölöid szeretned?” Itt a párhuzam teljesen indokolja az „*istentelen*” fordítást. Hasonló a

helyzet Kórahék lázadó csoportjával, amelyet Mózes így jellemez: „Ezek az emberek megvetették az URat.” Ezért nem is lehetne jobb Num 16,26 fordítása (eltekintve az első szótól): „Távolodjatok el ezeknek az *istentelen*eknek sátrai mellől!” Ezzel azonban máris átléptünk a rásá’ *usus iuristicus*-ának területéről az *usus theologicus* körébe, mikor is a rásá’ az Isten színe előtt bünös embert jelöli meg, akinek ez a minősége esetleg kirívóan antiszociális magatartásban nyilvánul meg. (Utóbbi félmondatból persze az következik, hogy az *usus theologicus* nem szakítható külön minden további nélkül az *usus iuristicus*-tól, de az elvi megkülönböztetés azért mégis indokolt.)

Zsolt 147,6: „Fölsegíti az ÚR az alázatosokat, a *bünösöket* földig alázza.” Itt a rásá’im egészen tág értelemben szerepel; a párhuzam alapján a fordítás a lehető legjobb. (Csak éppen a magyar nyelv nem földig, hanem porig alázásról tud.) Hasonló a helyzet Péld 28,1-ben: „Futnak a bünösök, ha nem üldözik is őket.” Ez különben nagy lélektani igazság is; mindenképpen indokolt az adott tolmácsolás. Péld 29,27 is ide sorolható: „Utálja a bünös az egyenes úton járó”, úgyszintén Jób 3,17: „(A seolban) megszűnik a bünösök nyugtalansága, és ott megnyugosznak, akiknek erejük ellankadt” — hacsak a gonoszok nyughatatlanságára nem kell inkább gondolnunk, mert akkor máris problematikussá válik a fordítás.

Az Öszövétségi Szakbizottság munkájában bizonyos *szakaszosság* figyelhető meg a rásá’ fordításában (bár bizonyára más tekintetben is). A Gen első kiadásától a Krónikákig főként a *gonosz*, *istentelen* és *bünös* szavak váltakoznak, a Zsoltároknak, Példabeszédekben, Jób könyvében és az új kiadás Genezisben viszont már csaknem kizárólag a *bünös* fordítás szerepel, Ezékielnél azonban felbukkan mellette a „*törvényszegő*”, és pedig számszerű többségben. Teljesen érthető, hogy egy bizottság fordítási módszere és elvei nem alakulhatnak ki máról holnapra perfekt egységgé, s hogy esetleg a kulcsfogalmak tolmácsolásának kérdését tudják utolsóknak megoldani. Fontos téma volt ez az 1965 decemberében megtartott szimpozionon, s nem ok nélkül osztották ki a résztvevők között az egyes kulcsfogalmak behatóbb megvizsgálásának feladatait. (Ennek keretében helyezkedik el ez a dolgozat is). Éppen ezért kell utánanéznünk: melyik, illetve milyen eljárás szerencsés és kifejező.

Az előzőkben több példát láttunk arra, hogy a „bünös” fordítás határozottan jó — egyes helyeken. De *lássunk most kérdéses eseteket*.

Itt van pl. Péld 21. Kilencszer találta benne a rásá’, fordításaként mindig a „bünös(ök)” szót látjuk, de véleményem szerint csak két esetben áll helyessége vitán felül, mégpedig a 4. és 8. versben: „Fönnhéjázó szem és fölfuvalkodott szív a bünösök mécsese”; „Tekervényes a bünös ember útja, de a tisztának a cselekedete egyenes”. Mindkettőnél a rásá’ „teológiai” értelmét feltételezhetjük, (ha nem is kizárólagosan.) vagyis arra az emberre gondolhatunk, aki *peccator coram Deo* — bár nem tulajdonítunk a szónak komplett úsz.-i jelentéstartalmat, s tudjuk, hogy valahányszor rásá’-ról beszél az Ösz. még ha tág, általános értelemben használja is a szót, igen közel áll az így minősített ember részéről a *iustitia civilis* nyílt felrúgásának lehetősége, vagyis a rásá’ belső motivációja nem olyan mély, mint az úsz.-i hamartólosé és párhuzamosaié, és külső megnyilvánulásaiban hamarabb megfogható. De mert a kifejezések árnyalásának a lehetőségei is bizony elég végesek, beérhetjük azzal, hogy *ahol a rásá’ a*

tág értelemben vett bűnös embert jelöli meg, ott általában megfelel a „bűnös” fordítás. A 27. verssel kapcsolatban már kétségeink támadhatnak: „A bűnösök véres áldozata utálat, kivált, ha galád dolgért viszik!” Még problematikusabb a 7., 10., 18. vers: „A bűnösöket elsöpri erőszakosságuk”, „A bűnös lelke rosszat kíván, szemében nem lel könyörületre barátja sem”, „Váltságdíj az igazért a bűnös”. Itt már aligha egyszerűen bűnösökről van szó, inkább megátalkodott gazokról. De hogy milyen megbotránkoztató félreértést is okozhat, ha az ilyen *usus theologico-civilis* értelmében álló rásá'-t is csak egyszerűen bűnösnek fordítjuk, arra megfelelő példa lehet a 12. vers: „Az Igaz bölcsen cselekszik, a bűnös házával s romlásba dönti a bűnösöket.” Az olvasó számára világos, hogy vallásos értelemben kell vennie a bűnösöket, de még ha meg is látja a nagy kezdőbetűből, hogy az Igazon Istent kell értenie, egyáltalán nem fog egybevágni úsz.-i ismereteivel az, hogy Isten állítólag romlásba dönti „a bűnösöket” (általában!) — hiszen úgysem fogja másként érteni a szavakat, mint általánosságban. Hogy micsoda félreértésekre, sőt visszaélésekre vezethet, ha ezen a helyen megmarad a „bűnös” fordítás, azt nincs hely részletezni. Szinte akármelyik más megoldás jobb lenne.

További szemléltetésül még ide kívánczik néhány locus. Pld 1,15: „Morgó oroszlán és támadó medve: ilyen az alacsonyorsú nép fölött a bűnös uralkodó.” Az egyszerű olvasó megkérdi: van talán büntetlen uralkodó? Holott itt gaz uralkodóról van szó! Ugyanez áll Péld 29,2-re: „Ha a bűnösök uralkodnak, sóhajtozik a nép”, 29,7-re pedig fokozott mértékben: „Ismeri az igaz az alacsonyorsúak ügyét; a bűnös ember nem érti meg ezt az ismertet”. Itt bizony politikai szolidaritásról, társadalmi együttérzésről van szó, aminek megértésében igen zavar a fenti fordítás. (Mellesleg az sem világos, miért kell az „ember” is, mikor az eredetiben nincs benne, akárcsak Péld 11,18-ban, Jób 24,6 és 36,6-ban.) Túl hosszú nyúlnék a felsorolás, ha meg akarnám említeni mindazokat a helyeket, amelyekben a „bűnös” fordítás alkalmazása nem látszik szerencsésnek. Ehelyett csak kettőt idézek még. Jób 34,18: „(Isten) azt mondja a királynak: Te sem mirekellő! és a fejedelmeknek: Bűnös”; Zsolt 139,19: „Bárcsak megölnéd, Istenem, a bűnöst!” Az első helyen egészen erőltlenül, a másodikon megbotránkoztatón hangzik a vállalhatatlan „bűnös” fordítás. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a rásá' az esetek többségében a *iustitia civilis* tekintetében is elmarasztaló, sőt nem egyszer kifejezetten megbélyegző értelmű. Aligha véletlen, hogy *Mandelkern*

felsorolásában nem kevesebb, mint három szó képviseli ezt a jelentéstartalmat: *sons* (vétkes, gonosztevő), *impius* (istentelen, gonosz, gaz, szentségtörő), *improbis* (gazember). Ezért nem megoldás, ha a konkordantivitás kedvéért közelítőleges következtetéssel a „bűnös” szerepel a rásá' megfelelőjeként. Becslésem szerint a „gonosz” legalább hasonló mértékben szerepelhet, természetesen „egyeduralom” nélkül. Sajnos, *nincs olyan magyar szó, amely egymagában tolmácsolhatná a rásá'-t* az esetek nagy többségében.

Javaslatom a következő lenne:

1. „Bűnös” legyen fordítása ott, ahol rásá' az általános bűnösség értelmében vehető.

2. „Gonosz”-nak fordítsuk ott, ahol az általános emberi erkölcs szempontjából is megbélyegző értelemben szerepel.

3. „Istentelen”-ként tolmácsoljuk, ha a 2. pont értelmén túlmenően a rásá' magatartása közvetlenül mutatja Isten semmibevételét, ha viszont Isten parancsolatainak áthágására utal direkt módon, megfontolhatónak tartanám a „*törvénszegő*” megoldást.

4. Ha egészen kirívó, embertelen, a legegységesebb erkölcsi törvényeknek is fittyet hányó elvetemültséget jelent a rásá', akkor esetenkénti mérlegelés alapján tartanám eldöntendőnek, hogy a következő szavaknak mikor melyikét használjuk: *gaz, gazember, gonosztevő, bitang, lator, bűnöző*.

5. Lehet olyan eset, amikor az összes eddigieknél jobbnak bizonyul egy olyan szó, mint pl. *hitetlen, vétkes, hibás*.

Persze egyik pontot sem értelmezném olyan „keményen”, hogy annak „dogmaerőre emelését” kérném. Minden eset speciális; csak valami rendszertelét kíséreltem meg felállítani. Különböző bizonyos vagyok abban, hogy az általam említettek kivül néhány kifejezés még szóba jöhet a rásá' fordításakor. Természetesen könnyen érhet az az észrevétel, hogy bármily szép legyen is a változatosság más téren, de bibliai kulcsszavak fordításánál a „harminckét variációt” jobb Beethovennek hagyni. Nos, a fentieket nem a „változatosság”, a stílári színesség kedvéért szedtem csokorba, hanem csakis azért, hogy a rásá' minden előfordulási helyén lehetőleg pontosan ugyanazt mondja a magyar fülnek, mint két-három ezer évvel ezelőtt a hébereknek, s így módon minimumra csökkentjük mindenféle „akusztikus zavar” lehetőségét. Ha viszont egy-két privilegizált kifejezést avatnánk szentté, az ennek éppen az ellenkezőjét jelentené esetünkben.

Bodrog Miklós

## Az amerikai új „radikális teológia”

Az utóbbi években egy új teológiai irányzat született Amerikában, amelyet létrehozói „*radikális teológiának*” neveztek el. E mozgalomban főleg a fiatalabb teológus nemzedék tagjai vesznek részt. Nevesebb vezetőik: Dr. Thomas J. J. Altizer, William Hamilton és John Cobb Jr. professzor.\* Magukat „új teológusoknak” nevezik. Ez az irányzat most van feljövőben. A radikális körön belül már megkülönböztetnek ún. „kemény” radikálisokat és „lágy” radikálisokat. „A lágy radikálisoknak nem az üzenettel vannak nehézségeik, hanem a közvetítéssel, amelyen át az üzenet jön. Ők a közlés prob-

lemája, a hermeneutika, a szekularizmus és a modern ember miatt vannak gondban. Van evangéliumuk, de nem szeretik a régi szavakat. Van Istenük, de olykor stratégiai okokból úgy döntenek, hogy nem beszélnek róla”.<sup>1</sup> Ezek szerint a teológia mai élvonalbeli munkásai: *Barth, Tillich, Brunner, Niebuhr*, de még *Bultmann* is — „csupán lágy radikálisok”, mivel csak a közlés, a modern ember, a szekularizáció problémájával küzdenek. De miért küzdenek, mit vallanak és mit tanítanak a „kemény” radikálisok? Ezekről lesz szó a következőkben.



I. A radikális teológia legfontosabb, és tegyük hozzá legmegdöbbentőbb, tézise az, hogy *Isten meghalt*. Tételüket így fogalmazzák meg: „Isten halálának keresztyén megvallása felelet magának Istennek a valóságos távollétére... Mi egy olyan történelem örökösei vagyunk, amelyben Isten aktuálisan jelen volt; nekünk most Istennek a mi időnkől történt visszavonulása konkrét aktualitásáról kell beszélnünk”<sup>2</sup>. Hogyan jutottak el ez igen súlyos állítás megalkotásához? Kiindulópontjuk a teológia krízise: „A teológus legfőképpen azt a papi szerepet alakította, hogy emlékeztetett a keresztyén múltra. A teológus mind jobban arra kényszerült, hogy a prousti szerepet játssza, keresvén az elveszett időt, és reménytelenül megkíséreljen emlékeztetni arra az időre, amelyet elfelejtettek, és így fájdalmas kísérletet tett arra, hogy izolálja a hit igéjét jelenünk láthatóan hitnélküli valóságától”<sup>3</sup>. Majd így folytatják: „Nyilvánvaló, hogy a kortárs teológus kénytelen megvallani: nem tudja tovább a visszaemlékezés szerepét teljesíteni. Újra és újra felfedezte, hogy nem tudja beszélni a keresztyén múlt szavait. Tudja, hogy valami történt vele is, meg történelmünkkel is, ami lehetetlenné teszi számára, hogy visszaemlékezzék, vagy hogy ismétlje a keresztyén múlt szavait. Hasonlóan az amnézia állapotához, elfelejtette nevét, származási helyét és múltját. Jóllehet jól tudja, hogy ki nem ő. Mert tudja, hogy nem keresztyén olyan értelemben, ahogyan azt a történelmi egyházak hitvallásai megrajzolják. Ez az a múlt, ami elveszett. Képtelen megtalálni az élő múltat az előtte levő jelenben. Fokozatosan, de döntően nem-et mond a múltra, amit nem tud élni, és így téve, saját maga tanúskodik az Igéről, amely követeli a jelenben való inkarnációt. Ezért van nagy szükség egy olyan konfesszióra, amely arra indítja, hogy a hit minden régi formáját tagadja meg. Már van egy élő Ige, így nincs más választása, mint hogy tagadjon minden ígét, amely nem inkarnálódott a jelenben. Az új teológusok egyike, John B. Cobb egyszer megjegyezte, hogy a modern teológiának az a titka, hogy nincs istentana. Hozzátehetjük, hogy bármilyen kontemporaneitás van jelen a modern teológiában, abból az Isten halálának néma bizonyágtétele származik. Legújabbban a keresztyén teológusok kényszerülnek elismerni, hogy nem egyszerűen csak egy bálványisten az, akit a hit szavával tagadni kell. Inkább azt az Istent, aki jelen van a keresztyén történelemben, azt az Istent, akit mi imádunk, amennyiben a múltban élünk; akinek meg kell hálnia, hogy lehetővé tegyen egy olyan hitet, amelyet a jelenben élünk. A radikális teológia, amely „az Isten halálát” vallja, nem egyszerűen az ateista humanizmus vagy naturalizmus új teológiai formája. Igazában véve — és eltérően az ateizmus nem keresztyén formáitól az Isten halálának keresztyén megvallása felelet magának Istennek a valóságos távollétére”<sup>4</sup>. Felvetődik a kérdés bennünk, vajon nem istenkáromlás-e, ha illet állít a magát keresztyénnek nevező teológus. Írásait olvasva megtudjuk, hogy ez nem istenkáromlás, az valami egészen más: „Isten nevében beszélni az ő visszavonulásának idején nem kevesebb, mint blaszfémia, istenkáromlás, amely Isten szentségét profanizálja és gúnyt űz abból a hitből, amely egyszer bizonyágot tett jelenlétéről. Amikor nevét távollétében ejtjük ki, ezzel nem engedjük Istennek, hogy Isten legyen.”<sup>5</sup>

A csoport másik vezére, *Hamilton* új teológussá válását szubjektív okokkal indokolja. Döntő hatást tulajdonít *Bonhoeffer* börtön-leveleinek, különösen az „Isten egy vallástalan világban” c. fejezetnek.

Azután egy televíziós szereplésének. Volt egy olyan adássorozat, amelyben különös, megtörtént eseményeket kellett kommentálni minden előkészület nélkül. Egyszer egy filmet vetítettek, amely azt mutatta, hogy reggelinél a férj és feleség összeszólalkoznak, mert serdülő lányuk sokat használja a telefont. Idegesen megy a gyárba, a munkában sem tud feloldódni és a gép elkapja a kezét. Ezt előbb egy személyzeti felügyelő kommentálja. Elmondja, hogy náluk ez nem történhetett volna meg, mert a művezető észrevette volna a munkás idegességét, elbeszélgetett volna vele egy kávé mellett, esetleg haza is küldte volna. A másik kommentátor egy pszichiáter volt; ez elmondta, hogy a probléma mélyebben fekszik: a férj-feleség kapcsolatban, és néhány tanácsot adott. Ő mint lelkész zavarban volt, végül is elmondta, hogy itt nem a beszélgetés, vagy a fekete az igazi orvosság, hanem a bűnök bocsánata. Megdöbbentette a saját maga felelete és „a keresztyénség mint probléma-oldó és szükség-betöltő ezen a napon meghalt számomra”. A harmadik esemény a negyvenedik évébe történt belépés élménye volt. Ezek az események összedöntötték benne azt a teológiai házat, amelyet tanítói építettek fel benne. Igazi problémája az istentan volt és az öröklött formák összetörése. Így indult neki, hogy újat építsen.<sup>6</sup>

Az új-teológusok tudják, hogy nem mindennapi tézisével szemben számos kérdést fognak feltenni. Nézzük most meg, hogyan próbálnak ezekre feleletet adni? „Az Isten halála — írják — kérdések tömegét veti fel, amelyeket most kezdünk sorrendbe szedni és megvizsgálni. Így pl. az ‚Isten halála’ milyen fajta állásfoglalás? *Hegel*nek ez nem sokkal volt több, mint a keresztrefeszítés belső jelentésének egy szimbolikus kifejezőmódja. *Nietzsche* számára ez aktuális esemény volt a XIX. századi Eupópa terén és idején, amelyet csupán kevesek fogtak fel. Ma *Sartre*-nak úgy látszik csak azt jelenti, hogy az európai intellektuell, sajnos, Istenben nem tud többé hinni. Az ‚Isten halála’ egy eseménynek felel meg? Ha igen, mikor történt? Kívül, valami történeti vagy ontológiai realitás részeként; vagy belül, az én részében, ahol hiszünk? Vagy talán a nyelvünkben? Ilyen kérdéseket kérdeznek és komolyan veszik ezeket. Arra hajlok, hogy egészen elkerüljem az ‚esemény’ eszmét és az ‚Isten haláláról’ inkább mint metaforáról beszéljek, amely olyan valamit ír le, ami a mai modern nyugati keresztyénség egy különös csoportjában történik. Úgy vélem, hogy az ‚Isten halála’ mint metafora jobb és választékosabb a teológiai előadásokban használatos hasonló frázisoknál, mint amilyenek az ‚Isten távolléte’, ‚eltűnése’, ‚elhomályosulása’ vagy az ‚elrejtőzött Isten’. Egy igazi, helyrehozhatatlan veszteséget a halál metaforájával jellemeznek, míg más kifejezések még mindig teljes kényelemben élnek a dialektika klasszikus hagyományán belül Isten jelenléte és távolléte között. Aki elvesz, azt megtalálja, az elrejtett ismeretessé teheti magát. A radikálisok azt mondják, éppen ez a dialektika omlott össze és ezért az ‚Isten halála’ kifejezés a maga különös, százéves történetével fejezi ki pontosan azt, amit szükségesnek érzünk megmondani”<sup>7</sup>.

Mit jelent az, hogy az Isten halott? — kérdi *Altizer* és így felel rá: „Először fel kell ismernünk, hogy mi nem egyszerűen azt mondjuk: a modern ember képtelen Istenben hinni, vagy hogy a modern kultúra bálványimádó menekülés Isten jelenlétéből, vagy hogy mi olyan időben élünk, amikor Isten a csendbenmaradást választotta. Azt sem lehet mondani, hogy ezek a szavak azt jelentik, hogy

az Isten Igéje túlemelkedik a hit minden emberi kifejezésén, vagy hogy az igaz Isten a metafizika és a vallás Istene felett van. Egy teológiai állásfoglalásnak, amely az Isten halálát proklamálja, azt kell jelentenie, hogy Isten nincs jelen a hit szavában. Amilyen mértékben a teológus Isten haláláról beszél és ez ténylegesen azt jelenti, amiről beszél — magának az Istennek haláláról beszél. Azt mondja, hogy mivel az Isten eltűnt a történelemből, nincs tovább jelen a hit számára sem. De ő igazán távol van, nem egyszerűen elrejtőzött a látás elől, és ezért ő valóságosan halott. Egyszer el kell tudni fogadni Isten halálát, mint végső és megmásíthatatlan eseményt, hogy kinyithassuk magunkat történelmünk teljes aktualitásának, amely a hit szavának epifániája”.<sup>8</sup>

II. A radikális teológia másik jellemző vonása, *krisztocentrikus* beállítottsága, a krisztologia hangsúlyozása. „Az istenhalál nyílt bevallása ösvényünk lehet Krisztushoz, aki a teljes Krisztus, a kenotikus Krisztus, aki teljesen megüresítette magát Lélekben, hogy teljesen testté váljék”.<sup>9</sup> Hogy ezt megértsük, szemügyre kell vennünk a radikális teológia igetánát. „A keresztyén teológia gondolkozó felelet az Igére, amely a hit horizontján hangzik el és így nem egy mítikus vízió szisztematizálása, sem metafizikai vagy misztikus rendszer. A keresztyén ige sem ősi, sem örökkévaló formában nem jelenik meg; mert az testté lett Ige, olyan Ige, amely annyira valóság, amennyire egyé lett az emberi testtel. *Soederblom* érsek úgy vélte, hogy a keresztyénség egyedüli volta abban van, hogy itt a kijelentés „emberi formát” öltött. Egyetlen szót sem fogadhatunk el keresztyén szóként, amely absztrakt, vagy embertelen, vagy nem történeti formában jelenik meg”.<sup>10</sup> „Eszerint a keresztyén (Christian) szó nem azonosítható egy örök Istennel, sem nem fogható fel egy változhatatlan istenség különleges kifejezéséként. Mi keresztyének arra hivatunk, hogy csak Krisztushoz legyünk lojálisak, csak a testté lett Igéhez, aki a mi testünkben jelent meg, és ezért nekünk el kell készülnünk Krisztus istennélküli megjelenésére. Tudjuk, hogy Krisztus jelen van történelmünk konkrét aktualitásában, másként nem lehet igazán jelen. Hogy a történelmünk tagadása révén ne hagyjuk el Krisztust, inkább valljuk meg, hogy Isten meghalt, ha ez az ösvény korunk teljesen profán jelenéhez. De nem tudunk korunkkal találkozni, ha egy olyan Istenhez maradunk kötve, aki nincs többé jelen térben és időben. Pontosan: akarjuk szabadon Isten halálát, hogy nyitva lehessünk korunk felé és ezáltal nyitottak Krisztus felé, aki mindig jelen van, az Ige felé, amely valóságosan egyé lett testünkkel”.<sup>11</sup> „Az inkarnáció keresztyén teológiája nem tekintheti az Igét öröknek, mozdulatlanak, tétlennak, vagy közömbösnek, vagy érzéketlennak — saját mozdulata és folyamata miatt. A keresztyén Ige csak a saját múltja kifejezéseinek tagadása révén mozdulhat. A nem keresztyén vallások más formáitól eltérően a keresztyénség olyan Igét tisztelhet, amely egy adott időben és helyen teljes mértékben inkarnálódott. Továbbá a keresztyén Ige előremozduló processzus, az Ige az eschatologikus véget keresi, hogy egy ősi kezdet fölé emelkedjék. De ez az a tény, hogy a keresztyén Ige olyan Ige, amely inkább előre, mint hátra, az örökkévalóság felé mozdul, azt jelenti, hogy ez olyan Ige, amely folyamatosan saját kifejezésein túl halad. Így a Biblia és az egyháztörténet csak úgy fogadható el, hogy az nem tartalmaz többet, mint a keresztyén Ige kifejezéseinek ideiglenes vagy idői sorozatait. Ha az Ige élő Ige, nem lehet a múlt egy

pillanatára korlátozni, amint nem lehet a jövő kijelentéseként várni. Korunk keresztyéne tudja, hogy Krisztus bibliai és tradicionális képe számára nem jelentős már, a názáreti Jézus elveszett humanitását sem keresi. Valójában talán éppen most veszti el azt a képességét, hogy a „Jézus” vagy a „Krisztus” nevében beszéljen. Ha az Ige megnevezhetlenné is vált, azért nem beszélhetetlen, mert az Igét akkor beszéljük, ha igent mondunk az előttünk levő pillanatra”.<sup>12</sup>

Hamilton professzor ezeket mondja a radikálisok krisztológiájáról: „Az Isten halálának ideje a Jézusnak való engedelmség ideje. Ezzel együtt jár az az igény, hogy az Újszövetség Jézusa valóban ismeretlegyen, hogy a kellően megvilágított alakja elérhető legyen számunkra, hogy tanítványai legyünk — életének, szavainak és halálának —, ami a keresztyén hit és élet lehetséges központja. A keresztyén ezért úgy határozható meg, hogy Jézushoz kötött ember, neki való engedelemmel, amint ő is engedelmes volt”.<sup>13</sup> Szembenéz az istennélküli krisztológia vádjával: „Hogyan lehet engedelmséget követelni Jézus iránt, amikor megvallják, hogy Isten — ha úgy tetszik: Jézus Isten — elérhetetlen számokra?” Azt feleli, hogy erre a dilemmára nincs teoretikus megoldás, csak gyakorlati. De még azt a kérdést is nekiszegezik a radikálisoknak, hogy „Miért Jézust választották engedelmségük tárgyául?” Miért nem valaki mást, pl. *Albert Camus*, *Martin Luther Kinget*, vagy *Assisi Ferencet*? Erre így felel „Jézus az egyetlen, akihez menekülök, az egyetlen, aki előtt állok, az egyetlen, akinek útja másokéval együtt az én utam is, mert van valami benne, szavaiban, életében, másokkal való bánásmódjában, halálában, amit máshol nem tudok megtalálni. Felé hűz valami és hűségemet neki adtam. Lehet máshol erőteljesebb tanítás, hatásosabb és megindítóbb halál, mégis őt választom és választásom nem keserű vagy kétségbeesett tett, hogy elkerüljem az ateista címkét. Ez szabadon tett választás”.<sup>14</sup>

A radikális teológusok a keresztyénség „új” lényegéről beszélnek, a keresztyénség új értelméről, ami abban az időben jelent meg, amikor Isten halott. „A keresztyénségnek nemcsak új értelme van, hanem új valósága is; ezt a valóságot a teljesen kenotikus Ige megjelenése teremtette meg. Az ilyen valóságot a múlt szava révén teljesen nem érthetjük meg, még a „kenozis” szó segítségével sem, mert a keresztyén Ige új valósággá vált az által, hogy megszűnt önmaga lenni: csak tagadás révén és így a megelőző kifejezéseken túllépve tud az inkarnált Ige előre mozgó processzus lenni”.<sup>15</sup>

Emeljük még ki azt, hogy a radikális teológusok új teológiájukat az „optimista” jelzővel látják el. Vallják, hogy ez „*optimista teológia*”. „Van bűntana, de ez nem központi doktrína. Optimizmuson nem értem a szenvedés és a tragédia iránti érzéketlenséget és nem értek elkerülhetetlen haladást. Mindazonáltal a radikális teológia úgy írja le magát, mint ami kapcsolódik a reménységnek és optimizmusnak ahhoz az új érzéséhez, amely a mai amerikai életben jelen van, ahhoz a meggyőződéshez, hogy az emberek életében lényeges változások történhetnek és fognak is történni. Ez az új optimizmus megkísérli fegyelmezni magát, hogy igent mondjon a gyors változások, az új technológiák, az automatizáció és a közepretek világra... Úgy érzi, hogy az elidegenedés korának a végéhez érkezünk; hogy döntő álljt kell kiáltani a technológia, a gyorsaság és urbanizáció iránt megnyilvánuló átható, „modern” rosszindulatnak. Ez az optimizmus van a négerek mai forradalmában, és a radikális

teológia szeretne tanulni ebből és szeretne felelni a mi természeti életünknek erre a döntő mozgalmára".<sup>16</sup>

E rész befejezéseként egy illusztrációban szemléljük azt, hogy ez a teológia miként tekint önmagára, hogyan értékeli önmagát és miben látja szerepét. Képpért Izráel fogságához nyúl vissza „A fogság katasztrófális eseményeiben Izráel elvesztett mindent, ami a rend forrása volt és ami jelentős volt egy ősi népnél. Elhurcolva a szent földről és a tradíciókból, a zsidók arra kényszerültek, hogy monarchiájuk, szentélyük és templomuk, kultikus pap-ságuk nélkül éljenek. Ma már tudjuk, hogy a hit egy új formája született meg a krízisből. E forradalmi hit jöllehet a korábbi tradíciókban gyökerezik és annak kezdeti kifejezéseiben volt valami adott a fogság előtti prófétai körökből; de az csak a fogság után történt, hogy Izráel azzá teremtett, amit mi is és a Biblia ismerünk, és egy új hitközösséggé vált az őt körülvevő világgal való feszültségben élve. A judaizmus egy olyan hitből teremtett, amely tagadni tudta eredeti formáit és felépítését. Elfordulva a világi erő és hatalom Istenétől, azt egy belső hitté fejlesztette, amely ellent tudott állni a történelem terrorjának és határozottan állította egy idegen világ homályáról, hogy azt egy Teremtő teremtette, akit mi most mint abszolút szuverén urat ismerünk. Van okunk azt hinni, hogy jelenlegi keresztyén krízisünk kevesebb, mint a régi zsidók fogságában volt? Amint a zsidóság megszentelt történelme halála révén született, remélhetjük, hogy egy új keresztyénség fog a keresztyénség halálából megszületni?”<sup>17</sup>

III. Amikor a radikális teológusok hajmeresztő téziseit olvassuk, önkéntelenül is felbukkan bennünk a kérdés: milyen okok játszottak közre, hogy ez a teológiai gnóm megszületett? Az alábbiakban igyekszünk ezeket sorra venni.

A létrehozó okokat két területen kell keresnünk: az egyházban és a világban, illetve a kettő viszonyában.

Eldogoloztató az a tény, hogy az egyház gyakorlatilag még ma is azt az istenképet használja, amelyet a középkorban rajzoltak meg a skolasztikusok. Legalábbis ez derül ki az egyszerű emberek istenfogalmából. Egy tel-avivi járókelő azt mondja: „Isten teljesen fehérbe öltözöttén egy arany trónuson ül”. Egy holland takarítónő szerint: „Isten egy térben úszkáló szellem”. Egy görög portás így vélekedik: „Isten hasonló a tüzes lánghoz, olyan fehér, hogy nem lehet reá pillantani”. Egy római szeminarista ezt mondja: „Isten az, amit nem tudok megérteni”. Más kérdés az, hogy a teológusoknak már módosult az istenképe, vagy éppen itt vannak a legnagyobb kétségben. Hadd idézzem erre F. B. Sayre-t, a Washingtoni Nemzeti Katedrális episzkopális dékánját, aki kijelentette: „Zavarban vagyok, hogy Isten mi”.<sup>18</sup> Az egyház olyan Istent prédikál vasárnap, aki sehol nem látható a hétköznapi életben! A teológus Gilkey azt mondja, hogy a hit az a terület a protestáns egyházakban, ahol ürességet és csendet találni, az emberek nem tudnak mit mondani, vagy csak ismétlik azt, amit a prédikátoruk mondott.<sup>19</sup>

A legrosszabb az egyház istenképében az volt, hogy Istent mint egy csodálatos munkást mutatta be, aki a világ misztériumait megmagyarázza, és úgy látszott, jobban érdekelt volt az emberek megbüntetésében, mint megjutalmazásában. Az élet a siralom völgye, mondta az egyház; az embereket arra sürgette, hogy kerüljék az élet örömeit, hogy Istennek szolgálhassanak és hogy minden rossz lé-

pést elkerüljenek, valamint a pokolban való örökké tartó büntetést. Isten hitelreméltóságának keveset használt az, hogy a középkori teológusok úgy kategorizálták tulajdonságait, ahogy megnevezték a különféle bűnöket, és az egyházi emberek úgy beszéltek róla, mintha éppen most fejezték volna be vele a villásreggélit.<sup>20</sup>

Amíg az egyház konzervatívan örködött a középkorból örökölt istenkép felett — amelyet a különféle teológiai irányzatok és mozgalmak csak színeznit tudtak, de megváltoztatni nem —, addig a világ és benne az ember forradalmi változásokon ment át. Csak futólag említjük ezeket: A fejlődő kapitalizmus a gazdaságot kivette az egyház ellenőrzése alól. A felvilágosodás gondolkodói kimondták, hogy az államhatalom nem az égből van, hanem az emberek megbízásából. A XVIII. század deistái az emberre úgy tekintettek, mint aki önálló etikai rendszert képes felépíteni, amely ráadásul jobb is, mint a kijelentésen alapuló. Marx szemére veti a keresztyénségnek, hogy szemet huny a rabszolgaság intézménye, a szegénység és a gyári munkások kizsákmányolása felett, mert fél, hogy az egyháznak és Istennek el kell tűnnie, ha az ember kezébe veszi saját sorsának intézését. A tudomány óriásivá nőtt. Becse ma olyan nagy, hogy normái beszívárognak az élet más területeire is a gyakorlatban. A tudás a tudományos kutatás és módszerek révén elért tudás lett; és amit nem lehet tudni, az valahogy érdektelenné, nem reálisá vált. Régebbi korokban az eszme emberét, a lelkeszt vagy filozófust tekintették a bölcsesség forrásának, most a tudóst. A szocializáció beoltotta az embereket a lét csodái és misztériumai ellen. Így az ember védetté vált az élet nagy kríziseivel szemben: a születés a közösségbe való belépés, a halál az ebből való kiválás lett. Amikor az ember a falusi mezőgazdasági társadalomból a városi technikai világba lépett, elvesztette érintkezését a transzcendens dimenzióval. Az ember elől el lettek takarva az olyan természeti szimbólumok, mint a növekedés évszaki formái, amelyek a múltban az embert saját végességére emlékeztették.

Gabriel Vahanian: *Az Isten halála* c. könyvében azt mondja, hogy Isten meghalása akkor kezdődött, amikor a keresztyénség a maga hitét ráhelyezte a művészetre, politikára és kultúrára — ezáltal Istent önkéntelenül is a kultúrával kapcsolta össze, annak egy részévé tette — és amikor a világ változott, az Istenben való hit alá aknák kerültek. E. Schillebeck\* dominikánus teológus így vélekedik: „Az Isten eltűnt az egyháznak órála alkotott és használt képe miatt”.<sup>21</sup>

A radikális teológia tehát a világ és az egyház között az utóbbi száz évben keletkezett és egyre növekvő „fáziskülönbség” megszüntetésére jött létre és a mirákulumot abban véli megtalálni, hogy Isten halálát proklamálja!

Persze az ilyen fajta radikális teológia feltűnését nem magyarázhatjuk csupán a teológia krízisének. Nyilván mutatja annak a társadalomnak a krízisét is, amelyikben megszületett.

Kevesen tudják, hogy az „ateista teológia” nem új, annak egy válfaja élt már a századeleji Oroszországban. Ez a mozgalom az 1905—7-es forradalom veresége után keletkezett. Lunacsarszkij, Bazarov, Juskevics voltak vezérei, egy ideig Gorkij is hozzájuk tartozott. A Bagdanov filozófiájával szoros kapcsolatban álló mozgalom célja volt a tudományos szocializmus egyesítése a vallással, a vallásos ateizmus, vagyis Isten nélküli vallás létrehozása.<sup>22</sup> Ez a

\* Kiejtése: Szillebék



vallásos mozgalom az orosz társadalom krízisét mutatta, amely egy elfojtott forradalomtól, a reakció tombolásától és megoldatlan társadalmi problémáktól volt terhes.

Emlékezzünk a hitleri harmadik birodalom „bar-na keresztyénei”-nek arra az erőfeszítéseire, hogy a Bibliát „zsidótalanítsák”. Ez a mozgalom a nemzeti szocializmus ideológiájának hatására jött létre. Szélsőséges nézeteik hűen tükrözik annak a társadalomnak torzulásait, amely megszülte és igényt tartott szolgálatára.

A radikális teológia különleges tanításai mögött is érdemes megkeresni azokat a *társadalmi okokat*, amelyek ezt létrehozták. Nem véletlen, hogy az USA-ban született meg. Ez az egyik hatalmas ország, amely óriási felelősséget hordoz a világeért. Nagy gazdasági és katonai erők vannak birtokában, mégis egymás után veszti el csatáit a szocializmussal vívott világméretű versenyben, a gazdasági és a politikai élet területén. A történelemnek ezt a fordulatát látja, érzi ez a társadalom és a számára negatív jelenségekből azt a következtetést szűri le, hogy mindez nyilván azért történhet meg, mert „nincs gondviselés”. Innen már csak egy lépés a radikálisok tételéig: azért nincs, mert nincs itt az Isten, meghalt az Isten! Emlékezzünk itt Hamilton fentebb említett szubjektív vallomására, amelyben a TV-adáshoz fűzött kommentárként egy baleset-höz — voltaképpen a gondviselő Istent hiányolta, amikor kijelentette: „A keresztyénség mint problémáldó és szükségbetöltő ezen a napon meghalt számomra!”

IV. A radikális teológia jellemző téziseinek és gondolatainak ismertetése, valamint létrehozó okainak csoportosítása és boncolgatása után térjünk végül tanai *kritikájára*.

Nyilvánvaló, hogy a fentebb felsorolt vakmerő tézisek meghirdetése és világgá kürtölése nem maradt visszhang nélkül. Legelől álljon itt egy csoport — összeválogatva a radikális teológia eme válfaját ért kritikákból.

Számunkra külön érdekessége az ügynek, hogy egyik prominens képviselője: Altizer professzor nézeteit az elsők között Dr. *Czeplédy* Sándor, debreceni teológiai akadémiai professzor vette igen alapos és éles kritika alá.<sup>23</sup> Hatasábos kritikáját a *The Christian Century* c. tekintélyes amerikai ökömenikus hetilap közli. Ez a tanulmány a radikális teológia egyik legalaposabb kritikája. Czeplédy szeméretlenül veti Altizernek, hogy Nietzschet fogadja el a keresztyén teológia mentorául. Kijelenti, hogy az istenhalálnak ez a tanítása alapvetően ateista. Rámutat, hogy „napjaink ‚Isten halálát’ valló teológiája részéről a tagadásnak teológiai kategóriaként való ajánlása nagyjából filozófiai egzisztencializmus”. Ennek a módszernek átvétele a teológiában azzal járna, hogy a kritika legdestruktívabb formája kelne lábra, „ez a kritizmus élesebb, mint a kigyó méregfoga, végső analizisében ez a nihil támadása minden ellen, ami van.” Tehát a negációnak ez a fajtája egyáltalán nem vallásos kategória, hanem *filozófiai*. Az effajta teológia optimizmusáról megjegyzi, hogy Sartre az egzisztencializmust tartja a legoptimistábbnak minden filozófia között. Ez a teológia a naturális teológia egyik új válfaja. A tagadásnak mint teológiai kategóriának elfogadása „nem felel meg az időszerűség igényének, sőt az evangéliumnak szekuláris evangéliummá változtatásával meghiúsítaná a keresztyén biztonyságtételt és szolgálatot, amivel pedig tartozunk a világnak”. Érdemes megjegyezni, hogy más kritikusok a radikális teológiának ezt a veszélyét nem hangsúlyoz-

zák. Figyelmeztet, hogy „A tagadás a teológiában csak akkor lehet kreatív, ha eléggé radikális ahhoz, hogy megtámadja még az új természeti teológia régi antropocentrikus alapjait is, amely vonzóerejét korunk filozófiai divatjától veszi”.

J. Robert Nelson bostoni professzor felveti, hogy Hamilton koncepciója az Isten haláláról majdnem isteni öngyilkosságnak tűnik.<sup>24</sup> Azt inkább „Deicide”-nek vagy „Theothanasia”-nak kellene nevezni (mindkettőnek az értelme: istenölés). A radikális teológia problémáját így fogalmazza meg: „Az igazi kérdés az, hogy az istenhalál-teológia vajon az igazi teológiai *aggiornamento*-e és érvényes-e egyáltalán? Az istenhalál állításáról ilyen szarkasztikus stílusban beszél: „Apám 1951-ben halt meg. Feljegyeztem ezt az eseményt és szomorkodom azon. Amikor Altizer a modern teológia önmagától értődő alapjaként állítja, hogy Isten valóságos halállal halt meg, elvárjuk tőle, hogy megmondja nekünk: megközelítőleg mikor és milyen körülmények között történt ez az esemény... Vagy esszéit költeményként olvassuk, és az olvasóknak azt jelentheti, amit azok akarnak?” Krisztológiájukról ezeket mondja: „Úgy láttuk, hogy ezek az írók gondosan kifejezik nagyrabecsülésüket és hódolatukat Jézus iránt. Hamilton példát talál benne az emberi kapcsolatok közötti erkölcsös életre; *van Buren*\* (nem számítható egészen a radikális teológusok közé, igazában véve empiricista) az emberi szabadság vírusának hordozóját látja benne; Altizer benne a — kissé rosszul definiált — inkarnált Igét ismeri. Az igazi Jézus fog előlépni? Mind három ott marad, ahol volt, mert egyik sem a bibliai bizonyágtétel és a keresztyén hit igazi Jézusa. Távol az élő Istentől, akit Jézus ‚Atyának’ nevezett és akit ő személyében, szavában és tettében képviselt, ez nem az igazi Jézus Krisztus...” Meglepődik az új teológusok határtalan igényén, hogy hegemoniát akarnak a teológia területén. Mindenfajta keresztyén teológia elé, legyen az protestáns, katolikus, liberális, konzervatív vagy bármilyen — egyszerűen mínusz jelet tesznek. Larry Shiner professzor kritikájában kimutatja, hogy Altizer az életre mondott igen-je is Nietzschetől származik.<sup>25</sup> „Nietzsche felfedezése: az örök visszatérés — szenvedélyes igen az életre a szenvedés és a halál ellenére is —, most ezt inkarnált igével keresztelik el.” — „Nietzsche mindig attól félt, hogy valaki szentként fogja tisztelni, de hogy megkeresztelje azt a valakit, akinek hivatása az volt, hogy antikrisztus legyen —, ez, amint ő bizonyára mondaná — mutatja az izlés hiányát”. Új koncepciójuk eredete felől így ír: „Úgy tűnik, egy új reveláció ment végbe az istenhalál-teológusok előtt, miután nem hajlandók azt mondani, hogy Isten számukra halott. Nem, Isten visszaszerezhetetlen; nem fog visszatérni! Másoknak meg kell elégedniük az *analógia entis*-szel, vagy az *analógia fidei*-vel; az istenhalál-teológusok egyszerűen *tudják* ezt!”. Végül is nem tekinti őket keresztyéneknek. Gabriel *Vahanian* professzor ezt az új tanítást „*atheosophiának*”, vagy még inkább „*christosophiának*” nevezi.<sup>26</sup> Tévésüket így fogalmazza: „Úgy látszik, hogy ez az új christosophia nemcsak meghódol korunk szekularizmusa előtt, hanem orvosságnak tekinti betegség helyett.” Megkérdőjelezi az új teológia hatásosságát: „Nem látom pontosan, hogy ennek az új vallásosságnak a szekularizmusa hogyan diadalmasodik éppen ott, ahol a vallás maga kudarcot vallott. Biblilái szemszögből nem a vallás az, ami megment...” Érdekes megfogalmazását adja a régi és új teológia egyezésének, illetve különbségének: „A keresztyénség, még ha szekuláris és ateista is, az marad, ami



már volt — vallás, de azzal a különbséggel, hogy a bibliai keresztyénség azt a vallásos öntudatot képviseli, amelyben az ember nem az által, hanem annak ellenére menekül meg, ugyanúgy a vallásosságtól és annak implicit vagy latens pozitívizmusától is”.

Mindezek után hadd fűzzünk néhány megjegyzést ehhez a teológiához.

Nem világos az, hogy Istennek *milyen* jelenlétét hiányolják. Az embernek hovatovább az az érzése, hogy Istennek valamiféle „ex opera operato” jellegű önbizonyítását hiányolják a történelem eseményeiben, az egyház és az egyes keresztyén életében. A krisztológia egyoldalú hangsúlyozása azt mutatja, hogy Istennek olyasféle jelenlétét hiányolják, mint amilyen volt Krisztus e földön jártában. Nagy hibájuk továbbá, hogy teljesen elfeledkeznek egyről: az egyház ideje a *Szentlélek* uralkodásának ideje! Krisztussal. Istennel, ebben az aiónban csak a Szentlélek által lehet kapcsolat. Írásaikban azonban egyetlen helyen sem említik a Szentlelket, mintha nem is lenne. Ennek a teológiának *nincs Szentlélektana*. Így nem csoda, hogy a legkülönbözőbb tévelygésekbe esnek és végül nem tudják Istent megtalálni a mában.

Amint írásaikból kivenni, pontosabban Isten jelenlétének *megtapasztalása* az, amit hiányolnak.

Szembe kell itt néznünk a radikálisok egy alapvető *logikai* hibájával. Amikor az istentapasztalatot, istenélményt hiányolják, ebből azt az egyértelmű következtetést szűrik le, azért jön létre ez a tapasztalat, mert hiányzik a tapasztalás tárgya: Isten. Nem is gondolnak arra az alternatívára — és hibájuk ebben van —, hogy tapasztalás akkor sem jön létre, ha megvan ugyan a tapasztalati tárgy, de a tapasztalás, a megismerés módja nem, vagy nem jól funkcionál. A vak ember nem azért nem látja a napot, mert nincs nap, hanem azért, mert nincs szemé látni. Csodálatos, arra véletlenül sem gondoltak, hogy a „hiba” esetleg bennük van. Hír szerint Billy Graham evangelista fizetett hirdetést helyezett el egy amerikai újságban ezzel a szöveggel: „Meghalt az Isten? Én tegnap találkoztam vele!” A hívők milliói vallják, hogy Isten jelenlétét, vezetését, eligazítását, gondoskodását, kegyelmét naponta megtapasztalják életükben. Túl a véletlenen, az események vak összejátszásán, az esetlegesen, a sorson vagy szerencsén, a feljüket nyújtott kegyelemben és ítéletben, a bűnbocsánat, a belső béke jelenlétében — ők naponta bizonyosságra jutnak az Isten élő jelenléte felől! A teológiai bizonyítvány, de még professzori katedra sem adhat hitet, mert a hit Isten ajándéka!

A radikálisok istentanában alapvető *fogalmi zavart* is találunk; mégpedig az istenfogalom és a halálfogalom körül. A keresztyén istenfogalomnak egyik sajátossága éppen az, hogy nem lehet összekapcsolni, csak szembeállítani lehet a halálfogalommal. Mindenről állítható, csak egyedül Istenről nem, hogy meghal. Ha Isten meghalhat, akkor a nála nagyobb hatalom, a halál az isten. Ez alapvetően peszszimista teológia — minden hangoztatott optimizmusukkal ellentétben. Mindenesetre az istenhalál tételével annyit elárulnak, hogy az ő meghalt Istenük nem a Biblia Istene. Órula az a kijelentésünk van, hogy örökké élő Isten, és mindeneket újjáteremt romolhatatlanságban. Ebben van a keresztyén teológia igazi optimizmusa.

Egy *ontológiai* ellenvetést is tehetünk az istenhalál tézissel kapcsolatban. Keresztyén talajon Isten a teremtmény, sőt „továbbteremtő”. Pál azt mondja: „Öböne mozgunk, élünk és vagyunk”. Tillich sze-

rint ő „a lét alapja”. Ezek szerint az élet nem független Istentől, hanem szorosan hozzátartozik, mint a ház és fundamentuma; a felépítmény az alapokon nyugszik. Abban a pillanatban, amikor az alap elromlik, a ház is összedől. Nincs Istentől elhagyott világ, mert az nem világ. Tehát ha Isten meghalt, a lét is összeomlott. Visszafelé is következtethetünk: mivel a lét nem omlott össze, Isten él; ő fenntartja és gondviseli. Persze az igazság az, hogy ha a „ház” összeomlik is, ha mi és világunk is egyszer eltűnünk, az alap: Isten nem változik, sőt az a keresztyén reménységünk, hogy ő újat és jobbat, tökéletesebbet hoz elő, mivelünk együtt.

A radikális teológusok a gondviselés hiányából szűrték le istenhalál-tételüket. De gondoltak-e arra, hogy a gondviselés általuk hirdetett megfogatközásának *más oka* is lehet, mint az Isten halála? Nem lehet-e ezt például a következő irányban megoldani? Tanúi vagyunk annak, hogy az ember egyre mélyebben lát bele a világ titkaiba; az atomokba, a csillagok közé, a gyógyítás révén az élet titkaiba. Isten „átadja” ezeket a titkokat az embernek. Nagykorúvá akarja tenni az embert. Ezzel együtt még nagyobb felelősséget helyez az emberre; amikor kezébe adja az ember és világa elpusztításának vagy felépítésének eszközeit és lehetőségeit. Vajon nem illik bele ebbe a terve az is, hogy Isten e titkokkal együtt a másokért való *gondviselés* feladatát is az ember kezébe akarja adni, hogy az embert erkölcsileg is nagykorúvá tegye?! Isten például az ember kezébe adta a gyermekek nevelésének gondját. *Kálvin* szerint a szülő Isten helyettese a gyermek életében. Nem gondolható-e el, hogy Isten, továbbmenve ezen az úton, a felebarátot is az emberre bízva? A nagy parancs már régen elhangzott, a megvalósítás régóta várat magára. A társadalom mind fokozottabb gondoskodása az emberről nem ebbe az irányba mutat-e? Így a végeredmény egészen más: Nem Isten halt meg, hanem ő adott át egy újabb munkát az ember kezébe! Ez éppen úgy Isten létét, munkálkodását bizonyítja.

Mivel a radikálisok az Isten halálát állítják — és nem elrejtőzködésről beszélnek, ami keresztyén szóhasználatban jogosult —, és mivel ezt nem a kijelentésből veszik — ezzel a tettükkel voltaképpen kiléptek a keresztyén teológia köréből, jöhetnek azzal a kizáró igénnyel lépnek föl, hogy az ő teológiájuk a keresztyén teológia.

Könnyű lenne egy kézlegyintéssel túltenni magunkat ezen az új teológián. Ám ez a teológia nagy veszélyeket rejt magában. Rossz szellemei még nem szabadultak ki a palackból, de a dugót már kihúzták. A veszély nem az, hogy a tradicionális teológiát támadja; ki fogja ez bírni ezt a támadást. Még az sem, hogy a keresztyénséget szekularizálni akarja; a keresztyénség érdekében mások is akarják. E teológia nagy veszélye az etika területén fog jelentkezni, annak ellenére, hogy pillanatnyilag együtt halad a polgárjogi mozgalommal. Ugyanis az istenhalál-tézisből etikai vetületében az következnek, hogy nincs ítélő, nincs utolsó ítélet, de még részleges sem! Tehát azt tehetünk, amit akarunk, de azt is kell tennünk, mert nincs többé Isten, aki szól, mint a próféták idejében. „Azt mondotta az Úr...” Isten többé tanácsot, eligazítást nem ad, nem fékezi egyik indulatunkat és nem indítja a másikat. Ha úgy gondoljuk, hogy amit tettünk, az vétek — van Krisztus, aki megbocsátja. Eszerint ítélet nincs, csak megbocsátás! Nem kell külön bizonygatni, hogy ha lábra kél ez a tanítás, milyen züllesztő hatással lehet a keresztyén közösségekre. És ezért a „keresztyén” tanítást amerikai teológusok a nukleáris

egyensúly félelmetesen sötét árnyékában dobják a köztudatba. Nyilván lesznek, ha ugyan máris nincsenek, olyan szélsőséges hatalmi körök, amelyeknek elképzelésébe az ilyen etika pontosan beleillik. Ebben van az igazi veszély!

Azt jósolják, hogy ez a „pop teológia” olyan rövid életű lesz mint volt a „hula-hop” karikák divatja.<sup>27</sup> Ezt a nézetet aligha oszthatjuk, mivel tudunk olyan erőkről, amelyeknek az ilyen teológia éppen kapóra jön. Inkább arra kell felkészülnünk, hogy ezzel a teológiával még számos, elkeseredett csatát kell a jövőben megvívunk.

Pungur József

## JEGYZETEK

A radikális teológusok nézeteiket tavaly nyáron a *The Christian Century* c. ökumenikus hetilap hasábjain adták a világ nyilvánossága elé. Eddig nehezen lehetett különbséget tenni „lágy” és „kemény” radikálisok között. Az utóbbi születését 1960-ra teszik, amikor Hamilton a Nemzeti Szemináriumközi Mozgalom Denveri Konferenciáján meghirdette az új programot: „Korunk új nagy ténye az, hogy Isten eltűnt a világból.

Teológiánknak az Isten halála teológiájának kell lennie”. A mozgalom most szervezkedik, folyóiratot akarnak kiadni. A fenti folyóirat természetesen helyt adott a radikálisok nézeteire érkezett kritikai cikkeknek is. Az új teológia körül az első nagy csata ennek a folyóiratnak hasábjain zajlott le.

1. W. Hamilton, „The Shape of Radical Theology”, *The Christian Century*, 1965. okt. 6. 1220. lap. — 2. Th. J. J. Altizer, „Creative Negation in Theology”, *The Christian Century*, 1965. jul. 7. 865 lap. — 3. 4. 5. i. m. — 6. 7. W. Hamilton idézett műve. — 8. 9. 10. 11. 12. Th. J. J. Altizer idézett műve — 13. 14. W. Hamilton i. m. — 15. Th. J. J. Altizer i. m. — 16. W. Hamilton — i. m. 17. Th. J. J. Altizer i. m. — 18. 19. 20. 21. „Toward a Hidden God” a *Time* c. magazinban, 1966. ápr. 8. 50—55. — 22. *Filozófiai Kislexikon*, Bp. 1964. 308. — 23. A. Czeglédy, „Creative Negation in Theology?” *The Christian Century*, 1965. nov. 3. 1351—52. — 24. J. R. Nelson, „Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean?” *The Christian Century*, 1965. nov. 17. 1414. — 25. L. Shiner, „Goodbye, Death-of-God!” *The Christian Century*, 1965. nov. 17. 1418—19. — 26. G. Vahanian, „Swallowed Up by Godlessness”, *The Christian Century*, 1965. dec. 8. 1505—7. — 27. C. Evans, „Tilting at Altizer”, *The Christian Century*, 1966. márc. 30. 392. —

## Igehirdetésünk és közös nyelvünk kérdése

### 1. A kérdés

Van egy fiatal festőművész ismerősöm. Nemrégem történt, hogy gondosan elolvasta a *Theológiai Szemle* ismertetését a Csontváry-kiállításról.<sup>1</sup> Mikor a cikk végére ért, ennyit mondott: „Jó ismertetés. Csak egy mondatot nem értek.” — és olvasta: — „Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár” — hogy van ez magyarul?”

Meglepő ez a kérdés. Nem egy egyszerű, átlagosan képzett ember száján hangzott el, hanem egy magas műveltségű fiatal ember áll meg a számára érthetetlen szöfordulat előtt.

Ez a kérdés bennünket tovább kérdez. Vajon prédikálásunk eredménytelenségének nem az-e az oka, hogy érthetetlen a mai ember számára a nyelve? Ma már a szekularizáció azt jelenti, hogy nem számolhatunk az emberek vallásos alapműveltségével. Mondanivalónknak újra fel kell mérni pszichológiai útját. Ez elsősorban azt jelenti, hogy igehirdetésünk alapját, a vallásos fogalmakat kell újra meg újra átgondolva „lefordítani” mai nyelvre. Nemcsak arról van szó, hogy XX. századi tartalmat kell mondani a mai embernek, hanem arról, hogy Isten Igéjét a XX. század emberének a XX. század formájában kell hirdetni.

A jó pásztor ismeri juhait. Jn. 10:14ben Jézus a pásztor, úgy mutatkozik be, hogy „ismeri” (ginoszko) az övéit. Itt az „ismerni” szónál feltétlen gondolni kell az ószövetségi „jáda” tartalmára is, ami sokkal szélesebbkörű, mint az intellektuális megismerés. Jelenti a teljes és maradéktalan életközösséget (vö. Gen. 4 : 1. stb). Jézus itt azt akarja mondani, hogy a jó pásztor a legtökéletesebb életközösségben él nyájával. Ennek megvalósításához elengedhetetlen a beszéd. Az egy nyelv a közösség alapvető feltétele. Isten Lelkével és a nyájjal való közösségünk mércéje ma az, hogy igehirdetésünk, — pontosabban Isten Igéjének megszólaltatása — mennyiben szólítja meg a mai embert. H. Rendtorff írta még 1928-ban, hogy az igehirdető gyakran egy valóságban egyáltalán nem létező konstruált embernek, a „homo homileticus”-nak prédikál egy nem létező Istenről, a „Deus homileticus”-ról.<sup>2</sup>

Van egy népies szólásmód. „A rossz pap hat nap láthatatlan, a hetedik nap érthetetlen.” Ez figyel-

meztet arra, hogy igehirdetésünk szoros kapcsolatban van a világgal való közösségünkkel. A hirdetett igének nemcsak tanbeli épségéért, helyességéért vagyunk felelősek, hanem a hirdetett ige sorsáért is.

Mi hát a kérdés gyökere? Nem egyszerűen homiletikailag megoldandó nehézség ez, nemcsak arról van szó, hogy világosan, közérthetően kell fogalmazni. A közös nyelv kérdése az igehirdetés tartalmi és nem formai kérdése.

Az ember — nemcsak a keresztyén — a beszéddel mint kifejezési eszközzel kerül sokszor konfliktusba. Ez a törés hat az egyház szóhasználatára, nyelvére is és ezzel a teológia egészének kérdésévé válik. Ez a dolgot csak a kérdés egyik ágát tárgyalja: az emberi beszéd és a vallásos fogalmak között fennálló konfliktust. Az emberi gondolatkozás, a beszéd, több kérdéssel birkózik korunkban. Ezzel párhuzamosan a vallásos fogalmak, szavak tartalmukat veszítették vagy eredeti tartalmuk érthetetlen a mai ember számára. Ehhez szeretnék egy-két rövid megjegyzést fűzni.

A technizáló ember nagy erővel sodródik az „exisztenciális” életszemlélet zsákutcája felé. Az egyén és a közösség kerül az elidegenedés révén konfliktusba egymással. Egyrészt kísért a mindentől függetlenség vágya, másrészt az ember — sok ember között is — egyedül érzi magát. A maga által teremtett világtól idegenedik el. A formális kapcsolatok között úgy érzi, hogy azért van magában, mert nem értik meg. Ez a feszültség hat a nyelvre is. Mint később látni fogjuk, éppen az érzelmeiket, lelki mozzanatokot jelölő szavak értéke vész el, devalválódik.

Véleményem szerint ennek a kérdésnek éppen itt van a teológiai sarkpontja, mint Babel és Pümkösd összekapcsolásából, két látószögből kell látnunk. A bűn — Babel — közösséget rontó hatalom. A Krisztusban adott megváltás kiterjedése — pümkösd —, a megtört közösség helyreállítása. Az emberi közösség, de Isten és az ember közössége is, a beszéd közössége („Így szól az Úr”).

A szavak elértéktelenedésének folyamata nem hagyja érintetlenül a vallásos szókincset sem. De itt más hatóerőkkel kell számolnunk. A szavak tartalmi megüresedésére visszahat a szekularizáció fo-

lyamata. Ez az egyház területén az elidegenedésnek felel meg. A bevezető példa is érzékeltet ebből valamit. Nem a szavak formális tartalmával van azonban a fő baj, hanem a szavakkal kifejezett vallásos fogalmak tartalmával. Nem arról van itt szó csupán, hogy a prédikációban — mint az első általánosan a hittanórán — minden szót körül kell írni, mert még nem hallották és nem értik, hanem ott van az igazi nagy kérdés, hogy ezeknek tartalmát nem élük át, vagy másképp élük át, mint a szokványost. Így a más átélésből más nyelvi kifejezés fakad. Ezt az új kifejezést kell nyelvében — de főként tartalmában — a mai teológusnak elsajátítania.

Ezek a kérdések tudományos szinten is jelentkeznek a mai teológiában. *Bonhoeffer* hátramaradt művei, *Bultmann* sokat vitatott elmélete és legújabbban a *Robinson*-vita utal erre. Ha az általuk adott megoldást sokszor nem is fogadjuk el, de kérdésfeltevésük jogossága vitán felüli.

Dolgozatunkban nem akarunk végleges megoldásokhoz eljutni. Ez könnyelmű és felületes vállalkozás lenne. Csak a kérdéseket akarjuk felvetni. Ezért nem a forrásmunkák tartalmi értékelése vagy összefoglaló újraszövegezése a célunk, hanem ezek kapcsán felmerült gondolataink szabad kifejtése.

## 2. A beszédről

A beszéd legalapvetőbb emberi viszonyulás. Sajátosan emberi jelenség. A gondolatközlésben az emberi én legsajátosabb terméke a gondolat válik közkinccsé. A beszéd mindig gondolatközlés, sőt maga a gondolkodás is kötve van a nyelvhez. A beszéd mindig közösségi aktus. A monológ — mint irodalom műfaj — tulajdonképpen párbeszéd, mert itt is van, *aki* beszél, és van, *akinek* beszél: ez a hallgató vagy olvasó.

A beszéd feladata így az emberi közösség kifejezése. Két ember találkozása, egymásratalálása válik valóra benne. A beszéd így a megértés és megértetés eszköze.

Itt kapcsolódik a beszéd ténye a teológiai antropológiához. A bűn jellemzője, hogy közösséget ront. A bűn által megrontott beszéd lehet közösséget rontó szó. Előjele változik meg. A gondolatot nem kifejezi, hanem elrejt. Az emberi én-nek nem megnyilatkozása többé, hanem álarca. Nem a valóság kifejezője, hanem a valóság elemeiből épített látszat. Ennek a romlásnak, a bűn hatásának kifejezője a bábeli nyelvzavar ellen-kérügmája. Itt nem arról van szó csupán, hogy megmagyarázza az őstörténetet a különböző nemzetek, nyelvek eredetét, hanem annak az alapvető igazságnak képies megfogalmazása ez a történet, hogy az Isten elleni lázadásból az emberi közösség további megromlása következik. Ez az emberi beszéd tragédiája. Az ember többé nem ért szót a másik emberrel. Ez nemcsak a különböző nyelvekben realizálódik, hanem az egy nyelvet beszélők sem találják a „közös nyelvet”. Ezt az alapvető teológiai szempontot állandóan figyelemmel kell kísérni. Az imago Dei legmagasabb pontján jelentkezik legélesebben a bűn rontása. Ezért mondja Jakab: „Ha valaki beszédben nem vétkezik, tökéletes ember” (3 : 2). Ha a beszédben a bűn vonalát látjuk csupán — ez csak egyoldalú látás lenne. Az Ószövetségnek központi gondolata, hogy Isten „beszélő” Isten. Ez az isteni szó, a *dábár*: cselekvő teremtő erővel felruházott szó (*Zsolt* 33 : 6, Ez. 17 : 24). Ez a teremtő erő nyilvánul meg Isten Igéjében, Isten szavában. (Pl. Jer. 5 : 14 „Tűzzel teszem az én ígéretet a te szájban”). Az, hogy Isten beszélő, az ószövetségi ember számára a legerősebb harci fegyver a holt bálványokkal szemben. Így az

emberi beszéd sem tekinthető mindenestől bűnnek.

A bűn által megrontott istenképűségünk egészére kiterjed Jézus megváltása. Az inkarnáció tényében már benne van a beszéd kérdése is. Ezen a ponton Gen. 11-gyel szemben rá kell mutatni ennek újszövetségi megfelelőjére, a pünkösdi nyelvsodára (Acs 2). A Szentlélek kitöltésének első gyakorlati eredménye a beszéd megtisztítása a bűn rontásától, vagyis a közös nyelv megteremtése. Ezt a teológiai alaptételt mindig figyelembe kell vennünk, amikor a közös nyelvet keressük. A közös nyelvre nekünk törekednünk kell — de végső soron ezt a Szentlélek teremti.

Ezután az általános bevezető után szeretném megvizsgálni egy-két gondolatban azt, hogy a nyelv a mai életben milyen tüneteit árulja el az emberi közösség megromlásának. Már *Nietzsche* panaszkodott a múlt század végén, hogy az emberi szó olyan, mint a fáról lepergő élettelen levél. Ezzel viszont nem a szó múlandóságát akarta jelölni, mint a régi latin közmondás: *Verba volent, scripta manent*, hanem a szavak belső értéktelenedését. Azt a folyamatot, amelynek következménye a szó elszakadása a gondolatától, illetve tartalmától, jelentésétől. Hogy ez az első pillanatra képtelennek tűnő folyamat mennyire fennáll, csak egy példát idézek a magyar irodalomból: *Karinthy* Frigyes és *Kosztolányi* Dezső *halandza „művei”* nem éretlen tréfák csupán, hanem eltúlzásai egy valóságban is lefolyó folyamatnak. Ezzel a folyamattal szeretnék röviden foglalkozni.

Az élet technizálódásával párhuzamosan a mai ember szabványosítja a nyelvet, annak alkatrészeit. Kialakul külön társadalmi, tudományos, gazdasági, politikai és „vallásos” nyelv, ami előregyártott frázis-panelekből épül. Ez a nyelv legtöbbször szakszerű: mivel csak a beavatottak szűk rétege által ismert. Így a mai ember szakszerűen fecseg, de egy bizonyos szabványnyelven. Ez azt jelenti, hogy feleannyit gondolkodik, mint amennyit beszél. Készen kapja a kifejezéseket, sok szinoním szava van, de nem ismeri az árnyalatokat. Ha vitatkoznak, nem fontos a tiszta vizet a pohárba, sem a logika, kölcsönösen elnézik egymásnak, hogy nem tudják pontosan, miről beszélnek.

A nyelv titokzatos mélységből tör elő, sokszor sok olyat hoz a felszínre, amit el akarunk titkolni (Elszóljuk magunkat!). A nyelv, a szó, az írás: gondolatközlés. De ebben a gondolatközlésben egyre több hordalék úszkál, amelyben nem találunk logikai összefüggéseket. Az új nyelv, a hétköznapi nyelve csak újabb eszköz az élet mechanizmusához. Szükségleteket közvetít és nem gondolatokat.

Sokan felfedezték már nyelvünkben a kezdődő óriáskór. A gigantizmus, az eluralkodó felsőfok tünetét. Minden fantasztikus, kolosszális, robotos, gigászi, horribilis, zseniális, óriási, katasztrófális és példátlan, ami nem átlagon aluli. A felsőfok mindent kiszorít. Erről írja *Szécsy* János: „Az azt mondják, ez a győztes technokrácia elkerülhetetlen tünete: hogy az európai ember az Eiffel-tornvok, óriásgátak és messzehordó ágyúk embere, nyelvében is szédítő ívű betonhidak arányait keresi.”<sup>3</sup> *Szécsy* ezt 1943-ban írta. Azóta nemcsak a technika fejlődött (atomreaktor, lökhajtásos repülő és űrrakéta), hanem ez a tünet is súlyosbodott. Ez a nyelvi jelenség nem egyéb „kegyes” hazugságnál. Minden, ami nem átlagon aluli, számunkra már világcsoda. Minden, ami nem telik ki az átlagember képességéből, már félistenek alkotása. Ez a kispolgári élet-személet nyelvi megfogalmazódása.

A technicizálódás az élet bizonyos fokú elszürkülését jelenti. Ezzel párhuzamos az a jelenség, hogy



az ezer-kétezer szavas hétköznapi nyelv Herkulesekkel, titánokkal, lángelmékkal, világcsodákkal dobálódik. A kispolgári nyelvnek mértéke, arányérzéke nincs. Az „átlagkispolárnak” nincs szüksége arányokra. Amikor szocialista társadalmunk harcot hirdet a „kispolgári csökevények” ellen, akkor ezekre az emberi tudatot fertőző frázisokra is gondolnunk kell.

A nyelv elkopott, pusztuló fogalmi állományát furcsa torzszülöttek töltik ki: a közhelyek. Ezek nemcsak az udvariasság elcsépelet mondatai: Hogy vagy? Mi újság? Mi van? — ezek a kérdések olyanok, hogy a rájuk adott válasz egyáltalán nem érdekel. A közhelyek elkopott szavak, amelyeknek már nincs tartalmuk. Az a hivatásuk, hogy két ember között, akiknek egymáshoz semmi közük nincs, érintkezést létesítsen. Szécsy János írja: „A közhely, mely a XVII. századi társalgási nyelvben kezdte diadalútját, felülről lefelé meghódította a régi társadalmat, és most a jövőt fenyegeti azzal, hogy szállóigévé nemesít minden közönségest.”<sup>4</sup> Ez annak a kispolgáriságnak veszélye, ami ellen társadalmunk is küzd.

Ezzel ellentétben, de mégis kapcsolatos jelenség a jassz nyelv. J. D. Salinger: *Zabheggyező* című regénye körül folyó vita egyik kulcskérdése: a fordítás nyelve, a jassz nyelv. Abban a legtöbben egyetértenek, hogy Gyepes Judit jó munkát végzett a fordítással. A regény főhőse, Holden Caulfield hű és hiteles képviselője a mai nyugati teenager-fiataliságnak. Vidor Zsuzsa, A diák jassznyelv és jasszmagatartás<sup>5</sup> cím alatt elemezve a könyvet és sikerét, megállapítja, hogy nálunk az eltérő társadalmi helyzet ellenére is hasonló jelenségek mutatathatók ki. A hasonlósági pont: a fiatalság számára ellenszenves a képmutatás, a felfokozott leg-ek áradata, a nagyképű, túlfokozott érzelmi kitörések. Ezt pedig megkísértettek és kísértének a mi — gyökeresen más — társadalmi rendünkben is, ha nem harcolunk következetesen a valóságért. — Ez a tünetcsoport tehát, mely a „modern” fiatalság jassznyelvében és magatartásában jelentkezik, ellentétes irányú, mint a fent említett kispolgáriság. Bizonyos fokig a kispolgáriság kritikája, bár távol van a megoldástól, hiszen az ellenkező véget. Szécsy annak idején ezt a merész mondatot írta le: „A slang, a külváros szép jövőjű tolvajnyelve sokszor értékesebb a hétköznapi nyelvénél, mert a maga útján alkot, fejleszt és kifejez. A városlakó nyelve (vagyis a kispolgár) pedig csak hígít, koptat, egyszerűsít.”<sup>6</sup>

De menjünk sorba: Holden Caulfield — Salinger regényének hőse — a megjátszás, a képmutatás ellen lázad fel. Ez a lázító „hamis” (phoney) sajátos módon mindig ott jelentkezik, ahol az ember tisztaságot, erkölcsösséget, őszinteséget várna. Ez a tünet nemcsak Salinger nyugati társadalmára jellemző, hanem a kispolgári életre is. Ez a nagyképűség ellenes gondolkodás megmutatkozik a mi kamaszaink magatartásában is. Ezt a gondolkodást tükrözi sokszor az ún. diák vagy jassznyelv.

Vidor Zsuzsa megállapítja, hogy a jassznyelv-kutatás eddig a sajátos szókincs felmérésével foglalatosskodott. Bár ezen a téren szép eredmények születtek, sokkal fontosabb kérdés a jassznyelv gondolkodási sajátosságainak, szerkezetének felmérése. A Salinger-regény fordítása az egyes szófordulatokban, betűje szerint eltér az eredeti szövegtől, de gondolkodási módjában egyezik vele. Ennek oka a közös lelki motiváció. Helytelen lenne bármilyen irányban túlozni. Azt kell megállapítani, hogy a jassznyelv egyrészt szegényedést, másrészt gazda-

godást is jelent. Szegényednek az érzelmeiket kifejező szavak. A retorikailag jól hangzó mondatok szünetesnek mondattöredékekre. Ezek nem körülírnak, hanem sejtetnek. Jellemző példája ennek Holden Caulfield „Meg minden”-je (And all.). Ez primitivizálás. Az érzelmeiket, érzéseiket kifejező szavak elsatnyulnak egy pár jellegzetes jelzővé: irtó klassz, örült jó stb. De gazdagodik is a nyelv. A nyelv képzetkeltő ereje nő a kifejező szófordulatokkal (Beköpések).

Itt kapcsoljuk be a teológus sajátos nézőpontját. D. Dr. Vető Lajos kísérletei, mint később látni fogjuk, kimutatták azt, hogy a szavak elszürkülése nagymértékű az egyházi szóhasználat területén is. A hittartalmakra vonatkozó szavak sokszor megüresednek és frázisokká válnak. Sokszor esik a keresztyénség a Jakab levélben említett bűnbe, amikor a hitet, a szeretetet ajánlja — úgy általában — az igazi segítség helyett végső megoldásul. (Jak. 2:14—17). Emögött viszont az is meghúzódik, hogy a hit megigazulás, megszentelés, szentség stb. tartalma üres. Ifjúságunk — legalább is a jassznyelv, mint szélsőséges példa erre utal — az üres, tartalom nélküli szavakkal szemben áll („söder”!). Véleményem szerint az ifjúság szekularizálódásának tragikus aránya egyes helyeken: „nyelvi kérdés” — a közös nyelv kérdése, vagy ahogyan mondani szokás: nincs aki a nyelvükön beszéljen. Figyelemreméltó az is a jasszmagatartás és jasszgondolkodás vizsgálatában, hogy a mai fiatal sokszor idegenkedik az érzelmeik kifejezésétől, érzelmeit inkább elrejti. Igehirdetéseinkben viszont legtöbbször érzelmi fogalmak segítségével próbáljuk Isten Igéjét megszólaltatni.

De vizsgáljuk tovább a jassznyelv törvényszerűségeit. Fő törvénye: a gyors tempójú asszociáció. Hogy ez világosabb legyen, egy-két példával próbálom ezt illusztrálni. Pl. ez a szólás: „Hogy oda ne rohanjak...” — egy több mondatból álló gondolat-sor összefonása. Talán így lehetne kibontani tartalmát: Fékezniem kell magamat, hogy erős felindulásomban, mely lehet pozitív vagy negatív előjelű, oda ne menjek, esetleg rohanjak és botrányt ne csináljak, vagy részt ne vegyek a történetben. Az az érdekes, hogy ez a fordulat is egy érzelmi folyamaton jelöl meg egy cselekményben kifejezve. Egy másik módszere a jassznyelvnek a képkihagyásos összevonás (pl. „több volt benne egy atmoszférával” stb.). A névelők kihagyása is ilyen gyorsító eszköz.

Mi ezeknek az összevonásos, gyorsító kihagyásoknak az oka? Első ok, az időhiány. Az élet tempója meggyorsult. Ez megköveteli a takarékos kifejezés-módot, még akkor is, ha az árnyaltság rovására megy. El nem hanyagolható ok a rétegnyelvek konspiratív sajátossága. Viszont arról sem szabad megfeledkezni, hogy ez az összevont képalkotó módszer megtalálható a modern költői nyelvben. Gyökere itt is hasonló: a meggondolkodtatás, illetve a cinkos megértés örömeinek igénye. A kihagyásos, gyorsító fordulatok lélektani gyökere egy bizonyos kamaszos, félszeg tartózkodás, irtózás a nagyképű, hazug szavaktól (blabla!). Erre a lélektani alapra épül a már többször megemlített idegenkedés az érzelmeiktől. Salinger hőse az érzelmes helyzetekben bagatelizál —, ahogyan a mi kamaszaink is teszik. A regény egyik epizódjában elmondja, mennyire utálja a patetikus „nagyszerű” (grand) jelzőt. Jellegzetes az is, hogy a „tényleg” (really) és a „nem vicc” (no kidding) kifejezéseket, mint az igazmondás megerősítőit alkalmazza. Ezek szinte hűvösen egykedvű póztalan kifejezések. Az érzélgősség kikerülésének van egy érdekes nyelvi kifejezője is: a főnévi jelző, amiben tudvalevően gazdag a jassz-

nyelv, pl. „hulla menő”, „lepra műsor”, „nyomor hely”, „tetű film” stb. Ezek eszközei az érzelmekek objektivizálásának, de egyben a képszerűséget is szolgálják. Tudvalevő, hogy a főnévi jelzőnek erősebb a metaforisztikus töltése, mint a melléknévének.

A tévedések és felesleges viták elkerülése céljából itt szeretném megjegyezni: nem célokom azt állítani, hogy ilyen nyelven kell prédikálni, mert ez volna a közös nyelv a mai emberrel. De vallom azt, hogy ha érteni akarom a modern ember gondolkodását — márpedig ez a közös nyelv kialakításához szükséges —, ennek ismerete is elengedhetetlen. Az egyes „kiszólások” elkopnak, elavulnak, de a gondolkodási mód marad. Szocialista társadalmi rendünk tartalmilag küzd a közgondolkodásunkat két irányból — a kispolgári frázisok és a jassz nyelv oldaláról — fenyegető veszedelmek ellen. Nem a „kötelező szavak” meghatározásával vagy valami féle állandóan botránkozó rosszállással lehet ez ellen győzni, hanem csak úgy, hogy gyökeréig leleplezzük a kispolgáriság minden válfaját. Egyházainkat sokszor kísérti az a veszedelem, hogy elburjánzik soraink között a kispolgáriság. A magunk részét az ige hirdetésben kell megtenni.

### 3. A vallásos fogalmak megüresedése

Ebben a részben Vető (Viszkok) Lajos: *A hit által való megigazulás elve egyszerű evangélikus hívek lelki világában* c. tanulmánya alapján vizsgálom a kérdést. Ez 1934-es — tehát több mint harminc éves — vizsgálati eredmény! A fenti problémák itt csak nyomokban találhatók meg. Új vizsgálatra nagy valláslelektani felkészülés, gondosan kiépített módszer szükséges. Ezt pillanatnyilag nem tudom megvalósítani. A felületes megfigyelés — hamis felismerésre vezetne.

Vető Lajos a következő eredményre jutott. „A legelső, amit meg kell jegyeznünk, hogy az egyszerű evangélikus hívő nincs mindig tisztában az ige hirdetés közben általában használt közkeletű kifejezésekkel, vallásos fogalmakkal... Ilyen szó nemcsak egy van. Szinte hemzseg tőlük a vallásos, szószéki nyelvzetünk.”<sup>8</sup> Ez nem függ az intelligencia-nívótól. Az egyik legintelligensebb kísérleti személy előtt pl. ismeretlen az „üdvözülés” fogalma. Erre a kérdésre, hívószóra: „Ha szerzetes (apáca) lennék, biztosan üdvözülnék”, ezt asszociálja: „Minálunk nincs arról szó, hogy mi üdvözülhetünk. Ránk nézve ez egy ismeretlen fogalom.” Ez azért meglepő, mert egy 34 éves asszony mondja, aki rendszeres templombajáró és tanítóképzőt végzett. Elképzelhetetlen, hogy nem hallotta ezt a szót templomban. Mi mégis a meglepő eredmény oka? Véleményem szerint az, hogy azért hangzik a kísérlet kihegyezett, gondolkodásra készítő helyzetében ismeretlennek a szó, mivel — belső tartalma hiányzik. Tehát az üdvösség szó a kísérleti személy szókincsében egy frázis, így idegennek, ellenszenvesnek tűnik és mivel tartalma az ő számára üres — pejoratív jelentést kap, és ezért — jellemzően — a katolikusok számlájára írja. Érdekes eredménye ezeknek a kísérleteknek az is, hogy az elvont fogalmakat a kísérleti személyek realizálni, pontosabban objektivizálni igyekeznek, pl. az igazság annyit jelent, mint igazat mondani. Ez több kísérleti személynél egyformán megtalálható jelenség. Érdekes az egyik válasz. Ingerszó: „Az igaz ember hitből él.” A válasz: „... Ezzel a mondattal kapcsolatban olyan zavaros gondolataim vannak. Nem vagyok tisztában az

egész dologgal. Hát hogyha az ember mindig igazat mond, az azt jelenti, hogy hitből él?” És — ez is megjegyzésre méltó — ismét egy magasabb intelligenciájú kísérleti alanyról van szó: egy 23 éves tanítónőről. Hadd jegyezzem meg, hogy a jassz nyelvben is van egy objektivizálódási folyamat, — de más irányban. Nem az elvont gondolatokat, hanem az érzelmekek, tulajdonságokat kifejező szavakat objektivizálja főnévi jelzővel.

Vető Lajos érdekesen mutat rá, hogy miképp ruházzák fel a kísérleti alanyok a meg nem értett szavakat vélt értelemmel. A meg nem értett szavak hasonló hangzású szavakkal — minden logikai összefüggés nélkül — felcserélődhetnek. A vallásos szókincs egy bizonyos speciális tartalmat ad a közhasználatban is előforduló szavaknak. Pl. cselekedet, törvény stb. A kísérletek viszont azt igazolták, hogy általában mindig a közhasználatban lévő jelentést helyettesítik be az emberek a teológiai jelentés helyébe. Így egy rejtett felcserélődés jön létre, ami nagy mértékben nehezíti a közös nyelv kialakulását.

De nemcsak beteges jelenségek figyelhetők meg. Érdekes, hogy mivel az imádság szó tartalmát nem igen értik a kísérleti alanyok, szívesebben használják helyette a kérés, Istennek valamit mondás fogalmát. Ez peresze veszélyeket is rejteget magában, mert ezek a helyettesítő megfogalmazások csaknem mindig szűkebbek az eredeti tartalomtól, ez pedig nemcsak a terminológiai bizalmatlanságra, bizonytalanságra utal, hanem arra is, hogy a szó tartalmával is hiba van. A fogalma is megszürkült.

A fent említett objektivizálásra nagyon jó példa a végső dolgokra vonatkozó kifejezések tartalma a kísérleti alanyok gondolkodásában. A kárhozat nem transzcendens valóság, hanem egyenlő a szenvedéssel. Ez a szekuláris gondolkodás tünete.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a vallásos szóhasználatban ugyanolyan megüresedési folyamat játszódik le, mint a kispolgárisodó nyelvben. De azt is látni kell, hogy ez a megüresedés nemcsak híveink gondolkodásában fertőz, hanem sokszor betör prédikációink, sőt imádságaink területére is. Sokszor előntik szavainkat a gondolatszegény frázisok és kegyeskedő mondások. Ennek sokszor nemcsak külső oka van, hanem belső tartalmi. A vallás belső, lelki tartalma szürkül meg. Ez a megszürkülés nem úgy következik be, hogy dogmatikailag romlik meg a prédikáció tartalma, hanem úgy, hogy az étellel szakad meg éltető egysége. Ebben a bűnben találkozik a sivár ortodoxia és a szenteskedő pietizmus.

Végezetül annyit állapíthatunk meg, hogy a közös nyelv kérdése — továbbra is kérdés marad, mit véleményem szerint először nem teológiai dolgozatokban, hanem a gyakorlatban oldunk meg. Az alap nagyon egyszerű. Meg kell hallani, hogy Isten Igéje hogyan szól nékem ma, mert övé az első szó. De egy páli ige biztat a cselekvésre: „mindeneknek mindenné lettem, hogy minden módon megtartsak némelyeket” (1. Kor. 9:19—22). A szeretet szolgálatának alázata mindig kereste, keresi és keresni fogja a közös nyelvet, az utat, a másik emberhez.

Szigeti Jenő

### JEGYZETEK

1. *Bottyán János*: „Jegyzetek a Csontváry emlékkiállításról.” *ThSz.* 1963/9—10. szám 306—309. — 2. *H. Rendtorff*: „Gegenständliche Predigt”, *Pastoralblätter*, 1928. 5. f. — 3. *Szécsy János*: *Az erőszak kora*, Pharos, Bp. 1943, 45. — 4. u. o. 57. — 5. *Valóság*. 1964. (VIII. évf.) 9. szám 69—75. — 6. *Szécsy János*: im. 41. — 7. *Szolnok*. 1935. — 8. *Vető Lajos*: i. m. 58. —

## A németországi reformáció története új megvilágításban

— Franz Lau és Ernst Bizer könyvének ismertetése —

Igényes, modern egyháztörténeti kézikönyv egy részlete fekszik előttünk<sup>1</sup>. Valószínűleg „a Krüger”<sup>2</sup> örökébe fog lépni, bár kitűnő felépítése miatt alighanem az előbbit is sokan fogják még forgatni. Az új kézikönyv 23 részre van tervezve. A két szerkesztő közül K. D. Schmidt egymaga is adott már ki egy sok értékes, új szempontot felvető egyetemes egyháztörténeti szintézist<sup>3</sup>. Korai halála nagy vesztesége az egyháztörténetírásnak. A másik szerkesztőt, Ernst Wolf professzort a magyar protestáns teológusoknak nem kell bemutatni. A nagy mű előttünk fekvő K-jelű kötete a tervezet szerint a 11. részleg. Az egyes kötetek nem kronológiai rendben, hanem úgy látszik, elkészülésük szerint jelennek meg.

Az egész mű koncepciójához annyi megjegyezni valónk van, hogy míg egyfelől örvendetesnek mondható, hogy külön részlegek tárgyalják a skandináv, a francia, a holland, az angol, az északamerikai, a brazil és a több latinamerikai, valamint a fiatal egyházak történetét, sőt a misszió és az öku-menikus mozgalom történetét is, addig a magyar, a cseh, a lengyel protestantizmus történetének tárgyalása nem szerepel a tervezetben. A skandináv, a németalföldi egyházak történetét svéd, illetve holland tudós dolgozza fel, Kálvint pedig egy francia. Bár kibővíthetett volna ez a munkaközösség magyar, cseh és lengyel kutatók közreműködésével! Ez aligha azért maradt el, mert a jeles szerkesztők hijával lettek volna a megfelelő koncepciónak. Nem érdektelenségben kell a mellőzés okát keresnünk, hanem az áldatlan politikai megosztottságban, amely a jószándékú emberekre nehezedik leginkább, írókra és olvasókra egyaránt, megbénítva a kutatást és visszavetve a közvélemény helyes alakulását.

Az előttünk fekvő kötet szerzői közül Franz Lau lipcsei, Ernst Bizer pedig bonni egyháztörténész. Egészen rendkívüli az a sokoldalúság, de ugyanakkor szerkesztés- és fogalmazásbeli tömörség is, amellyel Franz Lau feladatát megoldotta. Ő a reformációt Németországon kívül is nyomon követi. Ismeri a legfrissebb magyar egyháztörténelmi irodalmat, és elég sűrűn idézi. Míg Lau egy mintaszerű, erősen összefogott szintézist alkotott, addig Bizer, aki az 1532-től 1555-ig terjedő időszakot adja elő csaknem kétszer akkora terjedelemben (67—170. lap), szívesen elidőzik a részleteknél. De minthogy ezt a szakaszt a kézikönyvek eddig meglehetősen kurtán intézték el, hálásak vagyunk a tüzetesebb tárgyalásért, mert Bizer ennek az anyagnak kitűnő ismerője. A térhiány miatt azonban mégsem lehet eléggé részletes. Munkája emiatt vázlatosabb, mint a Lau-é, sőt a kevésbé beavatott olvasó számára olykor elég nehezen követhető.

Különösen a Franz Lau munkájában annyi az új szempont, hogy a reformáció történetének ez az első másfél évtizede szinte új megvilágításban áll előttünk. A leginkább eredeti és jelentős munkájában a tárgyaltszakasz új periodizálása. A szerző szerint 1517. október 31-től a wormszi birodalmi gyűlésig, 1521 nyara elejéig még nincs reformáció,

hanem csak „Luther-ügy” van. A wormszi birodalmi gyűléstől a nagy paraszt-forradalom leveréséig, 1525 nyara elejéig a reformáció egy áradásszerű népmozgalom. Sokszínű, de még össze nem fogott. Fő erői a prédikátorok, akik között sok a volt szerzetes. A prédikátorok jelentősebbjeinek megvan a maga saját teológiája. Szociális követelések, olyan középkori gondolkodásbeli maradványok, mint törvényeskedés, aszkézis és egyéb érdemszerző buzgólkodás megtalálhatók náluk sokszor olyan követkeletes formájában is, mintha éppen ezekben a vonatkozásokban kellene túlmenni Lutheren a teljes reformáció felé. A reformációs mozgalom elsősorban a városok népét ragadja meg. Az igehirdetők elsősorban városi szószekeken munkálkodnak. Ahol a nyilvános igehirdetés túl veszélyes, előkészíti vagy felváltja a bizalmas körben való vita, tanulmány, közös meditáció. Ebből a szinte áttekinthetetlenül formagazdag népmozgalomból erélyes mederszűkítések árán alakultak ki 1525 után a reformált egyházak, sajnos nem egyetlen alapon, hanem wittenbergi és helvét, valamint anabaptista formákban.

A reformáció azonban nem a nép közötti prédikálást mint olyat hozta be az egyházi életbe, hanem a lényegében mégis evangéliumi tartalmú prédikálást. Az igehirdetés már a középkor végén egyre nagyobb helyet kapott az istentiszteleten belül. Franz Lau az újabb idevonatkozó kutatások eredményein kívül<sup>4</sup> arra is hivatkozik, hogy a középkor végén az új templomokat csarnok formájúra, a prédikációt hallgató gyülekezet elhelyezésére építették (12. lap). Magyar vonatkozásban tényleg csak ilyen érdeklődés mellett tudjuk megérteni azt a roppant keresletet, ami *Temesvári Pelbárt* prédikációs kötetei iránt mutatkozott.

Ugyancsak az újabb kutatás mutatott rá egy másik egyházi műfajra, amely tartalmi vonatkozásban játszott közre különösebb mértékben a reformáció előkészítőjeként. Az ún. vigasztaló vagy halál-könyvekre utal Lau, a halálos betegek és a hátramaradt gyászolók számára készített meditációkra<sup>5</sup>. Mint már egyes középkor-végi prédikációkban is, ezekben a vigasztaló írásokban azonban egészen különös hangsúly esett az emberi érdem elégtelenségére, és arra, hogy csak az ingyen való isteni kegyelemben vetett hit adhat igaz megnyugvást (13. lap).

A reformáció történetének az a három területe, amely Lau és Bizer véleménye alapján is ma a kutatás előterében áll, és amelynek modern irodalma a legszámottevőbb, az anabaptizmus az unitarizmus mellett együtt, a római katolikus ellenhatás mint belső reform-mozgalom és végül *Melanchthon* személyisége és ezzel együtt a humanizmus bizonyos hatása a reformáció teológiájára.

Az *anabaptizmus* történetének kutatásában az amerikai mennoniták a legtevékenyebbek és legál-dozaatkésebbek. Lau megjegyzi, hogy a szinte áttekinthetetlen irodalmi termésből a nagy forrásközlő kötetek a legbecsesebbek, ellenben a feldolgozások zöme tendenciózus. A szerzők azt óhajtják bizonyítani, hogy az anabaptizmus a maga előállításában sem a középkori szektáktól, sem a középkori vagy a



Münzer-féle, illetve a münsteri fegyveres mozgalomtól nem függött. A mennoniták a maguk mai pacifizmusát mintegy bele interpretálják a XVI. századi anabaptista megnyilatkozásokba, és azok spiritualizmusa helyére is a maguk mai biblicizmusát teszik. Emiatt bizonyosra vehető, hogy az elmúlt évek kutatási eredményei helyesbítésre szorulnak (31. lap).

A római katolikus egyháztörténetészek igen szorgalmas kutató és publikáló tevékenységének fő témája a római katolikus belső egyházi reformtörékvések megindulása és első szakasza. VI. Hadrianus pápa (1522—23) a második nürnbergi birodalmi gyűlés elé a római egyházi gyakorlatot sokmindenben elítélő, megbánással, javulási szándékkal teli reform-programot terjesztett nunciusa által, de csakhamar bekövetkezett elhunytja miatt e programból semmit sem valósíthatott meg<sup>6</sup>. Ehelyett a reformáció irányában az a gyűlölködő szemlélet honosodott meg egyre inkább, amelynek a löweni egyetem tanárai, továbbá Johann Eck, Johann Faber, Thomas Murner, Hieronymus Emser, Johann Cochläus a nevesebb képviselői, fejedelmi széken pedig György szász herceg, Johann Eck Luther-ellenes kézikönyve 1525 és 1576 között 46 kiadásban jelent meg (Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae). E sokszor igen alantas hangú irodalmi támadásoknál választékosabb, hatására nézve sokkal jelentősebb volt Rotterdami Erasmusnak 1524-ben megjelent irata a szabad akaratról, amellyel a humanista király el akarta magát határolni teológiai Luther-tól (Diatriba de libero arbitrio). Erasmusban Luther mellett és ellenében ez évtől kezdve az egyházreformálás egy másik tekintélye emelkedett fel, aki szerint a reformáció híve benn maradhatott a pápa által irányított egyházban. A humanisták tábora kettészakadt. Erasmus és a vele tartók, számuk igen jelentős, a dolog természete szerint már az ellenreformáció fontos munkakommandóját képezik.

Erasmusnak Luther predestináció-tana ellenében, a moralizmus és a szemipelagiánusz teológia jegyében felhozott érvelése azonban hatott olyan jelentékeny személyiségre is, mint Melanchthon Fülöp<sup>7</sup>. Melanchthon a kutatás véleménye szerint már 1525-től kétségtelenül ugyanaz a „szünergista”, akinek ez az álláspontja tanítványain keresztül lényegesen befolyásolta a lutheránusok Formula Concordiae című hitvallási iratát, és azzal együtt a lutheránus egyházak teológiai irányát (53. lap). Érdekes és sajnálatos tény, hogy míg Melanchthon úrvacsorai felfogása megkönnyítette a közeledést Wittenberg és Genf között, addig a jeles wittenbergi teológus szertartási konzervativizmusa, helyesebben az e téren tanúsított engedékenysége, végül és főleg predestinációellenes álláspontja igen erősen megnehezítette ugyanazt. Ezért is helytelen az az itt-ott még mindig elhangzó beállítás, mintha a magyarországi református egyház éppúgy Wittenbergből kapta volna a legfőbb indításokat, mint a lutheránus, mégpedig az előbbi Melanchthontól.

A reformációt akkor lehet valahol bevettnek tekinteni, ha a mise helyére az úrvacsorának két szín alatti kiszolgáltatása lépett. A reformált egyházaság egyéb külső formái Wittenbergben és az általa befolyásolt területeken elég nehézkesen alakultak ki. Ebben Zürich, illetve Zwingli valamivel frisebb volt. Az első zürichi hitvita (1523. január 29.) után, de még inkább a második (1523. október 26—28) után nagyon gyorsan végbement itt a templomok megtisztogatása a képektől és szobroktól, a kolostorok felosztása, iskolává alakítása, a püspöki juris-

dictio mellőzésével házassági törvényszék felállítására. A svájci városokban (Zürich, Bern, Basel, St. Gallen stb.) éppúgy a polgárság tömegei hordozták a reformációt, mint a német birodalmi városokban, míg a városi patriciusok, a birtokos nemesek, a parasztság és természetesen a római klérus nagyrésze az „újítások” ellen nyilatkoztak (28—29. lap).

A wittenbergi reformáció esetében a hagyományőrző rétegek érzékenységét Luther maga vette védelmébe. A Karlstadt-féle képrombolást követő időszakban hozzájárul, hogy újból magán-miséket tartassanak, és visszaállítja a mise latin nyelvét. 1523 szeptemberében latin nyelvű istentiszteleti agendát bocsát ki a sokatmondó „Formula Missae et communionis” címmel. A fő eltérés a középkori agendával szemben itt az, hogy elmarad az ún. canon missae a hozzácsatlakozó imákkal, mert bennük a mise áldozat-jellege élesen kifejezésre jut. Luther azonban nem mondta ki az utolsó szót, ebben a vonatkozásban még jelentős utat tett meg. Mások liturgiai próbálkozásaiból, újításaiból átvette azt, amit teológiai felfogásával egyezőnek és a tömegek közé immár megütkezés veszélye nélkül bevihetőnek ítélt. A hétköznapi mondandó misék helyett csakhamar igehirdetéses istentiszteleteket vezetett be úrvacsoraszta nélkül. Lépésről lépésre haladt előre a liturgia német nyelvűvé tételében. Elsőnek a keresztelés kapott tőle német agendát (Das Taufbüchlein verdeutscht, 1523.). Tehát míg Zwingli körül Svájcban és Dél-Németországban már a Münzer-féle parasztforradalom előtt meglehetősen határozott és egységes új egyházi formák alakultak ki, addig Luther nem egyszerre, hanem a mások elkövette túlzások korrekciójának útján jutott el az általa helyesnek tartott új formákhoz. „Az a jelleg, hogy a lutheri reformáció sajátos történeti körülményei folytán nem világos tervezésre épült, hanem a hibás képződmények korrektúrájára, még hosszú ideig jellemző marad; a wittenbergi rend nem akart, nem óhajtott több lenni nem kötelező javaslatnál” — állapítja meg Franz Lau (32. lap). A mise első németre fordítója, a német liturgia úttörője, Osiander Nürnbergben vagy Münzer Allstädtben 1524-ben Luther kifejezett rosszallását vonták még magukra.

Ugyanez a megállapítás, hogy ti. Luther teológiája a hibásnak tartott idegen nézetek korrekciójának útján jegecesedett ki. érvényes úrvacsorai vonatkozásban is. Csakhogy míg a liturgia és a liturgiai nyelv vonatkozásában Luther magáévá tette az új ösztönzések egyikét-másikát, vagy azok egyik-másik részét, addig álláspontja az úrvacsoratanban inkább egyre merevebb lett. Talán az játszott ebben a főszerepet, hogy az övétől eltérő elgondolással elsőnek Karlstadtnál találkozott még szélsőségesebb nézetek és formai újítások együttesével. Az ekkor felébredt gyanakvást átvitte aztán Zwingli korábbi nézeteire, de átvitte Oecolampadius, Bucer, a későbbi Zwini és Bullinger már lényegesen különböző felfogására is.

Az 1525-től kezdődő szakaszt a korábbi reformációs népmozgalomnak szoros mederbe szorítása, a hittani, szertartási és szervezeti egység és szabályozás, ezzel együtt reformált egyházak, egyháztestek kialakulása jellemzi. A fejedelmek és a városi magistratusok vittek e folyamatban irányító szerepet. A fordulatot Münzer parasztháborúja, annak bukása hozta. Belátták a reformációnak politikai felelősséget is hordozó hívei, hogy a reformáció súlyos veszedelmek felidézésének kockázatát nélkül nem maradhat továbbra is az ösztönösség, Lau kifejezésével a „Wildwuchs” állapotában, hanem a régi

egyház hierarchiáját reformált egyházi szervezettel kell pótolni. A felsőség ilyesfajta döntései nagy közjogi felelősséggel jártak, mert a Lutherre kimondott pápai és németbirodalmi átok 1555-ig hatályban maradt. Meg kellett tehát alakulniuk a reformáció pártján álló fejedelmek és városok védelmi szövetségének. Ez azonban csak akkor történt meg, amikor a római katolikus fejedelmek már megalapították a magukét a reformáció ellen. A délnémet katolikus Regensburger Bund már 1524 januárjában megalakult, és egy év múlva szövetkeztek a régi egyház északnémet hívei is a Des-sauer Bund-ban. A reformációt pártfogoló fejedelmek és városok csak 1526. május 4-én kötötték meg a maguk szövetségét Gothában, illetve Torgauban. Az irányító szerepet *Bölcs Frigyes* utódja, *János* szász választó, valamint *Fülöp*, a fiatal hesseni örgróf vitte. Fülöp világosan látta, hogy a régi helyére meg kell alkotni a reformált egyházi szervezetet. A tárgyalások eredményeként a mainzi érsek által magára ruháztatja bizonyos időre az egyházkormányzó hatalmat, hogy államában reformációs szellemben rendezze a vallásügyet. Még sokáig a vizitációk képezik a lutheri fejedelmi egyházkormányzás egyetlen, de elég hatásos eszközét a vidéki egyházakban. Az egységes mederbe terelés hatásosabb szerve, a konzisztórium csak 1532 után jelenik meg.

Egyszerűbb a hitvallási, szertartási és fegyelmi egységesítés és szabályozás a városok esetében. Párhuzamosan jelentkezett a reformáció óhaja a szélesebb polgári rétegek ama törekvésével, hogy intézményes részt kapjanak a város igazgatásában. Céhek és más egyéb társulások jártak e harc élén. A reformáció többnyire együttjárt szélesebb alapokra helyeződő 24-es, 48-as, 60-as vagy még nagyobb létszámú, demokratikusabb városi alkotmányok létrejöttével. A reformált városi egyház „Kirchenordnung”-jának elkészítéséhez Németország északi felében Wittenbergből kértek segítséget. E hittani, szertartási, iskolai és fegyelmi rendtartások nagy részét Bugenhagen készítette.<sup>8</sup> A délnémet városok viszont Strasbourgtól, sőt Zürichtől is kaptak hasonló segítséget.

Harmadik típusa a lutheri reformáció végrehajtásának egységesen és nagyobb területen a svéd megoldás. Maga a király, *Wasa Gusztáv*, 1527–28-ban kezébe vette a reformációt. A régebbi határok átalakításával létrehozott 12 püspökség élére evangélikus püspököket rendelt, élükön az uppsalai érsekkel, akik kánonjogi felavatással, az „apostolica successio” láncában léptek tisztségükbe. Ez az erősen bürokratikus szellemben felülről végrehajtott reformáció csak a század végén hatolt be szélesebb népi rétegekbe.

A Lau által tárgyalt szakasz záróköve az 1532. évi nürnbergi birodalmi gyűlés ama határozata, amely szerint „tilos a vallás és a hit ügyében egymás ellen fegyverhez nyúlni”. Ez a halasztó jellegű és türelmes szellemű végzés már a protestáns fejedelmek és városok együttes fellépésének eredménye. 1530. december 29-én ezek az evangélium védelmére a Torgauer Bund-nál sokkal hathatósabb Smalkaldener Bund-ba tömörültek. Az 1532-től

következő szakaszt Németföldön a reformáció történetében a felsőség részéről élvezett fokozódó védelem, egyben a fokozódó felsőségi irányítás is jellemzi.

Míg a német reformáció első másfél évtizedének Franz Lau által végzett feldolgozását az eddigőtől eltérő periodizálás és annak briliáns megokolása teszi jelentőssé, addig Ernst Bizer azzal szerzett nagy érdemet, hogy az 1555-ig terjedő, legtöbbször elhanyagolt, de igen fontos mozzanatokot tartalmazó időszakot dolgozta fel nagy szakértelemmel. Ilyen fontos mozzanatok például Bucer Mártonnak és választott presbitereinek egyházfegyelmező munkája, ennek példaadó hatása, ilyenek a wittenbergi és a helvét irány közötti úrvacsorai egyeztető tárgyalások, ezek politikai háttere, az egyetemes zsinat tartása körüli több évtizedes huzavona, válásegyleztesítési kísérletek a római egyház és a reformált teológusok között a lutheránus egyházak kiépülésének további igen nehézkes útja, Fülöp hesseni örgróf szerepének protestáns szempontból egyre negatívabbá válása, az interim előzményei, lefolyása, hatásai, a wittenbergi reformáción belüli súlyos teológiai meghasonlások és válságok Luther halála után. Az Ernst Bizer által megállapított és kitűnően dokumentált összefüggéseket a magyarországi reformáció történetében is nagy haszonnal lehet és kell majd értékesítenünk.

Legyen szabad még néhány becsúszott hibát felsorolni, hogy az új kiadásnál korrigálható legyen: 10. lap: Erasmus születési éve nem 1489. — 10. lap: Kirchengäterangben helyett Kirchengäterausgaben-t kell szedni. — 36. lap: Zwingli Commentarius-ának szerzettéti éve nem 1520. — 36. lap: Brenz „Syngrama Suevicum”-át nem 1520-ban, hanem 5 évvel később készítette. — 57. lap: Grobianismus helyett Grobianismus-t kell szedni.

Dr. Bucsay Mihály

#### JEGYZETEK:

1. Franz Lau — Ernst Bizer: Die Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555. — Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Kiadják K. D. Schmidt és E. Wolf. 3. kötet, K jelű közlemény. Göttingen: Vandenhoeck és Ruprecht, 1964. 170 lap. DM 14,20.
2. Handbuch der Kirchengeschichte I—IV. Kiadta Gustav Krüger. 2. kiadás, 1931.
3. K. D. Schmidt: Grundriss der Kirchengeschichte. 3. kiadás, 1960.
4. Lásd a R. G. G. 3. kiadásában a Predigt I. cikket és az ott függelékként közölt irodalmat.
5. A. Zumkeller: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. Zeitschrift für Katholische Theologie, 81. évf. (1959.) 265—305. — L. Klein: Die Bereitung zum Sterben. Göttingeni doktori értekezés, 1958.
6. J. Lortz: Die Reformation in Deutschland. I—II. 1939. és köv. II. kötet 108.
7. W. Maurer: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. Archiv für Reformationsgeschichte, 49. kötet (1958.) 89—115.
8. W. Jensen: Joh. Bugenhagen und die deutschen lutherischen Kirchenordnungen von Braunschweig bis Norwegen. Luther, 29. évf. (1958.) 60—72.

## Jézus befogadása a zsidóságban

Jézus befogadása a jelenkor zsidóságában sokat tárgyalt probléma. Az *Eichmann*-per egyik epizódja egészen világossá teszi az álláspontokat. Amikor a törvényszék Eichmannat meg akarta esketni, emlékezve arra, hogy evangélikus vallású, azt ajánlották neki: „tegyen esküt az evangéliumra”. Adolf Eichman ezt elutasította és inkább „Isten nevére” kívánt esküdni. Ezt az eseményt a *The Jerusalem Post*-ban 1961 (XXXVII/1062, június 21) Dr. David Flusser, a Jeruzsálemi Héber Egyetem újszövetséges professzora kommentálta (ld. még *Freiburger Rundbriefe*, 1960/61 (XIII) 50/52. sz. 66. lap).

Flusser állásfoglalásából két dolgot láthatunk. Egyfelől zsidó részről elismerést nyer, hogy a keresztyénség a zsidóságban gyökerezik. Eichman istene nem lehet a keresztyén egyház Istene, mert elgondolhatatlan, hogy a keresztyénség Eichman istenét úgy képzelje el, mint amely a zsidóság gyökereiből nőtt ki. Másfelől azonban ezáltal az is nyilvánvalóvá lesz, hogy a zsidóság, vagy legalább is annak tudományossága, a keresztyénséget partnerként elfogadta. Flusser idézi 2. Kor 6-ot és 2. Kor 11-et annak leírására, hogy mi a keresztyénség 2. Kor 6:16-ban ez áll: „Mert ti az élő Istenek temploma vagytok, amint az Isten mondotta: lakozom bennök és közöttük járok; és lesznek nekik Istenük, és ők én népem lesznek”. Pál itt Lev. 26:12-re hivatkozik.

Ugyanakkor azonban a zsidó tudós a második idézettel vádló kérdést is tesz fel az egyháznak, csatlakozva ahhoz a szemrehányáshoz, amellyel a zsidó Pál illetve a pogánykeresztyén korintusi gyülekezetet (2. Kor 11:4), hogy ha a keresztyén ember gyűlöletre hív Izráellel szemben, ott „más Jézust prédikál, akit nem prédikáltunk, vagy más lelket vesztek, amit nem vettetek, vagy más evangéliumot, amit be nem fogadtatok”. Ez a kérdés, amelyet zsidó tudós tesz fel az egyháznak, mély megértésről tanúskodik az egyház sajátos témája: Jázus Krisztus iránt.

David Flusser a keresztyén teológusoknak egyik legtemperamentumosabb partnere a párbeszédben. Az, hogy a jeruzsálemi Héber Egyetemen újszövetségi tanszék létezik, jellemző a zsidóságnak a názáreti Jézushoz való új viszonyulására: Jézust betagozzák a próféták hosszú sorába. Sőt nemcsak ez történik: „Jézus volt az egyik legnagyobb, ha nem egyenesen a legnagyobb zsidó és talán a legnagyobb ember” — mondja egy izráelita, — ezt a *Le-chaim* c. gyűjteményes mű nyomán idézzük (Berlin, 1961, 140. 1. *Le Chaim — Zum Leben. — Eine Reise nach Israel. Junge Deutsche Berichten.* Hrsg. v. R. Weckerling, eingl. v. H. Grüber) Ezzel Martin Buber tételéhez csatlakozik, aki a názáreti Jézusban a zsidó nép legnagyobb fiát látja, prófétát, bár nem Isten Messiását. Egy ilyen tétel csak úgy vált elgondolhatóvá, hogy zsidó teológusok olvassák az Újszövetséget és felfedezték azt, amit keresztyén teológusok is olyan nehezen fedeztek fel, hogy úi. milyen szoros a kapcsolat az Ó- és Újszövetség között. Flusser professzor újra meg újra kifejezésre juttatta, hogy mi a zsidóság feladata a keresztyénséggel szemben: „a keresztyéneket igazi keresztyénné kell tennie”. Nos, egy ilyen kijelentés messzemenően fedi annak a teológiai munkának az eredményeit, amelyet keresztyének végeztek. Itt csak *Boman* egyik munkáját említem: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, vagy *Jole Carmichael* új egyháztörténeti

művét: *Leben und Tod des Jesus von Nazareth* (München, 1965. Ld. még H. J. Schoeps munkáját: *Gottheit und Menschheit. Die grossen Religionsstifter und- Lehrer*).

Bizonyára helytelen lenne Buber és Flusser példaként választott kijelentéseit az egész zsidóság számára kötelező erejűnek tekinteni. Flusser említett kommentárjában „A keresztyénség elszánt ellenfeleiről” is szó esik. Ugyanígy hangsúlyozza újra és újra *Schalom ben Chorin*, aki másik partnerünk a keresztyén—zsidó dialógusban, hogy álláspontját sok zsidó testvére nem akarja és nem tudja követni, (*Le-chaim*, 153), amikor az evangéliumot ő „a zsidók és keresztyének közös tulajdonának tekinti, ama zsidó messiási váradalom hatalmas kifejeződésének, amely Jézus alakjában lépett a világ elé”. *Schalom ben Chorin* messze elébe megy a keresztyéneknek: „Nektek ő Messiás és Isten egyszülött Fia és testté lett Logos is — nekünk a' zsidó ember, mint olyan”.

A zsidók többsége nem megy el ilyen messzire. Ennek oka a keresztyénekkel való együttélésük történetében rejlik, amely messzemenően szenvedéstörténet. Még ma is egybehangozóan erősítene meg sok zsidó azt, amit a Talmud Jézus személyéről olyan életrajzi adatokban közöl, melyek vitássá teszik Jézus bármiféle messiási szerepét. Persze ma sem ismeretlen s keresztyén teológusok között is akad olyan vélemény, hogy ezt Jézus soha nem is állította magáról. (*Lohmeyer: Gottesknecht und Davidsohn*, Göttingen, 1953). Ugyanez áll a következő művekre is: *Lessing, Die Religion Christi; Harnack, Das Wesen des Christentums* és *Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin, 1905), ahol a 113. lapon ez olvasható: „Jézus nem volt keresztyén, — zsidó volt”.

A zsidók tudományos asszimilációjának és emancipációjának a kísérő jelenségei az olyan tanvélemények, amilyeneket Buber és *Schalom ben Chorin* képvisel. Drámai módon fogalmazta meg ezt már a zsidó C. Brunner (*Unser Christus und das Wesen des Genies* c. műben, Berlin 1921.): „Adjátok vissza Jézusunkat”. Szellemtörténetileg ez volt a liberalizmus csúcspontja a *Zuntz* és *Goldschmidt* által európai rangra emelt zsidó tudományosságban. Az egész, csak M. *Mendelssohn*nal lezáruló, zsidó középkor az egyértelműen keresztyénellenes íráskor polemikájának és apologetikájának jegyében állt. Erre példa a „*Die Toledoth Jeschu*” (németre fordítva: S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* c. műben, Berlin, 1902).

A *Toledoth* úgy írja le Jézust a középkori gondolkodás keretében, mint csodatevőt, mágust. Részenben a talmudi *Ben-Pandora* legendakörre támaszkodik, miszerint Jézus egy *Pandora* nevű római zsoldos fia volt; ma azonban ezt a Kr. u. IX. századból származó gyalázkodó iratot már egyetlen komoly zsidó tudós sem kezeli teológiai dokumentumként. Századunk keresztyén antiszemita számára maradt fenntartva ennek az iratnak újabb és újabb népszerűsítése, hogy belőle azután a zsidók morális alacsonyabbrendűségét és erkölcsi vesztélyességét bizonygassák. Elfeledkeztek az olyan történet-kritikai művekről, mint *Joseph Salvador: Jesus Christ et sa doctrine* (Paris, 1838) c. műve és *S. Hirsch: Das System der religiösen Anschauungen der Juden* (Lipscse, 1842) c. munkája, valamint *Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte* (Breslau, 1864) c. könyve.



A zsidó kutatók Jézussal kapcsolatos teológiai munkája az ebjonita jeruzsálemi ösgyülekezetre koncentrált, amely csak Jézus emberi természetét ismerte el és nem kapcsolta össze Jézus személyével a törvény hatálytalanítását. Erre pl. a Cselekedetek Könyvének olvasása ösztönözte őket, amelyben a gyülekezet szocialis struktúrája került leírásra (Csel 2:42—47; 4:32—37; 5:1—11; 6:1—7; 11:27—30; a 15. rész az apostoli zsinatról szóló beszámolóval). Ezek a szövegek kézenfekvővé teszik azt, hogy ez a gyülekezet nagyon szorosan a zsidó tradíciók keretén belül élt és a zsidók részéről semmi kárt sem szenvedett. Csak amikor Pál felbukant Jeruzsálemben, nőtt a felháborodás akkorára, hogy elfogták. A jeruzsálemi gyülekezetnek ez a képe a XIX. századi zsidó történészek szemében messzemenően annak bizonyítéka volt, hogy Jézus jelentős zsidó, és talán nagy reformátor is volt.

Érdekes arra emlékeztetni, hogy Joseph Klausner híres műve) *Jesus von Nazareth*, Berlin, 1930.) szerint egyes reformrabbik Jézusról prédikáltak. Így pl. a *Ha modia* (jeruzsálemi ortodox napilap) 1952 január 23-án azt panaszolja, „hogy zsidó prédikációkban Jézust mint az etika zsidó tanítóját emlegetik”.

Lehetetlen ezen a helyen valamennyi Jézus-életkutatásnak szentelt modern zsidó standard művet megneveznünk — ilyen számtalan jelenik meg. Az érdeklődők számára *Schalom ben Chorin*-nak az *Im jüdisch-christlichen Gespräch* (Berlin, 1962) c. művére utalunk, melynek irodalom-felsorolása teljes jegyzéket ad. Leo Baeck, a liberális zsidó teológia mestere és vitathatatlan vezetője szabta meg a maga idején az irányt, amikor a *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* c. folyóirat 1901. évfolyamának 118. lapján a következőket írta: „Jézus életének legtöbb ábrázolója elmulasztja, hogy rámutasson: Jézus minden vonása teljesen zsidó jellegű volt; egy olyan férfiú, mint ő, csak a zsidóság talaján, csak ott és sehol másutt nem növekedhetett fel. Jézus igazi zsidó személyiség, minden törekvése és cselekedete, magatartása és érzése, beszéde és hallgatása a zsidó jelleg pecsétjét hordozza”.

Hasznos lenne, ha a keresztyén teológia figyelne erre. Hogy mit jelenthet ez az újszövetségi tudományok szempontjából is, azt a szerző megpróbálta bemutatni egy példán („Sündenbock und Opferlamm”, *Ev. Pfarrerblatt*, 1965. 8. füzet).

Ezen a helyen azt a széljegyzetet kell tennünk, hogy a zsidó szépirodalom szintén a magáévá tette Jézus személyét. Az érdeklődők az *Encyclopaedia Judaica* „Jézus” címszava alatt (Berlin, 1921-től) egy eladdig teljes összeállítást találnak. Ben Chorin már említett művében pedig summázó összefoglalást az azóta megjelent művekről. Buber 1950-ben ezt írja *Zwei Glaubensweisen* (megjelent Zürichben) c. könyvében: „Jézust ifjúságomtól kezdve nagy testvéremnek éreztem. Hogy a keresztyénség őt Istennek és Megváltónak tekintette és tekintti, az számomra mindig a legkomolvabb tény, amelyet érte és magam miatt meg kell kísérelnem megérteni”. Ezzel a maga módján csak azt fejezi ki, ami a Jézus személyével kapcsolatos jelenkori zsidó fáradozások vezérszólama: Jézus visszahozatalát népe körébe.

Teológiailag fogalmazva ez azután Leo Baecknél (*Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938. 5. lap) így hangzik: „Nem erőltetett állítás, hanem nyilvánvaló dolog,

hogy... az evangélium a zsidó történet egy darabjaként, a zsidó hit bizonyosságánál nem kevesebbként jelentkezik”. Figyelembe véve azt a liberalitást, amelyre Leo Baeck elkötelezve érezte magát, megállapíthatjuk, hogy a zsidók számára a Jézus felé fordulás nem véletlen, nem erőszakolt, hanem „nyilvánvaló”, és ez mégis csak azt jelenti: kijelentett; vagy másképpen szólva: Isten által munkált. Jézusnak a zsidóságba való visszahozatala határait az Úr egyházi ünnepei jelzik, a mögöttük álló valóság szokásoknak, liturgiának és teológiának hagyományával együtt. A zsidó Jézus-képben nincs helye karácsonynak, húsvétnek, feltámadásnak és mennybemenetlenségnek. Sokkal inkább egy tragikus zseni, „egy mélyen zsidó ember” emberi, nagyon is emberi képmása ez. Mind az ortodox, mind a liberális eredetű zsidók számára tragikusan tévelygő ember marad Jézus, akinek szemét az Izráel iránti szeretet elvakította. Ő Lukács 15:11 példázatához hasonlóan az a tékozló fiú, akinek az Atya szeretete lehetővé teszi a hazatérést. A zsidó kutatás három okát adja annak a tételnek, hogy Jézus tragikusan tévelygő ember volt. E szerint Jézus a következőkben tévedett: 1. Isten országa közeli várásában; 2. a régi istennépe visszatérítésének kérdésében — „az övéi nem fogadták be őt”; 3. és Istenbe vetett bizalmában — „eli, eli, lama asabtani”. Népe iránti szeretete azonban, amely mindezek mögött állt, valamint az ilyen kudarcot vallott ember iránti együttérzés eligazgatta számára a zsidóságba visszavezető utat. Zsidó részről figyelmesen követték a Jézus messiási öntudataról folytatott keresztyén teológiai vitát, valamint a mitológiátlanítás egész vitáját és az eschatológiának a keresztyén hitben való jelentősége körüli diszkussziót. A teológiai tudomány lehetővé teszi, hogy Jézust „az egyház uralkodójának” sugárzó fénye nélkül lássuk. „Most pedig végre eltűnt Krisztus talmi, kopott ragyogása; átéltté és megértetté lett. Jézus végre úgy érkezett el hozzánk, mint egyszerű segítő a közbeeső időben (a kezdetet jelentő világteremtés és a világnak az idők végén történő megváltása között), mint az útonjárás prófétája; és a zsidóság mélységesen komoly, megtéveszthetetlen apokaliptikus lelkiismerete, amely a hamisan kikiáltott, az időbe belehelyezett messiást teljesen elvetette (ez az az állítás, hogy az egyházban a végső birodalom megvalósult), ilyenformán új jelek bizonyosságában a Krisztus-impulzust a törvényben lelt minden örömet messzemenően meghaladó módon bevonja a közeliekre tekintve fellobbanó messiási öntudatba.” (Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, 1923, 2. k. 290. l).

A zsidó hit mindig is többrétűen értelmezte a messiási váradalmat, vagyis úgy, hogy a Messiás nemcsak egyszeri történeti személy, hanem hogy benne, amint Ésaías 53 utal rá, olysavalmi jelentkeznék, mint a zsidóság állandóan érvényes kollektív messiási küldetése. Buber egyik kijelentése igen világossá teszi ezt: „Téves dolog a zsidó messianizmust kimerítettnek tekinteni egy egyszeri, végidőbeli esemény hitében és egyetlen emberi alakban, amely eme esemény középpontja. A messiási misztérium az elrejtettségben áll: közülük (Isten szolgálóiról van szó Izráelben) bárki a Beteljesítő lehet. Egyikőjük sem ismerheti magát másként, mint Isten szolgálóját. A messiási önkijelentés a messiási lét összetörését jelenti. A zsidóság felől nézve ő (Jézus) volt az első az emberek sorában, aki Isten szolgálójának elrejtettségéből, az igazi messiási titokból kilépve, lelkében és szavaiban messiási tisztet tulajdonított önmagának”.

A zsidók és keresztyének polémiája a múltban

legtöbbször Jézus messiásvoltának kérdésében akadt el. Ez a kérdés megoldhatatlannak tűnik, mert a két oldal válasza mind keresztyén, mind zsidó részről összeegyeztethetetlennek látszik. Mi történék azonban, ha Jézus Krisztus egyháza ráeszmélne arra, hogy Jézus messiássága kérdésének tulajdonképpen húsvét után már nem volna szabad léteznie. Jézus Krisztus feltámadását nem lehet összehasonlítani Izráel Messiásának dicsőségével. Jézus Krisztus egyháza számára Ő nem azért az Úr, mert Izráel Messiása, hanem mert ő a Feltámadott,

Isten Fia a világ megváltására. Könnyen lehetséges, hogy az egyház, amikor Jézust hozzáköti az Izráelben való messiássághoz, a két emmausi tanítványnyal találja magát egy sorban, akik a kereszt titkát nem értették meg, mert azt gondolták, „hogy ő az, aki meg fogja váltani Izráelt” (Lk 24:21) és nem hitték, hogy „az ő nevében prédikáltatni kell a megtérésnek és a bűnök bocsánatának minden pogányok között” (Lk 24:47).

Dr. Walter Beltz  
Fordította: Kovách Attila

## HAZAI SZEMLE

### Drs. theol. Czeglédy István 1910-1966

„Drs. theol.”... így állt a gyászjelentésén. Ő maga sohasem írta így, ahogyan kijárt volna neki a hollandiai kemény doktori vizsga után. Egy forró júniusi napon 1936-ban egyazon délután tettük le ezt a vizsgát Utrechtben, de egyikünk sem tudott — a kedvezőtlen szolgálati, majd háborús viszonyok következtében — disszertációjával visszatérni a rhenotrajectumi universitas collegiuma elé. Aztán mindkettőnk kész disszertációját falevélként sodorta el a háború pusztító viharra. Ha csak ez az egy szakadás lett volna életében, akkor is egy egész életre érezhette volna hatását. Czeglédy István életfájára ráróta magát a XX. század derekának magyar és egyházi története. Mint öreg fák belsejében az égvyűrűk tanúskodnak a száraz és a nedves esztendőkről, úgy tanúskodik életpályája legfőbbhők, az egyivásúak sorsáról.

A Bars megyei Nagysallón született 1910. aug. 18-án a nagy bibliafordító és bibliatudós Czeglédy Sándor lelképásztor gyermekeként. Sokat adott neki a szülői ház. (Egyszer a három kiváló theológus és nyelvész Czeglédy-fiúról beszélgettünk valahol; valaki tréfásan megjegyezte: könnyű volt nekik olyan házban theológussá nevelődniök, ahol az édesapjuk nagy theológus, édesanyjuk mélyen kegyes lélek volt, ők pedig, ha hancúroztak is, zsidó meg görög bibliákat hajigálhattak...) Elemi iskoláit Pápán, a gimnáziumot a győri bencések kitűnő iskolájában végezte; itt rakta le klasszikus és modern nyelvismeretének szilárd (mert gyermekkori) alapjait; szülei és nevelői itt húzták intellektusának alapvetését szélesre és hosszúra. Akkoriban még egy jónevű lelkész jövedelme sem volt túl nagy öt gyermek neveltetéséhez. A húszas évek elején sokszor egy-egy szeretetsomag oldott meg egy cipő- vagy ruhakérdést. (Sokszor még az sem; egy ízben két fiúnak kellett volna cipő és csak egy érkezett; salomoni bölcsesség vezette atyjuk a két fiú lábára húzatott egy-egy fél cipőt és — versenyt futtatott a másik fél cipőért; nem István nyerte ezt a futást.) Így volt érthető, hogy a nagyon kis jövedelmű pápai theológiai tanárságot fölcserélte a győri, majd a ceglédi lelkészi állással. Persze, belejátszott ebbe még egy másik tényező is: az *igehirdetés és a lelkészi munka szeretete*. Ez az utóbbi volt a döntő abban is, hogy édesapja nem lett debreceni egyetemi tanár. Mindezt azért mondom el, mert Czeglédy Istvánnak az életét is elkísérte ez a kettősség: a tudománynak és a gyülekezeti munkának, különösen az igehirdetésnek a szeretete.

Theológiai tanulmányait a Budapesti Református Theológiai Akadémián végezte 1928—1932 között. Az 1930/31. és — megszakítás után — a 33/34, 34/35, 35/36. tanévben az Utrechti Birodalmi Egyetem theológiai karán folytatta tanulmányait a *Stipendium Bernardinum* segítségével. 1934—36 között együtt voltunk doktorjelöltjei az utrechti egyetemen. Ő az egyház- és dogmatörténet legkorábbi szakaszát választotta főszakul, amelyhez nemcsak az odavágó újszövetségtudományi szakot, hanem — különleges hozzájárulással — az ószövetségit is fölvette melléktárgyul. Közös szakunk is lévén, állandó tudományos dialógusban voltunk egymással, valamint szabad időnkét sokszor töltöttük együtt, hol a tulipánföldek és csatornák mellett biciklizve (akkoriban Hollandiában egyetemi tanárok és miniszterek is biciklin jártak még munkahelyükre), hol pedig a bőrig ható holland eső foglyaiként órákon át briddszeltünk. Hollandul kitűnően megtanult; szókés, „hollandos” arca miatt sokszor el sem akarták hinni, hogy nem holland.

A holland theológusi évek jellemformálóak lehetnek és ez Czeglédy István esetében többszörösen is így volt. A holland theológia kis nyelvtérületen gazdagon virágzik évszázadok óta, a keleti-nyugati és észak-déli szomszédság összekötőjének keresztezőjében. A holland theológus soknyelvű, theológiai szomszédjait jól ismeri, azok hibáit igyekszik elkerülni, előnyeit fokozni. A német, az angol, a francia theológus egészen az ökumenikus korszak beköszöntéséig legtöbbször megvolt a maga anyanyelvének a szakirodalmával, a holland sohasem. Erős bibliai és dogmatikai ismeretekkel, a latin, görög és a héber nyelv birtokában szoktak volt akkoriban beiratkozni a theológiára. A *bibliai tudomány, a rendszeres theológia és az általános humanista műveltség háromszögében munkálkodnak*. Czeglédy István theológiai tudománnyal gazdagon megrakodva tért haza Hollandiából. A szünidőkben bejárta egész Európát.

Itthon a *segédlelkészség* sora várt rá, előbb Ceglédén, majd Kelenföldön. Abban az időben Soltész Elemér tábori püspök figyelt föl rá, aki rendszeresen kereste a jó képességű lelkészifjakat. Mivel ez a biztosabb állás több lehetőséget ígért a tudománnyal foglalkozáshoz, beállt a katonai lelkészi szolgálatba (egy évig a budapesti katonai kórházak lelkésze volt). Budapestről Kőszegre került hitoktatónak a katonai reálközépiszkolához (1937—38). Szülőfaluja, ahol valamikor édesapja is lelkészkedett, fél-

beszakítottatta vele a „katonai” pályát, meghívta lelkésznek; 1940. január 1-től 1944. április 1-ig tartó munkássága alatt fölvirágozott ennek a gyülekezetnek az élete Czeglédy István kitűnő igehirdetése és gondos pásztori munkája nyomán. Volt tanár- és tisztársai nem értették, hogy mi cseréltehetette föl vele az „úri”, a tiszt életformát és a tiszti kaszinót egy „poros falu” annyira lenézett „parasztjai”-nak a közösségével. Czeglédy Istvánban megszólalt a honvágy a gyülekezet után; de ezt nem lehetett megmagyarázni. A háború azonban nem eresztette; kiszakította őt is a gyülekezeti életből és a szabad idejében végzett tudós munkából: behívták tábori lelkésznek a 107-es tábori kórházhoz. Lengyelországon, Oroszországon és Románián át nagy kerülővel érkezett haza Magyarországra. Czeglédy István már a háború megindulása előtt világosan látta, hogy hol kell végződnie előbb-utóbb annak, amit Hitler kezdett. (Ez is egyik ösztönzője volt a gyülekezeti élet felé.) Kórházával gyülekezete vidékén tartózkodott, amikor megismerte és hamarosan feleségül is vette élettársát Nagy Sárát; esküvőjük 1945. február 11-én volt, 1945. április 1-én pedig együtt estek fogságba a szlovák—magyar határvidéken. A háború elsöpörte első otthonát, igen sok könyvtárával, értekezésének kéziratával és sok-sok följegyzésével együtt. *Habent fata sua libelli...*

A legjobb fogság sem jobb a szabadságnál. Útközben, a Cegléden rövid időre megálló hadifoglyonvonatban tudta meg, hogy édesapja 1944 decemberében meghalt. Otthona pusztulásának, atyja halálának tudatával, népe és egyháza összeomlásának a látszatával szívében gördült vele a vonat kelet felé. Czeglédy István alaposabban ismerte az ószövetségi prófétákat, mint sok céhbéli ószövetséges. Tudta-hitte: a földült Jeruzsálem nemcsak Isten igaz ítéletére, hanem megújító kegyelmére is intette. Hadifogságáról sokszor beszélt és mindig a vidám, emberséges, előremutató dolgokat emlegette. A *Reformátusok Lapja* közölte egy nem református és nem lelkészi jellegű fogolytársa megemlékezését. Hiteles bizonyosság ez is arról, hogy ki volt Czeglédy István az *életpályája legmélyebb pontján: lelkipásztor*, anélkül, hogy abba beleembertelenedett volna; mert kitelt belőle még ott is egy néptanító, felcser, karmester stb.

A fogságból 1947. július 20-án tért haza, tört kézzel, de meg nem tört, hanem megújult lélekkel. Mint „menekült lelkész” — hiszen Nagysallót visszacsatolták Szlovákiához — állami kongruával Cegléden kezdett újból, segédlelkészként. Innen 1948 júniusában *Nyíregyházára* került a *Békefi Benő* vezetése dia-konisszaképző intézet oktatói lelkészi állásába. Itt négy éven át komoly teológiai nevelői és gyülekezeti munkát folytatott. Élete egész addigi folyása és teológiai álláspontja hozta magával azt, hogy az *egyház időszerű megújulásának az őszinte munkássává* válják a maga helyén. Kiváló, szellemes, tartalmas előadó volt, akire nem figyelni nem volt lehetséges. Mivel könnyen adott elő, nem volt szüksége kidolgozott kéziratokra; írni sokszor ideje sem lett volna; adott, adott, de — nem tudni, mennyi kézirat maradt hagyatékában. Nyíregyházi tartózkodását túlzás nélkül mondhatjuk egyháztörténelmi jelentőségűnek is. Ott munkatársa volt egy önála sokkal dinamikusabb személyiségnek, Békefi Benőnek. Kettőjüket úgy lehetne összehasonlítani, hogy egyikük képzett művésze volt a szakmának, a másik östehetség és naturalista virtuóz. Békefi Benő nem járt külföldi akadémiákon, nem foglalkozott ösztöndíjasként behatóbban a teológiai tudományokkal, és nem bírta olyan fokon a modern nyelveket, hogy

óriási, egy egész országra kiterjedő belmissziói, evangelizációs, majd egyházpolitikai tevékenysége mellett még el tudjon mélyedni a teológiai tudományokban is. Segítségére szorult. Czeglédy Istvánban egy egész teológiai akadémiát kapott munkatársul, egy élő teológiai irodalmi lexikont nyert benne.

1952 októbere óta *budapesti józsefvárosi lelkész* volt. Az 1953. év szeptemberével kezdte meg párhuzamos *teológiai tanári* munkáját a budapesti akadémia újszövetségi tanszékén. Miután nem akarta a gyülekezetben azt a benyomást hagyni, hogy a pesti szószék csak ugródeszka a tanszék felé, teljes erővel végezte a *gyülekezeti munkát is, a tanári munkát is*. Amikor megérett az idő arra, hogy az egyiket válassza egész életét betöltő munkául — már mint a tanárit —, rászakadt a gyülekezetére is, a teológiai akadémiára is az *ellenforradalom* minden romja-terhe. Otthonát teljesen elpusztították a harci események, családjával együtt csodával határos módon menekült meg a lelkészlakás pincéjében. Ilyen körülmények között lehetetlen volt otthagynia a gyülekezetet — 1957 júniusáig, a Salétrom utcai templom és paróchia helyreállításáig. A gyülekezet hálás lehet hűséges szolgájának. De hálás lehet a budapesti akadémián végzett szolgálatáért az egész egyház is. Nem kell ezt részletesen megmagyaráznom. Az akadémia belső élete attól a perctől fogva szírsárdult meg, hogy 1957-ben Czeglédy István átvette a dékáni tisztelet, amelynek akkor tövise sok volt, gyümölcse semmi sem, legalábbis a tisztség viselője számára. Higgadt, tárgyilagos, meggyőzően csendes beszédével sok bajnak elejét vette, sokakat helyes útra igazított. De életében ez a munkája is — amely azóta is folyvást tartott — olyan volt, mint a fundamentum: nem látszik ki a föld alól, de nélküle nem állna, ami áll. Életében *másodsorú veszette el otthonát, könyvei nagy részét, kéziratait...* Más beleroppant volna, ő vidáman dolgozott, épített *másnak*; építette a teológiai akadémiát, amelynek falai között kapott új otthont. Családját Isten három gyermekkel áldotta meg. Ritka módon sikerült neki tanári tisztelet is jól ellátnia és otthon is megadnia gyermekeinek, amire azoknak szükségük volt. Az idő és a körülményei mindenkivel megértetik, hogy nem kezdett már magnum opus-okba, hanem azon igyekezett hűnek maradni, amit az Isten meghagyott neki. *„Opera non numerantur sed ponderantur”...*

Ezekben az időkben vehetett részt a *Prágai Keresztény Békekonzferencia alapító ülésén* (1957), az *Európai Egyházak Tanácsa liselundi alakuló ülésén* és még több más nemzetközi konferencián. Minden tekintetben kitűnően képviselte egyházunkat. Egy alkalommal csendes tanúja voltam annak, hogy beszélgetése egy világhírű teológiai professzorral miként terelődött zenei kérdésekre. A hosszú beszélgetés során az idegen egyre nagyobb ámulattal és tisztelettel, egyre nagyobb érdeklődéssel és hévvel társalgott vele, míg csak az idő határt nem szabott neki. Czeglédy Istvánnak ez az egy beszélgetése sok egyébnél nagyobb súllyal esett a latba egyházunk „megméretésénél”: neki el tudta hinni „egyházunk küldetését”. De ez is *csendes, láthatatlan, nyomtalan szolgálat* volt. Most a karácsony és újév táján befutó leveleikben külföldi barátaim egyre-másra emlegetik Czeglédy Istvánt és kéri, hogy nekik ismeretlen családjának adjam át részvétük és nagyrabecsülésük kifejezését. Egyikük így írt: „Ha valami az adventi időkben megrázhatott, akkor az Czeglédy professzor halálának a híre volt. Tudom, hogy most milyen gondolatok kovályoghat-



nak Őnben e pompás ember hazamenetele miatt. Júliusban átutazás közben meglátogattam és boldog vagyok, hogy még elbeszélgethettem vele egy órát hegedülésről és házi muzsikálásról. Nyilván igen nagy veszteség emberileg is, nemcsak családja és az akadémia számára, hanem Őnek is . . .”

Élete legutolsó szakaszában az *újszövetségi szakbizottság* egyik tagjává hívták el. Ha valaki, akkor Czeglédy István rendelkezett a jó bibliafordító minden kellékével. Hiszen gyermekkorában és teológus diákként láthatta édesapja bibliafordítói tevékenységét és tudta, hogy ez a fajta fa mennyi idő alatt növekedik gyümölcstermővé! Lassan növő, ve-rejtékes munkával gyümölcsöt hozó fa ez! Személye az általános és kitűnő újszövetségtudományi képzettség mellett két különleges és fontos terület felől gazdagíthatta volna az új fordítást: kiváló ismerője volt az újszövetségi görög szövegkritikának, egyszerűen „értett” ehhez a nálunk kellő figyelemre nem méltított területhez, amely — a szövegkritika — az Újszövetség fordítása esetében sokkal fontosabb, mint az Ószövetség szorosabban hagyományozott szövege esetében. A másik terület: az ószövetségi tudományok. Utrechtben doktori szigorlatot tett e szakból és ez a fölkészültsége maradóan rajta hagyta nyomait egész újszövetség-szemléletén. Húsvét napján is dolgozott késő estig; pihenés nélkül folytatott, megfeszített munka közben érte a szívinfarktus, 1966 áprilisában. És már szeptemberben újból dolgozott! Nemcsak a tanszékét látta újból el, hanem résztvett a fordítóbizottság sűrített ülésein, sőt úgy indult neki az 1965/66-os akadémiai évnek, hogy a Bodonhelyi József halálával megüresedett gyakorlati teológiai tanszék óráinak javarésztét is ellátja, December 1-én sem érezte magát egészen jól. De nem feküdt le: „A görögöt?! Azt meg kell tartani!” Megtartotta. Utána sétálni ment volna — vagy talán orvoshoz — titokban, hogy családját ne nyugtalanítsa fölöslegesen? —, de a csatakos időre tekintettel előbb át akart öltözni. Erre már nem került sor. Egy pillanatnyi rosszullét, egy sóhajtás, és élete megtért Alkotójához . . .

\*

Hollandiai kis és nagy értekezésével nem jutott el sem a céljáig, sem legalább egy hazai nyomdáig. Pedig az egyik egy kitűnő *Augustinus*-tanulmány volt (1936), a másik pedig az *Ember Pál* egyháztörténetét felhasználó holland *Lampe* professzorról szólt. Nem írt azért, hogy pénzt keressen vele; csak akkor írt, ha többször is megkérték rá. Magas normát szabott magának és idegenkedett a pamflet-stílusban végzett munkától. Ha már írt, használni akart vele. Így írta névtelenül hosszú idő óta a *Reformátusok Lapjában* a Biblia olvasását megkönynyítő *miniatúr*jeit. Ami lapjainkban megjelent, mind gondos munka. Ritkán olvashatunk a *Theológiai Szemlé*ben olyan mintaszerű recenziót, mint pl. a *Groó Gyula* Jakab-kommentárjáról írt aprólékos tanulmánya (1964/7/382 kk). De ne kezdünk bele Czeglédy István hagyatékának gyors fölvételébe.<sup>1</sup> Csak annyit még, hogy a *Göttinger Predigtmeditationen* szerkesztősége kérésére ebbe a folyóiratba is írt. Prof. Martin Fischer, halála hírére, nagy sajnálattal írta, hogy a nyomásra kész legközelebbi számban lapzártakor már csak néhány sor helye maradt arra, hogy haláláról megemlékezzék.<sup>2</sup>

Theológus diákjainak folyamatosan „kursusokat” adott a kezébe, *internátusi felügyelőtanárként* pedig — nem szívesen használom e szót, mert nagyon megkopott — atyai nevelőjük volt. Temetésén nem

mindennapos látvány, hanem hallgatva is beszélő bizonyosság volt, hogy a sírja mellett álló teológus ifjak vörösre sírt szeméből szaporán gördültek a könnyek.

Legtöbbet nyilván *családja* vesztett benne. „A mindenünk volt . . . mindent ő csinált . . . mindenben segített nekünk”, mondták az első órákban- napokban a gyerekek. De mintha lelkéből is adott volna mindegyikőjüknek: az Isten akaratában megnyugvó, hívő és alázatos lélek csendességéből, amely a jó után a csapást is elveszi Isten kezéből. Éva úgy állt anyja mögött, mintha az édesapja lenne. János mintha egyszerre lépett volna egyet az érettségiig, még arcvonásai is élesebben követték azóta apját. Sárka arcán az a várakozó csodálkozás ült, mint az édesapján, ha nem értett valami nehéz dolgot. Ha valahol egy családban éreznünk lehetett a súlyos gyász óráiban, hogy *a megboldogult él az övéi között*, akkor Czeglédy István családjában. Nem a „fenn az ernyő — nincsen kas” stílusát tanulták. Puritán életformát, vidám és mégis mély kultúrát teremtett maga körül családjában, ahol gyakran szólt a zeneszerszám, idegen nyelvek hangzottak, vidám kacagás váltotta a komoly szót. Évek hosszú során sok időt töltöttem pesti tartózkodásaim alkalmával családja körében. Amikor meghallottam halála hírért, betegen feküdtem. Felöltöztem, hogy még egyszer láthassam, mielőtt elviszik a házból, hiszen temetésére aligha mehetek ki. Amikor a lépcsőre tettem a lábamat, villámként hangzott föl lelkemben az ószövetségi mondás: *ki kepesa béni ubén hamawüt* = „bizony, csak egy lépés közöttem és közötted — a halál . . .” Komoly és mégis szelíd arccal feküdt ott, szinte mintha a következő pillanatra már föl akarna nevetni . . . „*Boldogok a halottak, akik az Úrban halnak meg mostantól fogva . . . mert megnyugosznak fáradtságuktól és cselekedeteik követik őket . . . És az Isten eltöröl minden könnyet az ő szemükről . . .*” Ez volt Czeglédy István utolsó baráti szava és prédikációja. Életünkben sokat vitakoztunk, de több mint három évtizedes barátságunk alatt soha össze nem vesztünk, pedig természete volt mindkettőnknek: megmondani egymásnak az igazat.

\*

Amikor leeresztették a koporsóját, akkor vettem észre, hogy födelén „*Dr. Czeglédy . . .*” áll. Ez tévedés — volt az első gondolatom, de utána mindjárt hozzátettem: *hominum confusione, Dei providentia*. Annakidején, amikor az új szabályzat alapján az első doktor-szériát szándékozott kibocsátani a Zsinati Tudományos Képesítő Bizottság, megkérdeztem tőle, hogy ő miért nem ragadja meg az alkalmat és a lehetőséget. Majdnem haragosan nézett rám egy szempillantásig, azután így folytatta: „Nézd, te azután tudod, hogy a mienkénél szigorúbb teológiai doktori vizsgát aligha tett le valaki hazai doktorok között. Én is elő tudnék húzni valamit a ládafiából. De én már professzor vagyok; az egyház megtisztelt azzal, hogy tanítójává tett doktori diploma nélkül is; — én magamtól már nem jelentkezem; nem is fogok soha, ha csak nem szólítanak föl rá . . .” Ilyen ember volt. Most *Iwand* professzorra gondolkok, akit a prágai Comenius Fakultás halála után avatott tiszteletbeli doktorává. Ugyan mi lenne, ha Zsinati Tudományos Képesítő Bizottságunknak egy néhány soros határozata alapján a jövőben Czeglédy István nevét úgy írnék, *ahogyan a koporsója fedelén állt*: a *Dr*-ral? Nem őt tisztelnék már meg vele, hanem magunkat.

D. Dr. Pákozdy László Márton

## JEGYZETEK:

1. Első eligazításul közlöm a következőket: Az *Ember-Lampe* egyháztörténettel később is foglalkozott. Valahol lennie kell egy beadotti kéziratának, mert a tiszteletdíj egy részét fölvette érte. — Megsemmisült egy holland egyháztörténeti kézikönyv magyar fordításának a szövege is... — A *Pap* László és *Bucsay* Mihály szerkesztésében megjelent centennáriumi kötetben (1955) Cz. I. írta meg „A felszabadulástól a centennáriumig” terjedően a teológiai akadémia történetét. Ugyanebben a kötetben megtalálható rövid életrajza. — Egy most készülő angol nyelvű gyűjteményes munkába ő írt a magyar bibliafordításokról. — A *Göttin-ger Predigtmeditationen* számára írt meditációiból a köv. találtam meg hamarjában: Johannes 9,1—7, 13—17, 32—39 = 14. Sonntag nach Trinitatis (GPM 1962/63, a nyugatnémet kiadásban 21 kk. lap; Matthäus 20, 20—28 = Okuli (GPM 1964/65, a keletnémet kiadásban 105 kk. lap.) — A *Református Egyházban*: Bizonyágtevő hit (1951, 21. sz.). Victor János mint tanár (1954, 22. sz. 20. kk.). Augustinus. Megemlékezés születésének 1600 éves fordulóján (1954, 24. sz. 12. kk.). Az elhengerített kő (1955, 141. kk.) Szolgálva várni az Urat (1955, 541.). Dr. Csekey Sándor 1896—1956 (1956, 108.). A Budapesti Theol. Akadémia életéből (1957, 195.). A lelkészképzés gyülekezetszerűsége. Évnyitó (1957, 292.). Prédikációvázlatok. János 20:19—23 és Csel. 1:3 (1957, 17.). Theol. tanáraink közös értekezlete elé (1959,

184.). Adventi vázlatok (1960, 330.). „Hitben való engedelmesség”. Bereczky A. könyvének ismertetése (1961, 359.). Léleekben szolgálunk Istennek. Vázlatok a pünkösdi előtti bűnbánati hétre és pünkösdre (1963, 103.). Dr. Kocsis Elemér: Jézus és a Messianizmus (1964, 251 kk.). „Die Entscheidung der Kirche und ihre Mission”. D. Bereczky A. németül megjelent tanulmánykötetéhez. (1964, 55 kk.). — A *Theol. Szemlében* megjelent cikkeiket olvasóink könnyűszerrel megtalálhatják a tárgymutatókban. Valamennyi egyházi lapunk áttekintését most nem tarthatam feladatomnak.

2. *Stauffer* erlangeni professzor a következőket írta Czeplédy Sándor professzornak öccse halála után: „... az melegség és frissesség, amellyel már 1955-ben és most ismét 1966-ban bennünket fogadott, sokkal fiatalabbnak mutatta, mint amennyi évjárata szerint volt. És úgy gondoltam, még hosszú idő rendeltetett neki munkálkodni. Most Isten magához vette őt, s mi nagy szomorúságban maradtunk. — Ebbe a szomorúságba még egy egészen személyes bánat is keveredik. Cz. I. újszövetségutódos volt. Egyetlen területen sem dúlnak ma oly hevesen a tudós harcok és az iskolás viták, mint ezen a területen, a tulajdon szakterületemen. Éppen ezért egy olyan erőteljes személyiség, egy olyan tiszta emberségű jellem, akinek oly igazi hitelreméltósága volt, éppen a mi körünkben Istennek egy különleges kegyelmi ajándéka. Éppen ezért kedves testvérenek a hazatérése oly űrt hagy maga után, amelyet nem lesz könnyű betölteni...” (1966. 12. 12.).

## Szegények Bibliája

*Biblia Pauperum*. Az esztergomi főszékesegyházi könyvtár negyvenlapos Blockbuch *Biblia Pauperum*a. A bevezető tanulmányt, jegyzeteket és a képmagyarásokat írta *Soltész* Zoltánné. Faksimile kiadás. Budapest, 1966. Magyar Helikon. 39 színes tábla + XXXII lap.

Szegények Bibliája, *Biblia Pauperum*, a középkor legnépszerűbb könyvei közé tartozott. Figurális ábrázolása volt ez az új-szövetségi eseménysorozatnak ószövetségi párhuzamos jelenetekkel kísérve. A képekbe foglalt szent cselekmény vizuális átélésének e megragadó eszköze a középkori grafikus művészet remekbe szabott alkotásaként maradt ránk. Az esztergomi főszékesegyházi könyvtár *Biblia Pauperum*a, melynek faksimile kiadása áll előttünk, ahhoz a könyvtörténeti szempontból különösen becses könyvtípushoz, az un. Blockbuch-hoz tartozik, amellyel Gutenberg találmánya előtt igyekeztek megoldani a könyv olcsó és gyors előállításának a problémáját. A bibliai történetet ábrázoló képeket és a hozzájuk csatolt magyarázó szövegeket fába metszették s az erről készített metszet-sorozatokat kötetekbe kötve terjesztették. Az esztergomi *Biblia Pauperum* az egyetlen Blockbuch hazánkban.

A *Biblia Pauperum* legrégebbi fametszetes kiadása a 34 képcsoportos Blockbuch volt, mely átmenet a kézirat és sokszorosított válfajok között. Ezen kívül még két másik, programban és felépítésben eltérő fametszetes kiadása ismeretes: a negyvenlapos Blockbuch formájában és az ötvenlapos fametszetes kiadásban. A Szegények Bibliája a negyvenlapos kiadásban jutott el népszerűségének tetőpontjára s összesen tíz, egymáshoz megtévesztésig hasonló kiadásban terjedt el. E típus kialakulási helyéül Hollandia tekinthető. Képcsoportjainak kompozíciója lényegében még kéziratok példányaiban alakult ki. De az első kiadás fametszőjének még 1450 előtt kellett megteremtenie a figurális ábrázolások, a szövegek és az architektonikus keret egységes összehatását úgy, ahogy az az esztergomi pél-

dányban, a holland kiadássorozat a legfejlettebb technikával készült változatában előttünk áll.

Ez a nagy népszerűsége szert tett negyvenlapos válfaj oldalanként néhány sornyi szöveggel az Úsz. eseményeit mutatja be s azokat az Ósz. hasonló értelmű cselekményeivel, un. párhuzamos motívumai-val magyarázza. Ez a tipologikus módszer arra a szemléletre épült, hogy bizonyos ósz.-i személyek és események (un. típusok) Krisztus alakjára és életére vonatkoznak, tehát annak előképei. Minden egyes lap középpontjában az úsz.-i jelenet áll, amelyhez jobbról és balról két szonos gondolatot kifejező ósz.-i kép (típus) járul. A három részből álló képegységet felül és alul két-két próféta ábrázolása egészíti ki. Tehát mindegyik képcsoport szaknyelven a következő ábrázolásokból áll: egy anti-típus, két típus és négy próféta. A hármas bibliai jelenethez egy-egy latin leoninus versbe szedett magyarázó szöveg tartozik. Az ósz.-i jeleneteket egy-egy lekió teszi érthetővé. A prófétaképekhez pedig külön mondatszalogokon prófétai mondások kapcsolódnak. A bibliai jeleneteket és a prófétaképeket architektonikus keretek fogják körül és egyesítik laponként művészi kompozícióba.

Csodálatraméltó harmóniát sugároz minden lap. Lelkészi olvasóinkat különösen érdekelheti e harmóniát megteremtő tipológia, mely évszázadok gyakorlatában finomodott ki. Néhány példáját tanulságul idézzük. Krisztus születésének jelenetét Mózesnek és az égő csipkebokornak, valamint az Áron kivirágzott vesszejének története (2 Móz 3:2, 4 Móz 17:8) fogja körül. Az Egyiptomból való visszatérés képéhez csatlakozó két ósz.-i esemény: Dávid az Úr felszólítására visszatér Hebronba és Jákób családjával átkel a gázlón (2 Sám 2:1—2, 1 Móz 32: 22—

—23). Krisztus megkísértetése történetét Ézsau elsőszülöttségi jogának eladása és az első emberpár bűnbeesése világítja meg (1 Móz 25:29—34, 1 Móz 3:6). A Krisztus jeruzsálemi bevonulását ábrázoló jelenet köré csoportosuló két ósz.-i motívum: Izrael asszonyai a győztes Dávid elé vonulnak s a próféták fiai tiszteletüket nyilvánítják Elizeus előtt (1 Sám 18:6—7, 2 Kir 2:15). Judás árulásának képét József eladatásának és a Dávid ellen felkelt Absolon bűnének ábrázolása teszi drámailag feszültté (1 Móz 37:32, 2 Sám 15:2—6). Az utolsó vacsora szerzetesének jelenetét szimbolizálja Melchizedek példája, mikor kenyeret és bort vitt Ábrahámnak, nemkülönben a mannával való tápláltatás csodája (1 Móz 14:18—20, 2 Móz 16:14—15). A Noéből csúfot úzó Khám s az Elizeust csúfoló gyermekek esete (1 Móz 9:20—23, 2 Kir 2:23—24) a töviskoronás Krisztus kigúnyolására mutat. Jézus keresztrefeszítése komor jelenetéhez harmonikusan simul az Ábrahám áldozatáról és az érc kígyó felállításáról rajzolt ábra (1 Móz 22:10—12, 4 Móz 21:8). Krisztus sirbatételének József kútba dobása és Jónás tengerbe vetetése az ósz.-i előképe (1 Móz 37:23—24, Jón 1:15). Mély, szimbolikus értelme van annak, hogy a magát testvérei előtt felfedő József és a hazatérő tékozló fiú alakja (1 Móz 45:3, Luk 15:20—21) hozza a szemlélőhöz egészen közel Jézus tanítványainak való megjelenését. Krisztus, mennybemenetelének ósz.-i kiábrázolása Énókh és Illés elragadtatása (1 Móz 5:24, 2 Kir 2:11—13). Nem sorolható fel minden típuspárosítás, de az itt felhozott példák is eléggé mutatják, hogy a Biblia Pauperum lapjainak szemlése mély lelki élményt nyújt és sokat tanulhatunk belőle az igehirdető lelkipásztorok is, miképpen lehet az Úsz.-et az Ósz. összefüggéseiben szemlélni.

Annak a tipologiai képsorozatnak, melyet ma Biblia Pauperumnak ismerünk, a középkorban nem volt egységes elnevezése. Ismerték ugyan ezt a megjelölést is, de más hasonló művektől való megkülönböztetése végett mégis leginkább Concordantiának nevezték. A később általánossá vált nevé-

ben a „pauper” szót azonban nem fizikai értelemben kell venni. A képsorozat nem a Biblia pótlására készült. Didaktikai célokat szolgált. Eleinte a szegény klérikusok és szerzetesek segédkönyve volt. Majd felhasználták az Ósz-et egészben vagy részben elvető eretnokségek, így a katharok elleni harcban is. A tipologia segítségével akarta az egyház a híveket a helyes hitben megerősíteni, az eretneket pedig tévhitükben meggyőzni a Biblia egységéről. A Biblia Pauperum a fametszetes kiadásokban érte el legnagyobb népszerűségét. Ekkor már nemcsak a klérikusok, hanem a világiak is vásárolták, mert a mű megértéséhez szükséges latin tudással és bibliai ismeretekkel a műveltebb polgárok is rendelkeztek. De bizonyára forgatta e könyvet a vallásos szemléletben nevelődött középkori emberek szélesebb köre is, mert a képeket szövegek segítségével nélkül is megértették s azok szemlélete gyönyörűséget is nyújtott nekik. A tömegesen előállított Blockbuchokat azok a szerényebb helyzetben élő polgárok is megvásárolhatták, akiknek erejéből drága illuminált bibliai kéziratok beszerzése nem tellett.

A Biblia Pauperum esztergomi példányának kezünkben levő modern kiadása technikailag kiváló teljesítmény. Az offset-nyomással előállított színes lapok híven adják az egy hiányzó lap kivételével az eredetit és művészi élményt nyújtanak. Soltész Zoltáné precíz, a Biblia Pauperumra vonatkozó nemzetközi irodalom eddigi eredményeit behatóan és éles kritikával ismertető kísérelő tanulmánya a kérdés egész problematikájába bevezeti az olvasót. A mű kiadása nemcsak művészet- és kultúrtörténeti szempontból, hanem egyháztörténeti szempontból is sokat jelent. A szent történet figurális ábrázolásaiban elmélyülni szerető, de az emberi szellem művészi teljesítményeiben is gyönyörködni tudó lélek számára egy életre szóló élményt jelent e nagyszerű képeskönyv.

Dr. Kathona Géza

## Nemzeti nagylétünk nagy temetője Mohács?

Nemeskürty István *Ez történt Mohács után* című könyvéről

„Augusztus 29-én, szerdán, János fővétele napján... Mohácstól délre... a magyarok Állama elbukott és a védelmi szervezetét veszített Nemzet megindult a török korszak százados kálváriájának útján.” *Szekfű Gyula* gondolatait idéztük. (Magyar Történet II. k. Bp. 1936. 610—11. o.) Így tanultuk, így tudtuk. Most azt olvasuk, hogy a *mohácsi csata nem döntötte el az állam és a nemzet sorsát. A mohácsi csatamezőn hasztalan keressük nemzeti nagylétünk temetőjét*, hiszen „Mohácsnál mindössze annyi történt, hogy egy szedett-vedett, rosszul vezetett és begyakorlatlan sereget augusztus 29-én, egy zivatarral végződő tikkasztóan forró nyári délutánon megfutamtítottak”. És: „*Magyarország hat héttel a mohácsi csata után tökéletesen szabad. Egyetlen török katona sincs az ország területén.*”

Hányan tanulták, olvasták, tudták, hogy „1526 szeptember 15-én Pilismarótnál huszonötezer magyar nemes, katonát, polgárt, jobbágyot és papot mészárolt le a török”? — Ez volt az igazi vérfürdő, borzalmosságában Mohácshoz nem is hasonlítható”. Mohácsnál legfeljebb négy és félezer nemesurat vágtak le a törökök. Mohács nemzeti zárandóhelyé magasztosult, emléktemplommal, emlékművel, Pilismarót környékén még az iskolai kirándulásra vitt gyermekeknek sem monda-

nak semmit, hiszen a „hős” felett „behantolatlan áll... a hely. Hol, merre nyugszik ő, Nem mondja semmi kő, Nem mondja semmi jel.”

Itt nemcsak a történelmi igazságról van szó! Talán nem is a múltról. Rólunk! Illúzióinkról, nemzeti legendáinkról. Makacs mítoszokról, amelyek bizonyára nagyon-nagyon sokba kerültek ennek a kis nemzetnek.

*Veritas liberavit vos!* — idézte az egyik pápa, amidőn a kutatás számára megnyitotta a vatikáni levéltár újjabkori anyagát. Íme egy könyv, amelyről az a leg-tisztább meggyőződésünk, hogy *minden lelkipásztor-nak el kellene olvasnia*. Lehangoztában felemelő történelmi esszé Nemeskürty könyve, amelyben felragyog a vigasztalás is: ez volt a valóságban, ez az igazság és ebből az igazságból kell kiindulnunk, ha nemzeti múltunk egyik legdöntőbb szakaszát elemezzük, értékeljük, magyarázzuk. „*Tudósítás a magyar történelem tizenöt esztendejéről, 1526—1541.*” — ez a könyv alcíme. A múlt meghamisítása, megszépítése általában a nagyon is mai, nagyon is jelenlevő nemzeti- és világproblémák meg nem értéséből fakad és kiszolgálja a menekülő lelkek igényét. Eszünkbe jut Jónás könyvéből Babits vallomása: „... aki éltét hazugságba veszi, a boldogságtól magát elrekeszti.” És másik költemé-



nyéből: „*Félre vakult csökevény, s ti koholt ideálok! Nem játék a világ! Látni, teremteni kell.*” A búsmagyarkodó, „egyedül vagyunk”, „nagyszerűek voltunk”, „a keresztény Európáért védtünk”, „nem itt tartanánk, ha...” gondolatok eredendő hamisságát segít leleplezni ez a nagy feltűnést keltett könyv, amelyre a megjelenése óta eltelt néhány hónap alatt annyi szenvedélyes igent és nemet mondtak, kiáltottak, írtak, és amelyről Major Tamás megállapította, hogy „... nacionalizmustól mentes hazafiúi önérzet dobogtatja meg szívünket Nemeskürty könyvének olvasásakor. Én, mint színházi ember, külön is örömet érzek: *van magyar királydrámánk.* Témáját az élet alkotta meg. A történelem. Várjuk hozzá a drámáirót” (Népszabadság, 1966. december 18).

Emlékezünk-e még az iskolai ünnepélyek hamis, de többségében jószándékú szónoklataira: Kőszeg várában *Jurisics Miklós* vezetésével néhány száz magyar megvédte Európát? Itt most azt olvassuk, hogy a dalmáciai városkában született zsoldos főkapitány, Mikola Jurisic nem védte meg a várat, hanem nagyon is bölcsen megegyezett Ibrahim nagyvezérrrel, aki egyébként a törvényesen megkoronázott magyar király szövetségeseiként érkezett magyar földre, és akit Jurisic még a török birodalom fővárosából személyesen ismert. (*Habsburg* szolgálatban járt ott, hátha megegyezhetne *Zápolya* ellen királya a „pogánnyal”?)

*Török Bálint* sorsára hagyja Belgrádot, a páratlanul rossz katonát *Zápolya* menti meg, de *Török Bálint* végül is elpártol János-királytól, mert nagyobb haszon ígérkezik Habsburg oldalon. Irgalmatlanul harácsoló és parázna ember volt ez a *Tinódi Lantos* Sebastyén költeményiből ismert férfiú, aki a Hét-toronyban fejezte be magyarnak, embernek egyaránt döbbenetesen silány életét.

*Fráter György*, a szerzetes, gyenge politikus, végtelenségig önző, semmit sem értett meg korából és végül azt is alig vette észre, hogy segítőt elveszejteti egy egész országot.

Íme a nagy dráma szereplői közül néhányan. Nem szoltunk még *Zápolya* Jánosról, *Dózsa* hóhérjáról. Idézzük Nemeskürtyt: „Akárhogy is uralkodott János király; bármennyire is nehezen birkózott a változó kor szabta, erejét meghaladó feladatokkal: annyi bizonyos; hogy *magának és utódainak nem gyűjtött*. Kormányának tagjai, hűtlen és hűséges szolgálói, barátai és ellenségei vagyonokat harácsoltak össze, megannyi szeget verve Magyarország koporsójába... János király után nem maradt semmi... Ez a gazdag és hatalmas úr, a középkori Magyarország leggazdagabb embere, mesebeli kincsek, várak, erdők, vármegyék tulajdonosa, Ausztria kormányzójának és egy hercegnőnek a fia, a lengyel királyné bátyja: mint király szinte egész magánvagyonát felélte. Nem szerzett, nem kuporgatott, *száműzetés idejére nem tett félre semmit*. Király volt, a maga koncepciója szerint uralkodott, és kormányozni igyekezett nemzetét... Nem szívesen parancsolgatott, közemberekkel nyájasan társalgott; ezért sokan tartották félnéknek, pedig bátor és kemény ember volt. A hatalom közigazgatási megszerzésén és megtartásán túl a kultúra, a közjó, a közegészségügy is érdekelte. Sokat olvasott, művelni igyekezett magát... *Dózsa György* átka, az 1514-es parasztfelkelés kegyetlen leverése azonban haláláig elkísérte. Nem bízott a népben; nem mert azokra támaszkodni, akiknek apáit egykor szadista kéjjel szétmarcangoltatta. „De:” ... *az a köznép, elszegényedett nemesség, polgárság és jobbágy nép, melynek uralkodásakor ha rosszat nem is akart, de nem bízott benne, és nem támaszkodott rá: ez a köznép megsíratta, mert tudta, hogy a török, meg a Habsburg császári katonák csak rosszabbat hozhatnak.*”

Folytathatnánk a szereplők és a főszereplők nevezetes cselekedeteit, szerepük megvilágítását a nagy drámában, jellemük-alkatuk összefonódását a korrallal és sorssal, de hisszük, e kevés is felhívja olvasóink figyelmét arra, hogy ezt a könyvet valóban el kell olvasni!

A forrásmunkákról, a módszerről tájékozódhat az olvasó magából a könyvből, megítélheti a szerző látásmódjának helyességét, tegye is meg, hiszen nemcsak írni, olvasni is „meg kell ülni a padkán”, ahogyan azt Dante tanácsolta olvasóinak. Ha felkeltettük folyóiratunk olvasóinak érdeklődését, azt hisszük, megtettük kötelességünket. És az igazságot szolgáltuk, legjobb hitünk szerint. Végezetül még valamiről, ami minket közelebből érdekel: a kereszténységről abban a tizenöt nevezetes évben.

„*A kereszténység védőbástyája*” — frázisról is sokat tudunk meg Nemeskürty könyvéből, ha újat nem is. Védni csak azt lehet, ami van. Miféle kereszténységet védünk? A törökkel szövetséges legkeresztényebb francia király kereszténységét? A János királyt kiátkozó *VII. Kelemen* pápa taktikázó, világi hatalmának csorbításától rettegő keresztény politikáját, avagy azt a *Habsburg Mária* királynőt, aki minden „reformált hitte” ellenére sem rettent vissza a zsidó pogromok támogatásától, mert már akkor is kitalálták a mesét, hogy „a zsidók felelősek Mohácsért”. *Az úgynevezett keresztény Európa egymást marta abban az időben: hazánk csak egy figura volt a nemzetközi sakkjátszmában, ahol a királyok és királynők számára a kereszténység csak politika volt*, ha egyéni életükben esetenként meg is jelent a lélek munkája. *V. Károly* német-spanyol keresztény zsoldosai barbárabban pusztították el Romát, mint a törökök teheték volna és *Ranke* szerint a zsoldosok „*evangéliumi buzgalmukban úgy érezték, maga az Uristen jár előtük a ködben*”, amikor *Szent Péter* sírját feldúlták. Ne folytassuk! Isten országa akkor is igazságban és lélekben élt és akik őt imádták, lélekben és igazságban imádták. Akkor is visszaélték Isten nevével, amidőn *Zápolya János* nagy-névv reformátor kortársa szintén a felkelő parasztok tüzzel-vassal való kiirtására buzdított!

Talán éppen az „a jó hír” Nemeskürty könyvében, hogy a mi korunk számos vonatkozásban tisztultabb, mint a letűnt századok, hogy minden bonyolultsága ellenére a mi hitünk érvényesebb lehet, éppen azért, mert nem keverjük össze a politikai hitekkel. Lám, aki a múltba csak sóvárogva tekint, becsapja önmagát és másokat is téves útra vezet.

Am mégis érdemes vissza-vissza nézni, és akkor látjuk az esztergomi érseket, *Váradyt*, amint *Szulejmán* szultánnal együtt lovagol (önként!!) a keresztény Bécs ellen és látjuk a pompás sátrában töprengő pogány kormányfőt, *Ibrahim* nagyvezért, aki talán menti, ami menthető a keresztény Európából, talán mert görög származású volt, és ki tudja, nem lekozott-e benne több hit, mint a vallás lovagjaiban; és látjuk a gyulafehérvári várban a szentírást bújó papokat, akik megtalálják János király számára a választ, mégpedig magából a szent iratokból: „szabad a törökkel szövetséget kötni”. Igen, érdemes hátránézni, hogy nagyobb bizalommal járjuk a magunk történelmi útját, szüntelenül vigyázván arra, amit az ókori zsidók oly pontosan megtartottak: *Istennek nevét hiába ne vedd! Akkor sem, amidőn történelmi példákkal akarod megvilágítani híveidnek a Kimondhatatlan akaratát.*

[Nemeskürty István: Ez történt Mohács után. Tudósítás a magyar történelem tizenöt esztendejéről, 1526—1541. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1966. 17,6 (A/5) ív terjedeleme, 6000 példány.

Kéri György

## Johannes Bobrowski: Levin malma

Ismertem Bobrowskit. Futólag? Felületesen? Néhányszor találkoztunk, beszélgettünk, egyszer közös ebéd, másszor közös vacsorán, mindig mások társaságában. És mégis — ismertük egymást. Szabad-e dicsekednem azzal, hogy a barátság szála kapcsolt össze bennünket?

Keveset tudok róla. Külseje? Mackós termet, huncut szemek, tréfára készen, szeretettel. Kedves, csipkelődő történetek. Szükszavú volt, de a társalgás minden pillanatával kontaktusban állt. Figyelt, s ezért mindent és mindenkit jól ismert, találoán jellemzett. Az életéről annyit tudtam, hogy 1917-ben született, a litván-lengyel határvidéken, s hogy 1949 óta élt Berlinben. Az Union Verlag lektora volt, és költő. Akkor még nem olvastam a verseit, csak hallottam, hogy nagyon szép és jó, modern költemények. S hogy a nyugatnémet Gruppe 47, ez a valamit akaró, vívódó költői társaság, tagjai közé számította. Kitüntetések is kapott, osztrák és nyugatnémet költői díjakat. Világhírű volt már, de verseskötete még addig nem jelent meg, csak folyóiratok közölték a költeményeit.

1961-ben jelent meg első verseskötete, a *Sarmatische Zeit*. Két évre rá követte a *Schattenland Ströme*. 1964-ben a finomtollú lírikus regénnyel lepette meg közönségét: a *Levins Mühle* két év alatt négy kiadást ért meg az NDK-ban, sokfelé közreadták, a párizsi rádió hangjátékot készíttetett belőle.

Aztán hirtelen félbeszakadt a szépívű pálya: Bobrowski 1965 szeptemberében meghalt. Döbbenet és részvét fogadta a hírt világszerte. (Még az évben jelent meg Berlinben elbeszéléskötete *Boehlandorff und Mausefest* címmel, majd halálának első évfordulójára egy emlékkötet, hanglezemzemlékkel, amelyben Bobrowski olvas föl verseiből és elbeszéléseiből, majd — posztumusz — napvilágot látott a közvetlenül halála előtt írt, második regénye, a *Litauische Claviere*, s végül *Wetterzeichen* címmel az utolsó verseskötet. Magyarul — attól eltekintve, hogy néhány versét közölte a Nagyvilág, az Élet és Irodalom, a Gruppe 47 iróinak antológiája és egy-két vidéki irodalmi lap — csak a *Levin malma* jelent meg, a tavalyi könyvnapra, az *Európa Kiadó* gondozásában, Würtz Ádám kongeniális illusztrációival.

Amilyen különös ember volt, olyan különös könyv ez. Már-már prózai versnek is mondhatnók szövegének nyelvi és gondolati „zeneisége” miatt. Korántsem könnyű olvasmány, nagyon is figyelni kell minden szavát. Ez nálunk — s talán nemcsak minálunk — igazán nem a legjobb ajánlólevél egy regénynek: a mi olvasóközönségünk Jókain nőtt föl és Jókainál marad. Az utóbbi időben ez az irodalmi ízlésbeli megrögzöttség újabb érveket állított támpillérrül. Kétségtelen, hogy a huszadik századi élet irama, az egész embert kívánó igénye, a technikai fejlődés nyomán mindegyre erősebb elidegenedés a munkában, a szórakozási lehetőségek szaporodása, a film- és televízióműsor átlagosan alacsony színvonalra, a szórakoztató ipari termékek által mindinkább megszokottá váló „gondolati rövidzárlat” — ezek olyan lélektani tényezők, amelyeket, tudva vagy ösztönösen, sokan az irodalmi ízlés maradiságának konzerválására, az igénytelenség igazolására

használnak föl. Ehhez járul még olykor a műveltség mind fokozottabb demokratizálódása, amely a műveltségben változatosságot és folyamatos átmeneteket tesz szükségessé, de amelyet némelyek a könnyebben eladhatóság üzleti szempontjának elvi elleplezésére használnak föl. S végül ide sorolhatjuk még a moderntől, a korszerűtől, az avantgardtól, a kísérletezőtől való kis- és nyárspolgári, provinciális idegenkedést is.

Ezzel a meglehetősen nagy sáncrendszerrel kell megküzdenie Bobrowski szép regényének. Azt hiszem, az esztétikai idegenkedéshez — ha az olvasó a gazdag gondolati zengésben fölismeri már, hogy miről is van szó — még talán valamelyes nacionalista ellenszenv is járulhat. Nem mintha a *Levin malma* bármilyen utalást is tenne a magyar nacionalizmusra — dehát a nacionalizmusok könnyen állalnak szolidaritást egy harmadikkal szemben. Márpedig Bobrowski a többi között a német nacionalizmus genetikai kutatására is vállalkozik a *Levin malmában*.

A könyv teljes címe *Levin malma, avagy harmincnégy mondat a nagyapáról*. „Talán nem rendes dolog, ha most elbeszélem, hogyan úsztatta el a nagyapám a malmot, de talán mégis rendes” — így kezdődik az első fejezet, *Sárközy Elga* kitűnő fordításában. — „Akkor is, ha rossz fényt vet a familiára. Hogy valami tisztességes-e, vagy tisztességtelen, az attól függ, hol van az ember — de hát én vajon hol vagyok?”

A történet — a téma természeténél fogva — két idő síkján folyik, a nagyapa korában, s a jelenben, amikor az író nemcsak elmeséli, „hogyan úsztatta el nagyapám a malmot”, hanem igen sokrétűen meséli el, mindenekelőtt csoportosítva és motiválva a mesét, hogy az is megértse, aki a helyi — mondhatni családi — viszonyokkal nem ismerős, azután éreztetve a különbséget, ha van, a valóság és aközött, ahogyan annak idején a történet szereplői látták, vagy föltűntették a dolgokat; s végül fölfedve saját vívódásait, benső küzdelmeit.

Ha ez a bizonyos történet valóságos, megtörtént eset, családi krónika, Bobrowski elbeszélése és elbeszélismódja akkor is nagyon érdekes. Nálunk ez is elharapódzott: ha az író első személyben ír, valóban őt magát sejtik a történetben (ezért kap csomagot *Gobbi Hilda*, ha a Szabó család rádióműsorán valamiféle árucikk hiányáról panaszkodik; ezért sietnek minduntalan megkeresni egy-egy műalkotás „igazi szereplőit”; az író-olvasó találkozáson ezért gyakoriak a naiv kérdések, és így tovább) — megfélekedve arról, hogy az igazi író a legtrikább esetben ábrázolja a valóságot, egy — az — egy arányban, s megfélekedve arról, hogy a művészet a valóságot mindig is valamiféle tükörrendszer segítségével ábrázolja, mert csak így ábrázolhatja hatásosan. Az adott esetben is nyilvánvaló az élmények eredetisége, hiszen a *Levin malma* olyasféle környéken játszódik, s olyasféle környezetben, mint ahol Bobrowski gyermekkorát élte, de aligha tételezhető föl, hogy az első személyben megszólított nagyapa története valóban családi krónika volna. Már azért sem tételezhető ez föl, mert a *Levin malma* eleve nem ebben az értelemben családi krónika — egy nagyobb családról van itt szó.

Különben a történet elég egyszerű. A porosz— lengyel— litván határvidék soknemzetiségű falvaiban és városaiban németek, lengyelek, zsidók, cigányok élnek. Levin malmot vásárol s ezzel a német nemzetiségű nagyapa konkurrensé lehet; a nagyapa hát nagy titokban, tavaszi áradáskor elköti, elűsztatja a malmot, s aztán a németek összefogását kieroszakolandó, mindenféle más igaztalanságra is vetemedik. A valódi történet, amelyet Bobrowski elbeszél, hogy mindez hogyan volt lehetséges, hogyan jött létre, hogyan éledett fokról-fokra a gyűlölet, a nacionalizmus hogyan lett természetes, hogy a németeknek mindent szabad, a többieknek semmit.

Látnivaló, ha valóban megtörtént családi esetet mondana el Bobrowski, akkor is a tágabb családról volna valójában szó, s így kell érteni bevezető elvezetését is: „Talán nem rendes dolog, ha most elmesélem, hogyan úsztatta el a nagyapám a malmot, de talán mégis rendes. Akkor is, ha rossz fényt vet a familiára.” *Ez a familia: a német nép.*

Bobrowski tépelődő lelkiismeretvizsgálatra indul: hol kezdődött a német nép tragédiája. Ez már önmagában is vitakozás, merész állásfoglalás, hiszen a németeknek nem kis része ma is azt vallja, hogy a német nép tragédiája Hitler, ő is talán csak akkor, amikor elvétette a mértéket. Az ő eszelőssége vette el némelyek eszét, s erről a nép maga nem tehet — vallja ez a divatos elmélet, s Bobrowski szembeszáll vele. Bobrowski története akkor és ott játszódik, amikor és ahol a hitlerizmusnak, a náciizmusnak még jóslata sem mutatkozott (habár oly vidéken, ahol talán legvándalább pusztítását végezte a náciizmus). Embriónális nacionalizmust ábrázol Bobrowski, hogy a családnak — tisztesség ne essék, szólván — terhes örökségét kimutassa. A *Levin malmát* az áradó folyó sodrába szabadító fejsze-csapás a haláltáborok helyét egyengette már —

vallja Bobrowski, anélkül, hogy ezt így szavakba öntené.

Mellesleg Bobrowski azt is vizsgálja, mekkora felelősség terheli az egyházat ebben a dologban, a felekezeti ellentét szításával és a felekezeti gyűlölettel hogyan motiválta a felekezeti elutasítást, a nacionalizmust, hogyan lett másodrendű az egyházi cél, ha a nacionalizmus elébe tolakodott. „... Valami történik itt, valami, ami eddig még soha nem esett meg” — mondja Bobrowski a „harmincnégy mondat” vége felé, az összefoglaláskor. — „Nem az a régi Ide-aki-német-ide-aki-lengyel, nem is az Itt-a-keresztények-ott-a-nemkeresztények, nem, valami egészen más, de hiszen mi is láttuk, minek ide a sok beszéd. És mindez megvolt, megtörtént, nem is múlik el tehát.” Bobrowski itt a gondolat ívét erősíti meg, s arra vezeti rá az olvasót, hogy a konkrét régi történetben a közelmúltat fedezze föl.

A harmincnyedik mondat egyetlen szó: Nem. Bobrowski azért írta meg ezt a harmincnégy mondatot, hogy megtagadja a német nép rossz örökségét és hogy így a maga támogatását is hozzáadja az új történet kezdetéhez. Újat csak a régi megtagadásával lehet kezdeni. Ez nem könnyű dolog, vitathatatlanul. Bobrowski is vívódva teszi. Töprengésének másik oka, persze, hogy meggyőzőn. Ezért is enyhíti a súlyos történetet kedves humorral, ezért kelti a csevegő-fecsegő elbeszélés látszatát (valójában igen tudatosan és ökonómikusan szerkeszt), ezért halad a történetben és a gondolati következtetésekben is oly megfontoltan, kiszámítottan, lépésről-lépésre. „Hogy valami tisztességes-e, vagy tisztességtelen, az attól függ, hol van az ember — de hát én vajon hol vagyok?”

Bobrowski az igazság mellett van, a nemzeti önvizsgálat és megújulás mellett. Még akkor is, „ha rossz fényt vet a familiára”

Könyve így, s ezért remekmű.

## Thurzó Gábor: A szent — Az ördög ügyvédje

Bernard Shaw jut eszembe, Szent Johanna: „Istenem, Istenem, aki a mindenséget megteremtetted: ez a te szép földi világod mikor fogadja már be a te szentjeidet? Mikor? Sokára, Uram, sokára?”

Thurzó Gábor megfordítja a kérdést: a világ vajon mikor hagy föl azzal, hogy ha halálba hajszolt valakit, utólag, a saját lelkiismeretének megnyugtatására szentté emeli?

Látszólag pontatlanul fogalmaztam. Szentté avatni nem a világ szokott, hanem az egyház. Nem szeretném, ha bárki is azt tételéznél föl, hogy most egyetlen mondattal minden szentet megfosztanék a glóriától. Megelégszem azzal, hogy Thurzó Gábor regényéről és drámájáról kimondjam: az az egyház, amely e történetben szentet akar adni a világnak, nem egyház igazán, hanem világ, a szó teológiai értelmében.

Úgy is fogalmazhatnánk tehát Thurzó Gábor önmérsztő kérdését: az egyház mikor hagy végre föl azzal, hogy világi céljai érdekében, s nem, mint mondja, Isten dicsőségére glorifikáljon szenteket?

Ismerkedjünk meg Thurzó Gáborral. Az idén ötvenöt esztendő. Indulásakor a neokatolikus írói körhöz tartozott. Haladó ember. Hosszú ideig a filmgyárban tevékenykedett, jelenleg a televízió munkatársa. Mint dramaturg, a magyar filmművészet útkereső időszakában néhány jeles film születésé-

hez bábáskodott, néhány sikeres filmet ő maga írt. Jónévű színpadi szerző. Amikor az 1966 karácsonyi könyvvásár megnyitóján az olvasóknak ajánlotta új regényét, *A szentet*, azt mondta: amíg írta a könyvet, XXIII. János pápa naplóját olvasta és Szent Teréz életét; ezenkívül detektívregényeket.

Ismerkedjünk a témával is. A regény és a színmű történetének ihlető valóság alapja *Kaszap* István szenttéavatásának előkészítése. A regényhez Thurzó megjegyzésben hozzáfűzte, hogy csekély kivétellel a könyvben közölt csodás imameghallgatások „részben szó szerinti, részben tartalmilag hű idézetek Endrődy László S. J. „Életet Krisztusért” című életrajzi kötetéből, és annak függelékéből”. Viszont az említett könyvnapi megnyitón Thurzó azt is közölte, hogy munkája nem kulcs-történet, hanem írói képzelet és írói ihlet terméke. Vagyis nem a tényleges események másolata, hanem azok, s más gondolatok által ihletett írói mű. Ahogyan Arany mondta: „Nem a való hát; annak égi mása”.

Vagyis éppen nem égi. Nagyon is földi.

Vizniczey prelátus a Vatikántól megbízást kap, hogy Gregor István szenttéavatási ügyében *advocatus diaboli* legyen. Tisztához híven, kötelességgel lát munkához, s valóban, a tanúk meghallgatásakor, az írásos dokumentumok vizsgálatakor mindegyre világosabb, hogy ez ügyben valami



nincs rendjén. Már nem is az a kérdés, történetek-csodák, csodás jelenségek, hanem, hogy mindez hogyan történhetett? És még inkább, hogy miért történik, ami történendő?

Thurzó azt is mondta nyilatkozatában, hogy a dektívregény módszerével kívánt élni. Utal is rá a szövegben: a prelátus munkatársának Agatha Christie egyik könyvét adja a kezébe, módszertani tanulmányul. A történet egy része, első része valóban a krimi divatos módszeréhez hasonló módon épül föl: az ismeretlen kutatásának láza vezeti a történet fonalát, s fűti az olvasót is. Lassan formálódik előttünk Gregor István alakja, igazi arca, belső vívódása, az ok, amiért szerzetesnek ment. Aztán a hangsúly lassan tovább tolódik: az ismeretlen most már az lesz, hogy miért kell a szerencsétlen sorsú fiatalembert a szentek seregébe besorozni? Thurzó valóban lépésről-lépésre deríti ki a valóságot, hogy a második világháború utolsó esztendeiben a szenttéavatási eljárással a háború közeledő elvesztéséről akarták elterelni a figyelmet, s hogy a „bolsevista veszedelemmel” szemben a „keresztény világ” serkentését remélték a szent propagandától, s végül, hogy a tűrő-szenvedő szent példát kellett adjon lemondásból, szenvedésből és engedelmességből.

Amikor már mindez világos, a megismert képet Thurzó elmélyíti, vagy inkább kiszélesíti: most már azt mutatja meg, hogy micsoda amorális módon igyekeznek végrehajtani a szent programot mindazok, akiknek érdekük fűződik ehhez, s hogyan kergetik hazugságba azt, aki komolyan venné a dolgát, aki a szentet valóban szentnek akarja hinni.

Ezeket az embereket jól ismeri, s kitűnően jellemzi Thurzó. Igaz, a prelátust talán egy kicsivel rokonszenvesebben is, mint kellene: ez a prépost *elève* bölcs, antifasiszta, gondolkodó; amint némely kritika a színpadi bemutató kapcsán a szemére vetette Thurzónak: sokkal inkább a katolicizmus mai reform-törekvésekkel áthatott főpapja, semmint a történet korabeli jellem. Én magam ezt a kifogást *csak részben* osztom. annyiiban, hogy a történet némely pontján a prelátus valóban eleve tudja a helyes megoldást, vagy a dolgok valódi arculatát, s Thurzó bizonyos mértékig olykor megfoszt bennünket attól, hogy a fölismerés ösvényén nyomon követhessük. Ez igaz; igaz például akkor, amikor a szenttéavatási igény mögött fölfedezi a fasiszta ideológia érdekeit, s az *advocatus aequali* érvelésében a fasiszta érvelés protoformáit; jöllehet a cselekmény korábbi epizódjai nyomán — s történelmi ismereteink birtokában — ezt a fordulatot elhiszszük és elfogadjuk. egyet is értünk vele, a fordulat mégis átugrik belső folyamatokat. Azt viszont nem érzem a regény s a darab hibájának, hogy a főszereplő főpap mintegy *megelőzte korát*. Nemcsak azért nem osztom ezt a hibáztató kifogást, mert hiszen a második világháború utolsó éveiben sem volt egységes akárcsak a magyar főpapi réteg sem, s minden bizonnyal akadtak már akkor is humanista, művelt papok, akik fölismerték az akkori valóságot, hanem azért sem, mert az írótól és a művésztől joggal várjuk el, hogy még a közelmúlt történetéből vett történelmi témákat is, a mai. legak-

tuálisabb valósághoz mérje, olykor „torzítsa” is. A jó műalkotásnak sosem lehet egyszerűen az a célja, hogy valamely múltbeli tény megvilágítson, hanem mindig az, hogy a jelen problémáiban szolgáljon tanulságokkal. Ha Thurzó a hazai katolicizmus korábbi életének valamely szakaszát vizsgálja, nyilván a mai életre nézve is közöl mondanivalót.

S mi ez a mondanivaló?

Többrétű. Az első rétegben egy eddig kevésbé vizsgált vonatkozásában ismerteti a „keresztény kurzus” valódi arculatát, vagyis arról győz meg, hogy nem minden keresztény, amit annak mondanak. A második rétegben az igazság fölismeréséről és az igazság iránti állhatatosságról szól. Ez talán *A szent fő mondanivalója: az igazság megvalósása elől elmenekülni, az igazságot megtagadni semminő parancsra nem szabad*. S harmadik réteget, talán harmadik rétegeket is fölfedezhetünk, a Thurzó által megformált különféle *mellékalakok* tanulságait, a túlbuzgóság vakságáról, a „keresztény politizálásról”, a bigott butaságról, a szent üztelésekről.

Mennyiben *mai* ez a mondanivaló? Egyebek között annyiban, hogy az egyház helyes önismeretére int, az egyház *megújulása és becsülete* mellett foglal állást, s ez a mostani egyháztörténeti korszakban igen lényeges tanulság — nemcsak a katolicizmus számára. Talán fölmentve érezhetem magamat az alól, hogy érvekkel sorra bizonyítsam: bár a protestáns egyházaknak nincsenek olyan szentjei, mint a római testvéregyháznak, a mi közelmúlt történetünk sem mentes a Thurzó által leírtakhoz hasonló eseményektől és törekvésektől . . .

A *Magvető* kiadásában megjelent kitűnő regény alapján készült el a *Vígyszínház* bemutatójának drámai anyaga. Nagyszerű színészi alakítások segítik a színpadon hatni Thurzó gondolatait. Elsősorban *Páger* Antalé, aki a prelátust kelti életre, kedves és könnyed humorral, sok érzéssel, gazdag humanitással. A színpadi előadás másik nagy erőssége *Darvas* Iván püspöke: ezt az alakítást is kedves humor erősíti.

Első tekintetre különösnek tűnik, hogy ilyen komoly, mondhatni szent téma kapcsán éppen a humor jelenlétét dícsérjük. Félreértés ne essék: nem a szent dolgokkal tréfálkoznak itt, vagyis nem a hit dolgait profanizálják. A jellemek egyik vonása a humor; a prelátus igazlelkűségét kidomborítja ez a derű, a püspök jezsuitizmusát félelmetesebbé teszi. Ellentmondásnak tűnik ez így, hogy az egyik esetben a hitből, a másik esetben a hit fonákjára fordításából származzék a humor, a derű: s épp a kettő különbsége érdemel figyelmet. Az igazi ellentmondás ugyanis az, hogy a humanitás, az igazi emberszeretet állítja szembe egymással a két magatartást, jöllehet látszólag sok közöttük a hasonló vonás.

Thurzó az önmagának adott töprengő kérdést oly módon oldja föl a regényben is, a darabban is,, hogy az életszentség föltételül a mások boldogítását tekinti. Vagyis a *cselekvő emberszeretetet*.

Zay László

## Holló László nyolcvanéves

A reformatori örökségből élő magyar protestántizmus egyik legjellemzőbb vonása, hogy kezdetől fogva mind máig igen nyíltan érdeklődik az egyetemes és magyar szellemi értékek iránt. Ez az örökség készlet, sőt kötelez most bennünket Holló László Kossuth-díjas festőművész életművének méltatására. A művész Debrecen festője, akkor is, ha jelentősége messze túlhalad Debrecennek a magyar irodalomból is jól ismert határára, a Basahalmán. Nagy ember értékeket képviselő magyar és egyben mélyen egyetemes, sok történelmi, társadalmi és etikai mondanivalótól feszülő művészetének bizonyosságtételéből nekünk magyar protestánsoknak is lehet és kell tanulnunk. Kedves kötelességünknek teszünk eleget, amikor a Theológiai Szemle hátsólapjain azoknak táborához csatlakozunk, akik 80. születésnapja alkalmából a mestert köszöntik. Holló Lászlót igen bensőséges élmény fűzi a tiszadadi református parókiához, ahol évtizedek óta nyarait tölti, a lelkipásztor vendégszerető, baráti otthona sok művészi élmény és alkotás tanúja. A tiszadadi parókián keresztül bennünket egy külön vonal, „forró drót” köt össze a nagy művész életművével. Rajtunk áll, hogy felvegyük a „kagylót” és hallgassuk üzenetét.

Holló László Kossuth-díjas festőművész, a Magyar Népköztársaság érdemes művésze. Amilyen könnyű leírni ezt a ritka megtiszteltetést tudtuladó mondatot, éppen olyan nehéz átfogó képet festeni arról a sok küzdelemmel, szenvedéssel, de bámulatosan gazdag termékenységgel és eredményekkel tele életéről, ami e mondat mögött áll. Bár a magyar festészet legnagyobbjai között a helye, neve mégis csak élete alkonyán, az utóbbi években vált ismertté népünk körében. Ennek egyik fő oka bizonyára az is, hogy csak az elmúlt esztendőben jelent meg róla az emberről és művészléről hozzá illő jelentős méltatás *Tóth Ervin* művészettörténetész kongeniális művében<sup>1</sup>.

Holló László 1877. március 6.-án született Kiskunfélegyházán. Apja Holló László (1857—1909) a helyi gimnázium magyar—történelem szakos tanára, majd igazgatója. Nagybátyja, *Holló Lajos* országos hírű ellenzéki politikus, a város országgyűlési képviselője. Hat éves korában elveszti anyját, a nagy zenei műveltségű *Kocsis Juliannát*, akitől zenei hajlamait örökölte. Apja az árván maradt gyermekeit gyöngédséggel és türelemmel nevelte, és sok elfoglaltsága miatt kicsit szabadjára is engedte őket. Holló László ebben a szabadságban töltötte diákezeit. A szabadság szeretete életelemévé vált. Hosszú életén át csak azt tette, amit alkotó szabadságban végezhetett. Ez a lelki magatartás sok lemondással, sőt szenvedéssel járt, de Holló László eredményes életének és sikerének egyik titka.

A kora gyermekségétől művészi látással megáldott ember előbb öntudatlanul, majd tudatosan lázasan gyűjtötte, a hatásokat magába. Egész életét meghatározta a szülői ház, a gyermekkori rokoni, baráti környezet, a szülőváros környezete. A kis vidéki városban még eleven élt és hatott Petőfi szelleme. Éppen Holló László gyermekkorra idején apja és nagybátyja vezetésével indult egy nagy mozgalom a város kulturális fellendítésére. A negyvennyolcas hagyományok, *Rózsa Sándor* legendás emléke, a magyar múlt történelmi leckéi és anekdotái formáltak az ifjú lelkét. A magyar történelem nem kisebb „mesélőnek” mint *Móra Ferencnek*, unokahúga vőlegényének az ajkán elevenedett meg a fogékony gyermek előtt. Kiskunfélegyháza környéke, az emberek és a táj, a paraszti munka szépségének és nyűgének élményei egész életén át elkísérik. Innen hozza a falu és a város egyszerű népének a szeretetét, vonalmát a magyar táj iránt.

A gimnáziumi évek vége felé kap egy festőállványt, néhány vászonnal. Életének ez a mozzanata végleg eljegyzti a festéssel. 1904-ben, tizenhét éves korában a Fővárosi Mintarajziskola tanulója. Itt *Szinyei Merse Páltól*, az iskola igazgatójától kap életre szóló biztatást. Szinyei az egyik gyakorlat alkalmával meglátogatja az osztályt, végignézi a növendékek rajzeit, de csak a Holló rajzát dicséri: „Milyen festői!” A nagy mesternek ez az egyetlen, rövid mondata elég arra, hogy

önbizalmat adjon a kezdő művésznek, és tudatára ébressze saját értékeinek.

Húszéves korában elveszti apját is, de a kiskunfélegyházai barátok figyelemmel kísérik életútját, ösztöndíjhoz segítik, így négy éven át tanulhat. A havi 250 korona ösztöndíj nemcsak a gondtalan felkészülést tette lehetővé, de nagyobb tanulmányi utakra is telt belőle. 1909-ben már Münchenben találjuk *Hollósy Simon* mellett, aki a bajor fővárosban igen látogatott festő főiskolát vezetett. Az ő nevéhez fűződik az első magyar festőkolónia, a nagybányai iskola megteremtése is. Ebben a környezetben bontakozik ki Holló László festői egyénisége. Hollósytól is életre szóló útravalót kap, éppen úgy, mint másik mesterétől, *Szinyei Merse Páltól*. Hollósy első nagy tanítása ez: „Mindenekelőtt látni és rajzolni kell tudni, a stílus majd utána jő”. Holló László csodálatosan megtanult rajzolni. Művészte soha nem szakadt el az anyaföldtől, az anyagtól, képei soha nem váltak absztrakt, non-figuratív jellegűvé, vagy érthetelenné. Hollósy másik mondása már egészen személyes. Holló szívéhez szóló tanítás: „Mindent szabad csinálni, ha tudja, s őszintén csinálja az ember.” „Egyetlen mondatával egész életemnek, művészetemnek irányt adott!” — vallja az ősz mester. Szabad lelkének szárnyakat adott az a jelgeszerű mondas a szüntelen fejlődés és előretörés végtelen perspektívái felé.

Két telet és négy nyarat töltött Hollósy mellett Münchenben illetve Técsőn. Az ő baráti körében ismerkedett meg *Csontváryval* és *Ferenczy Bénével*.

A kemény és szorgalmas munkában töltött müncheni évek után 1911—12 telén Párizsba megy, ahol beiratkozik az orosz szabad iskolába. Itt dolgozik egy oroszokból, németekből, svédekkel, angolokból, franciákból álló művészi csoporttal. Rendszeresen járt a Louvreba, ahol a nagy európai mesterek műveit tanulmányozta. Ezek közül *Rembrandt*, *Greco* és *Césanne* hatnak rá legmélyebben.

1912-ben a *Salon des Independents*-ban, a független szalonjában állítja ki három tanulmányát. Az ismeretlen növendék feltűnő sikert arat, a műkritikusok elismerően nyilatkoznak a sajtóban, és Hollót bevásztatják az *Union International des Beaux Arts et des Lettres* tagjai közé. Ez azt jelenti, hogy ezután zsűrizés nélkül állíthatja ki képeit. Mind a párizsi, mind a müncheni évek után egy-egy nagyobb tanulmányút következik, München után Olaszország, Párizs után Spanyolország. Látóhatára az európai kultúra és művészet teljes horizontjáig tágul. De a legnagyobb elismerés Hollósy dicsérete: „Tanítványom már mindent tud.”

1913-ban mint elismert párizsi művész, telve feszülő tehetséggel, tudással és tervekkel jön haza Kiskunfélegyházára. A „földdobott kő” költői példája teljesedett be rajta is, mint annyi igaz magyar művész és tudós sorsán. 1914-ben hívják vissza Párizsba a festőiskola tanárának. De közbelép az első világháború, melynek kitörése Técsőn találja. Innen régi párizsi tanuló társával, a debreceni származású *Hrabéczyvel* Debrecenbe megy, ott vállal tanárságot és ott köt házasságot 1915-ben *Hrabéczy Annával*.

A háború végén Podolinba helyezteti magát tanárnak, a hely festői szépsége miatt. A forradalom Selmezbányán találja. Végül is visszatér Debrecenbe. Az érzékeny idegzetű ember egészségét kikezdi a háborús nyomorúságok. Még a tanítást sem bírja sokáig. Nyugdíjba megy. Kevés a nyugdíj, de a Gömbös-féle „szanálás” idején még ez a felére csökken. Felesége debreceni tócsokerti villájának kertjéből kell megélniök, látástól vakulásig dolgozva és betegségekkel küszködve. Ez a helyzet évtizedeken át tart. Holló László kivételes lelki energiáira vall, hogy nem veszett bele a hosszú évek kilátástalannak tűnő, a pusztá lét fenntartásért folyó munkájába, hanem volt ereje újra és újra hozzányúlni az ecsethez, fejleszteni tudását és művészetét új csúcok felé vinni.

Debrecenben festő barátaival megalapítja a *Műpártoló Egyletet*, és kiállításokat rendez. Kiállítása volt, de képeket eladni nem tudott. A civis Debrecen mind-

végig közömbösen ment el Holló László sorsa és művésze mellett. A húszas évek Debrecenének egyik „nagyása” megtekinti kiállítását, megdicséri, aztán elmegy és a sarki könyvesboltból két olajlenyomatot vesz karácsonyra. A másik azzal vigasztalja, hogy a művésznek szüksége van szenvedésre és nélkülözésre. Budapesten kezdettől fogva több elismerést kap. 1923-ban mutatkozik be a Váci utcai Belvedere-ben rendezett kiállításon. Sikert arat és elismerést. 1926-ban az Eber féle lexikon már mint beérkezett festőt ismerteti. 1930-ban az Ernst-múzeumban rendezett rajz-kiállítása eloszlat minden kétséget rajztudása felől is. Osztatlan sikert arat, az állam és a főváros is megvásárolja egy-egy képét. Ekkor írják róla: Budapest már felfedezte a debreceni Holló Lászlót, most Debrecen a sor. De ez még sokáig várat magára. A művész az igazi nagyság szerénységével jelentkezik. A fővárosi kiállításokon eladott egy-két kép, és a kis debreceni baráti kör támogatása nem elég a nyugodt alkotó élethez. 1941-ben Szinyei-díjat kap, de Debrecen ezt sem veszi észre.

A nélkülözés nehéz éveiben bontakozik ki, tisztul le és kapja meg jellegzetes stílusát Holló László festészetében. Az annyira karakterisztikus Holló-stílus megértéséhez szükséges néhány pillantást vetnünk még egyszer a művész tanuló éveire. Amint Tóth Ervin írja, Holló László külföldi tanulmányutai idején az „izmusok forratagába” került. Az impresszionizmus, az expresszionizmus, kubizmus, szürrealizmus ostromolták a német akadémiáknak a művészet feladatáról és módszereiről alkotott elméleteit. Hollóra az expresszionizmus gyakorolt nagy hatást. Forradalmi hagyományokon nevelkedett, kötetlenségre törő alkotásának ez az irányzat felelt meg legjobban. De egyben önmagához maradt hű akkor is, amikor nem engedte, hogy egyetlen iskola vagy áramlat hatalmasodjék el művészetén. Sem a nagyanyai iskola, sem a párizsi áramlatok nem tudtak uralgódkó helyet, még kevésbé egyeduralmat biztosítani maguknak életművében.

„E következetes életmű már kezdetben magán hordozta a végső kialakulás jól felismerhető jegyeit” (Tóth Ervin i. m. 25. 1.) Már kezdő képein felismerhetők a merész és biztos, szálkás ecsetvonásokkal rajzolt figurák, a fényértékek és a fényhatások pontos ismerete, rendkívüli színérzéke és képessége a színek fokozására.

Bár témái rendkívül változatosak és szerteágazóak, mégis állandóan visszatér szerelméhez, az Alföldhöz és az Alföld népéhez.

A húszas évek elején sokat fest a szabadban. Aktjait is a szabadban helyezi el. A fák levelein keresztül „csurgatja” rájuk a fényt. A fény és az árnyék játékában rejlik a színhatások, a színek fokozásának és jellegzetes hollói ábrázolásának első korszaka ez az idő. Plein airbe helyezett aktjai hitvallások az emberi test szépségének és a természet szépségének az együvértartozásáról.

A természet és a fiatalság szépségeiben gyönyörködő festő képein azonban egyre sokasodnak a feszültségek. „A kompozíció szétfeszíti a kereteket, nyugtalanná válik, színei forrósdnak” (Tóth Ervin, i. m. 26). A maga és az ország szomorú sorsa, a szembeszökő szociális igazságtalanságok tekintetét a vele egy környezetben élő debreceni, külvárosi proletárok világa felé irányítják. Különösen megdöbbentően tükrözteti a proletársorsot a városzéli szegény emberek gyermekeinek az arcán. Ezekből az időkből valók az „Iskolások”, „Barátnők”, „Iskolás gyermekek”, „Iskolaudvaron”, „Leányfej” c. képei.

A húszas években indul meg vallási témájú sorozata is. Kiemelkedő darabjai: „Bűnbánó Magdolna”, „Szent Antal megkísértése”, „Sámson és Delila”, „Krisztus levele a keresztről”, „Sírhatétel”, „Menekülés Egyiptomba”. A kritikusok szerint ezeken a képein Greco hatása mutatkozik. Tény, hogy spanyolországi tanulmányútján szerzett hatások ezekben a képekben érnek be. Viszont Holló vallási tárgyú képei jelentősen eltérnek a spanyol barokk pátoszától. Vallási témában nem az egyházi, hanem az egyetemes emberi problémákat keresi és ábrázolja. Ilyen értelemben számára a Biblia témái hozzátartoznak a humánus és humanitás sok ezeréves történetéhez. Az élet és a halál, a bűn és a bűnhődés, az igaz ártatlan szenvedése, a bűnbánat és



győzelem a kísértés és a gonosz felett, diadal a halál felett, a szeretet és az irgalmasság hitvallása az erőszakkal és brutalitással szemben olyan témák, amelyekben Jézus és az emberiség humanistái sok tekintetben megegyeztek (vö. E. Stauffer: Die Botschaft Jesu damals und heute, 1959). A vallási téma létjogosultsága abban van, hogy valaki a művészet eszközeivel a hitvallás és az áhítat fokán tudja-e hirdetni a krisztusi emberséget, az irgalmas samaritánus emberségét, vagy ahogy Barth Károly újabban leírta, az „Isten emberségét”. Ez Holló László művészetében minden külön program nélkül is maradék nélkül sikerült. Így a művész a vallási-bibliai tárgyú képei is szervesen beépülnek életművébe.

A vallási témájú sorozattal egy időben megjelennek a társadalmi elégedetlenséget kifejező, a szociális igazságtalanság ellen küzdő képei is. „Egész életemben szocialista voltam” — vallja a nyolcvanadik életéve küszöbén álló művész. Ezt a hitvallást mindennél beszédesebben bizonyítják képei. A húszas évek végétől olajképeinek, grafikáinak szenvedélyes fényfoltjai, érzelmi kitérősei a szociális nyomor vetületei (Tóth Ervin, i. m. 27). Ezek közül talán legjellemzőbb és legmegrendítőbb a „Kérész-szedők” c. olajképe, 1929-ből. Feketeruhás, halálfejű vénasszony, a falusi öregasszonyok jellegzetes viseletében, koravén asszonnyal és vézna kislánnyal áll a Tiszában, kosárba szedik a „tiszavirágot”, a kérészt. Szemük a semmibe réved. Arcukra, lábukra, karjukra vakító sárga fényt vet a nap. A Tisza piszkosan kavarog lábuknál.

A harmincas évekből datálódik Holló László történelmi sorozatának az indulása is. Kimagasló történelmi képei: „A Szent Korona felajánlása” és „Koppány halála” (1937—1938). Az elsőnek két változata van. Az egyik a gondokkal terhelt, harcokban megfáradt, ellenségeitől szorongatott István királyt ábrázolja. István arcából Holló vonásai tükröződnek. A másik változat: önbizalommal és ünnepélyes áhítattal telt férfiarc. A Koppány-kompozíciót több változatban is megfesti. Nem esik áldozatul a pogány múltat körülrajongó romantikus nacionalista szemléletnek, hanem igazi történelmi kongenialitással István mellé áll, aki az újért, a nemzet megmaradásáért viaskodik és győz a visszahúzó erővel szemben.



Ezekben az években sokasodnak *portréi és zsánerképei* is. Egyre gyakrabban fejezi ki mondanivalóját a szegény paraszti élet drámájának a megelevenítésében. A „Tengerihordás” (1942), „Mezei munkások (1943), „Hazatérés” (1941). A „Hazatérő parasztságonyok” témája 1937 óta foglalkoztatja. Avatott méltatója így ír erről a képeről: „A látóhatár széléhez szorult rozszant viskóival, mezítlásos alakjaival, gomolygó felhővel, a magyar paraszti élet valóságát viszi képmezőre és a jelenetet drámaivá alakítja.” Az asszonyok arcán szótlan merengés: „Mi lesz holnap?” „Nem szólnak egymáshoz — ahhoz túl fáradtak — markolják a nincstelen földmunkások nyomorúságos motyóját, kezükben fonott üveg a víznek, kiskosár a déli elemózsianak” (Tóth E. 30.) A felhők sötétek és véstjósloák. Ezek a háború kitörésével és előrehaladásával egyre sötétebbekké és véstjóslobbakká váltak. (Holló felhőábrázolásai rendkívül beszédesek). Így válik a szegényparaszti élet drámája az ország sorsának jelképévé. Még a „Lakodalmások menete” (1940—43) derűs témáját is drámai módon ábrázolja. Szembeállított alakjainak kopott ruháin eltorzul a vidámság, és az égből már alig látszik valami. Különösen lóábrázolásai jelzik a bekövetkező tragédiát. Lovainak vágatása már fokozhatatlan rohanássá válik. A „Vihar előtt” (1940) c. képének összébújó lovai, háttérben tornyosodó felhői, cikázó villámai jelzik a vész közeledtét. Végül a háború szimbólumává lett lóhulla zárja le a sort. A parasztember legjobb barátja és kenyérkereső munkatársa a hasznos ló, értelmentlenül elpusztul és temetetlenül hever az úton.

Holló Lászlót a második világháború is igen megviselte, téltenségre kárhoztatta. Háza ablakai betörték, a Hollósynál festett képeit használja üveg helyett védelműl a szél és eső ellen. „Üvegpótló és ládafedő készült Holló László képeiből” — írja a debreceni helyi lap. De az új magyar állam most már közbelép és 1946-tól életjáradékot biztosít neki. Felesége halálos beteg. A legszükségesebbekre elég életjáradék mellett még kell a kert jövedelme is. Egyedül gondolja tovább kertjét, és ápolja megrendítő alázattal és hűséggel beteg feleségét.

Még mindig próbák várnak rá, mielőtt elvehetné életművének jutalmát, népe elismerését. Az ötvenes évek elején újra mellőzés a sorsa. Képeit olykor visszautasítják a kiállítások, máskor kiállított képeit elhallgatják, vagy megvetően a letűnt polgári világ művészetével azonosítják. Elveszti megértő és hűséges élettársát is.

A megújuló és egyre inkább tisztuló közéletünkben végül Holló László számára, ha későn is, de nem elkerülve megérkezik a megtiszteltetésben és anyagilag megnyilvánuló siker. 1956-ban a Fényes Adolf-Teremben rendezhet kiállítást. Még ebben az évben Munkácsy-díjat kap. Majd külföldi kiállítások sora következik: Pozsony, Párizs, Varsó, Drezda, Moszkva. 1961-ben a Műcsarnokban állítja ki életművének legjelentősebb alkotásait. Ennek a kiállításnak meggyőző sikere hozza számára a Kossuth-díjat. 1964-ben a Nemzeti Galériában grafikai műveiből rendezett kiállítás után megkapja a Magyar Népköztársaság érdemes művésze kitüntetését.

A felszabadulás után újra előjönnek a régi témák, a debreceni Tócskert, a maga jellegzetes alakjaival, a tiszadai házak, emberek és a Tisza-part. A változás Holló László világosabb színeiben, derűsebb életfelfogásában mutatkozik. A fát ültető *Simonyi* őbester, a hasznos munkát végző katona példája termékenyvíti esetjét (1949). A Tisza-partján furdózó emberek, kicsinyek és nagyok, a tájat, a napfényt és a vizet élvező emberek látása ihlette a „Nyári örömök” (1960) c. képe megfestésére. De a háború képe is visszajár még időnként. A „Kárvallott cigányok” (1947) képe mintha arra a keserű történelmi csalódásra emlékeztetne, amit *Arany* János egykor olyan beszédesen fejezett ki „A Nagyidai Cigányok”-ban. Parasztabrázolásai, itt-ott felbukkanó sötétebb felhői mutatják, hogy a felszabadulás után eltelt húsz esztendő hatalmas eredményei után is van még tennivalónk a magyar falu több száz esztendő elmaradásának felszámolásáig. A nagy művész lelke azt is érzi, hogy békés építésünk mindaddig nem lehet zavartalan, amíg bárhol háború pusztít a

világon. Távoli tüzek sötét füstje a festői vászonra is rávetíti árnyékát.

Témaköre rendkívül gazdag. Egy témáról több vázlatot is készít, más időben és más megvilágításban. Festészetünk történetében páratlan, mintegy másfél száz önarcképből álló sorozata. Ezeken már a húszas évek elejétől kezdve nyomon követhető emberi és művészi kibontakozása. Ezek az önarcképek rembrandti mélységet áruznak el. A képekből hol vidám, hol büszke öntudatos férfiarc, hol szenvedő, résztvevő tekintet, hol a megértő bölcs, hol fáradt, összetört, hol mosolygó öregember néz ránk. Annak az embernek a művészi lélekábrázolása ez, aki megjárta az élet minden mélységét és magasságát.

Mintegy 1200 Holló-képet tartanak számon. Egyformán otthon van az olajfestésben, grafikában, akvarellben. 1932-ben megbízást kap a debreceni krematórium egyik terme freskójának a megfestésére. Lakása falán található freskótöredékek, megfogamzott, de a sors mostohasága folytán soha meg nem született nagyszerű freskó-tervei. A háború előtt az egyik debreceni templomba készítenő freskókra pályázatot hirdettek. Holló László nagyvonalú tervvel pályázott. Elvetették és egy ismeretlen és ismeretlenségbe tűnt festő kis művészi értékű tervét fogadták el — Debrecen nem kis veszteségére. Pedig, amint a keserű és méltatlan visszautasításra emlékező művész mondja, nagyon olcsón elkészítette volna a freskókat.

Sok vita folyik hovátartozásáról. Egyesek szerint magános óriás, mások az ún. alföldi iskola mértéke szerint mérik. Talán azok a méltatói járnak legközelebb az igazsághoz, akik azt állítják, hogy a *Munkácsyval* kezdődő és az alföldi festők iskoláján át folytatódó nemes és klasszikus magyar festőiskola utolsó és egyben legmodernebb alakja. Igazságtalan vád volt az, hogy Holló László „polgári” festő. „Minden ízében népi realista” (Tóth Ervin 47), és bátran hozzátéhetjük, forradalmár. „Kosztá színeinek tüze, részletekkel nem foglalkozó esetkezelése, *Rudnay* meglegha háttérnek szenvedélyesen világító fehér foltjai, *Tornyai* felelősségtudattal telített drámaisága Holló vénába is átömölt” (Tóth Ervin, 47.). De éppen az összehasonlításnál derül ki eredetisége. Az alföldiek festészetébe belevissza Rembrandtot és Crecót, aztán a nyugati művészi forradalmat. Az alföldi iskola inkább csak ábrázolja a paraszti sorsot, legfeljebb eljut a részvétre. Hollónak ezzel szemben minden képe lázadás. Ami több Hollóban az alföldieknél, azt *Pogány Ö.* Gábor így nevezi „*képeinek hőfoka*”. Széles ecsethúzásai, „felcsattanó” színei, a már fokozhatatlan színellenetek és indulatok nyelvén beszélnek a művész üzenetéről.

Holló László művésze nem olcsó szórakozást nyújtó kedvtelés. Egyik bírálója *Adyhoz* és *Bartókhoz* hasonlítja. Valóban önkéntelenül is az az érzés támad a szemlélőben képei előtt, hogy ami *Ady* a XX. sz. magyar lírájában, és *Bartók* a zenében, ugyanaz Holló a festészetben. Ez a harmonikus és kiegyensúlyozott lelkű művész nem nyújt olcsó harmóniát, nem ringat hamis illúziókban. Paraszti a magyar paraszti valóságot tárják elének, nem idealizálja, hanem észméltetően, olykor lázítóan ábrázolja főleg a szegényparasztság rendkívüli értékeket rejtő, de lefolyott életét a múltban, előrelendülő bizakodását a jelenben. Vadul vágató lovai az élet szekerével rohannak a romlás felé, vagy szakadásig húzzák a feneketlen sárba ragadó szekeret. Történelmi képein kifejezésre jut a nemzeti sors tragédiája, de nem zárkózik el a történelmi változások elől. Derűs csendéletek sora, a termelő munkát végző katona alakja, a termelőszövetkezeti munkában rejlő nagy lehetőségek is megihletik lelkét, megtermékenyítik esetjét.

Az idős mester fáradhatatlanul dolgozik ma is. A dél-előttök és a délutánok szigorú munkarendben telnek el. Olga asszony, a művész fiatal felesége nemcsak az alkalmatlankodókat tartja távol, hanem férjének jobbkeze, képeinek regisztrálója és gondozója, első műértője és bírálója, és újabb alkotások ihletője. Estefelé, amikor az ecsetek elpihennek, megjelennek Holló László barátai, tisztelői a városzélin, csendes tócskerti villában, és elkezdődnek a meleg hangulatú, meghitt baráti beszélgetések. Nagy kisugárzó és vonzó ereje

van ennek a páratlanul egyszerű, póztalan, a „szív elrejttségében” is nagy művészi és emberi egyéniségének. „Lélek és emberiség nélkül nincs művészet” — vallja, de enélkül nem születet semmi igaz és nagy dolog. Holló László kora ifjúságában rátalált stílusára és témakörére, és emellett nélkülözés, közömbösség és megvetés ellenére is, mindvégig kitartott. Az idő és történelem őt igazolta. „Azt hiszem nem dolgoztam hiába, nem éltem feleslegesen, én a magam dolgát becsülettel elvégeztem” — állapította meg életművét végigtekintve az ősz mester, a tőle megszokott öntudatos szerénységgel.

Számomra mélységesen megdöbbentő, hogy Holló László érzékeny és nyitott művészi lelkét a „Kálvinista Róma”, a Debreceni Református Kollégium negyszáz esztendőös büszke múltjából semmi nem ihlette meg, csupán a *Csokonai* sorsa. Őt is a Nagyerdőn ábrázolja, döbbsent arccal, kitaszítottan, magára hagyottan. Ez tudatos állásfoglalás volt Holló László részéről. Neki sem akadt gazdag civisek és lelkészek közül egyetlen pártfogója, egyetlen barátja sem. Csupán néhány szegény segédlelkész szívében talált visszhangra a Holló László által hirdetett szociális igazság. A múltat bírálunk könnyű. Önvizsgálatot kell tartanunk, hogy az a szellem, amit *Ady* bírált, amire *Móricz Zsigmond* olyan keserűen emlékezett, aminek veszélyeire *Veres Péter* mindmáig figyelmeztet, és ami ellen Holló László hallgatása tiltakozik, valóban kihalt-e közülünk és belőlünk?

Holló László példája tanít, hogy lehetséges magánosan is legnagyobb intenzitással benne élni korunk műveltségében. A magános élet nem szükségszerűen elszigetelt és „begyepesedésre” ítelt élet. Lelki energiáink mozgósításától függ minden. Holló László emberi példája tanít, hogyan lehet küzdeni önmagunkban minden fáradtság, megfáradás, közöny ellen és izzani az igazság iránt az érzelmeknek azon a hőfokán, amely kész egész élettel szolgálni a másik ember javát, szabadságát, békéjét, szeretni az embert tettekkel az emberi kapcsolatok minden viszonylatában.

Dr. Kocsis Elemér

#### J E G Y Z E T

1. *Tóth Ervin: Holló László.* Kiadja Debrecen M. J. Városi Tanácsa, 1965. 79 l. A könyv felsorolja Holló László nagyobb kiállításait (53 l.), a művész életéről és alkotásairól szóló irodalmat (54—55. l.), jelentősebb műveit (56—64. l.), angol, francia, német és orosz nyelvű összefoglalást is tartalmaz. Tóth Ervin a szövegben és a könyv végén Hollónak hatvanál több képét közli,

köztük tíz színes képtáblát. A fedőlapot a művész önarcképe díszíti.

Holló László életrajzi adatait a Tóth E. könyvén kívül *Koczogh Ákos* művéből vettem (*Holló László, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1962. A Művészet Kiskönyvtára XXXVIII.*).

Ezúton szeretnék hálás köszönetet mondani *Vándor Ernő* barátomnak, tiszadadai lelképásztornak, aki a Holló Lászlóról szóló cikkek és tanulmányok gyűjteményét volt szíves hosszabb időre rendelkezésemre bocsátani.

#### JAZZ-MISE A KRISZTINA TÉREN

A liturgiai reform érdekes, kissé meglepő formáját figyelhettük meg november 13-án délelőtt 9 órakor a Krisztina téri templomban. Jazz-misé tartottak. Nem szabad azonban a mai értelemben vett könnyűzene bármilyen formájára gondolnunk. Nem volt külön zenekar, hanem az orgona mellett mindössze egy gitár adta meg a dallam sajátos, lüktető ritmusát. Az énekkart a Budakesziről jött gyülekezeti ifjúsági kórus alkotta. Ők csak alkalmanként, egy-egy római katolikus templomban lépnek fel. Zeneileg igen képzetnek tűntek. A mise szövegét néger spirituálék dallamára énekeltek, több közülük elég közismert (pl. Margaret *Tynes* előadásából egy kreol dal). Maga a templom belseje is érdekes; az oltárt a reformnak megfelelően a templom közepére helyezték, igen egyszerű, felette négy zsinóron egy kereszt függ, rajta a kiábrázolt Krisztus, fejét fény glória övezi. A mise ideje alatt többször változtatták a templom belsejének megvilágítását, a lezajló cselekménytől függően. A rendkívüli alkalom rányomta bélyegét a szentbeszédre is. A pap bevezetesként arról beszélt, hogy Isten egyáltalán nem öreg, sőt fiatal, s szereti a fiatalokat. Beszélt arról is, hogy mi a halálos bűn, s kifejtette, hogy részt lehet venni az áldozásban akkor is, ha előtte legfeljebb két órával fogyasztanak szeszes italt. Több hasonló gondolatot hallhattunk, szuggesztív erővel előadva.

Véleményem szerint kettős célt akartak elérni: egyrészt, hogy a fiatalok minél nagyobb számmal jelenjenek meg, s azonkívül a mise kötött részeit és a gyülekezet passzivitását formai, kissé talán túlzottan is az érzelmre ható eszközökkel akarták feloldani.

A misén résztvevők között elég nagy számmal voltak jelen fiatalok, akiknek szemmel láthatóan tetszett, az idősebbek közül — legalábbis úgy tűnt — többen idegenkedéssel fogadták ezt a próbálkozást.

Hatvani István

## KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

PRESERVED SMITH: THE SOCIAL BACKGROUND OF THE REFORMATION, COLLIER BOOKS EDITION. NEW YORK, 1962. 320 l.

„A reformáció szociális háttere” című könyv új kiadásával megint magára vonja a figyelmet. Mint szintézis azt az alapvető gondolatot tárgyalja, hogy a reformáció nem *Luther* agyából pattan ki, hanem a századok küzködése érleli meg. A reformáció nem vallás, hanem korszak. Az ember fejlődő élete teremti meg ezt a korszakot, mivel az ember szellemi és anyagi szegénység helyett szellemi gazdagságot és anyagi jólétet kíván. Az ember azt szeretné elérni, hogy a monarchiákon felülkerekedjék a demokrácia, a középkori kegyetlenkedés, a tömeges üldözés helyét elfoglalja a türelem, általánossá váljék a nevelés. A reformációt tehát igazában véve nem úgy lehet megérteni, hogy az csupán egy 16-ik századbeli mozgalom, hanem szerves része az ember egyetemes szellemi és gazdasági forradalmának.

1. A könyv első fejezete a szociális állapotokat tárgyalja. A szociális fejlődés mindig kulturális forradalommal jár együtt. Az a történetiszemlélet, hogy a középkor egységesebb, mint a reformáció kora, csupán látszólagos. Igaz, hogy a középkorban egy irodalom van, egy nyelv — a műveltebb osztályok számára a latin — és egy eszménykép: az egyház. A reformációval beköszöntött modern kor mégis egységesebb. A latin helyét elfoglalják az általánosan elterjedő világnyelvek. Az egyház szellemiségének helyére pedig a tudomány lép, mely összehasonlíthatatlanul több ember felé árasztja a szellemi gazdagságot, mint a középkor. A felfedezések és találmányok kezdik több ember kényelmét szolgálni.

A népesség kezd nőni. Vele együtt nő a világ gazdagsága. Igaz, hogy ez egyelőre inkább a fehér ember gazdagságát jelenti, de a reformáció megteremti az intellektuális hátteret ahhoz, hogy a népesség növekedése az egész emberiség kiteljesedése irányába vezessen. Ebben a legfontosabb tényező az, hogy a munka kezd

hatalom lenni. Az állatállomány, az állati termékek növekedése folyamatosan az iparcikkek növekedéséhez vezet. S ha a pénz értéke ingadozik is, mégis a bérek növekedésével a forgalmi tárgyak olcsóbbodása jár együtt. A vallásháborúk rontják ugyan az előrehaladást, az arany- és ezüstkészletek mégis nőnek, sőt kumulálódnak.

A társadalom újkori berendezkedésének használ az, hogy a trón és az egyház szövetsége megdől. A társadalomnak bizonyos szilárdságot ehelyett az kezd adni, hogy kialakulnak az államtanácsok, mint modern képződmények és mellettük az iparosság és a városi társadalom, mint erős központi tényezők. A királyságok lassú összetörése a parlament hatalmának növekedését hozza magával. A kiváltságokból következő kegyetlenkedések és a korrupció szükséglete pedig a törvényesség fejlődéséhez és a törvény előtti egyenlőség elvéhez vezet. Bár a háborúkat többek között *Erasmus* erős pacifizmusa sem tudja elmulasztani, a pusztítások, sőt országok pusztulása, a katonai taktika és a tengeri hatalom fejlődése mégis olyan képletet teremtenek, melynél pl. *Dürer*, *Leonardo da Vinci* és *Michelangelo* maradandóbbnak bizonyul.

Az ember magánélete is fejlődésnek indul. Az egyszerű ember élete a középkorban reménytelenül kiszolgáltatott volt. A reformáció megindítja azt a fejlődést, melyben az emberréválás útja nem a rang, hanem az intelligencia. A világi foglalkozások tekintélye lassan nőni kezd és ez megfelelően háttérbe szorítja az egyoldalúan nagy befolyású jelentő egyházi állások tekintélyét.

A világi foglalkozásokkal az újkorban együtt jár, hogy több embernek van pénze, ami a civilizáció általános és gyakorlati kibontakozásának útját nyitja meg. S bár magának a reformációnak, főleg a puritánizmusnak sok ún. világi örömet meggyalító intézkedése van, mégis egészében véve fejlődésnek indul maga az egészséges humánus.

Az építkezések, az emberiség étkezése és más szokásai jelentős változásokon esnek át és mindebben segít a közlés módjainak, az információk kialakulásának széleskörűsége. Az utazások is általánosabbá lesznek, nemcsak zarándoklatok formájában, hanem üzleti érdekből is. A diákok külföldi egyetemi tanulmányai pedig eléggé fel nem becsülhető fejlődést jelentenek a különböző országok számára. A színház és sport-kultusz fejlődése is megindul, nem felesleges megemlíteni a szórakozás és az udvariasság általánossá válásáért való fáradozásokat. S mivel az erkölstelenség, a vadság és bizonyos brigantizmus a reformáció korában is eléggé jellegzetes és a középkori aszkézis reakciójaként jelentkező test-kultusz is furcsa méreteket ölt, a reformáció éppen ezért harcol minden „szociális rossz” ellen. A monográf házasság és az anyai méltóság a kialakuló társadalomban olyan helyet kezd elfoglalni, hogy lassan az addig uralkodó férfiúi magasabbrendűség egyoldalúságai helyett a nő, a család és a gyermek közös megbecsülése kezd érvényesülni.

A középkor örökségeként a reformáció korában is jelentkeznek a nagyméretű ragályos betegségek. A tömegbetegségeken az orvostudomány és gyógyszerfelfedezések, valamint a kórházak létszámának növekedése próbálnak valamelyest segíteni.

2. A könyv második fejezete a kapitalista forradalomról szól. A reformáció és a vele párhuzamos gazdasági forradalom összekapcsolt tényezők. Az a szociális igény, hogy az emberiségnek nemcsak szellemileg, de gazdaságilag is többre van szüksége, hozza létre azt a gazdasági forradalmat, melynek kapitalizmus a neve.

A kapitalizmusban a technikai fejlődés, az egyéni vállalkozással együtt, a gazdagságot jótéteménynek fogja fel, mely a szép, a luxus, az ismeret és még sok minden egyéb magaslataira juttatja el az embert. A kapitalizmus így tehát nem annyira elv, mint inkább hasznossági gyakorlat. A hasznosság szüli a termékeket. A termékek a kereskedelmet. Mindez a pénz hatalmát.

A középkornak ún. természetes gazdasági rendje van, mert a közvetlen termelésre, a földművelésre épít. Ezt most felváltja a pénzgazdaság irányzata, melyben főleg a nemesfémek válnak a csereforgalom eszközeivé. A középkorban egyedül a föld a gazdagság fő for-

mája. Most a föld helyére a bank kezd lépni. A bank pedig a kormányok és a kapitalizmus között intim kapcsolatot teremt. A fizetési képesség és a kormányok egyensúlya biztosítja legjobban a maximális hasznot. Akiknek ez a kezébe kerül, teremtik meg a kapitalista családokat, nemzedékeket. Példa lehet rá a *Fuggerek*.

A bankok hatékonysága terjeszti el a kapitalista rendszert a különböző területeken különböző formákban. Mivel a munka, a munkás, a foglalkoztatottság, a maximális eredményre való törekvés nemzetközi tényezőkké válnak, ezek felbontják a középkor házias nyereségét és megteremtődik a pénzpiac. A modern kereskedelmi módszerek bevonulnak a diplomáciába és milió ügyeskedéssel kialakul a nemzetközi fináncstőke. Lassan-lassan az egész világ ennek a nemzetközi fináncstőkének hódol, szinte függetlenül az egyes államformáktól. Mivel a tőke és az üzlet nem ismer határokat, az élet szinte személytelenné válik. Monopóliumok, korporációk, vállalatok és vállalkozók diktálják az államközi egyezményeket is. A burzsoáziában kialakul az „új nemesség”, vele szemben létrejön a proletariátus, s egyben a gazdagság mellett a szegénység lesz a második világprobléma. Így megteremtődik az osztályháborúk korszaka. A reformációban felekezetekre differenciálódott emberiségből osztályokra differenciálódó emberiség lesz egészen széles, a föld minden tájára kiterjedő értelemben. Az ipar és nagyvárosok kialakulása megváltoztatja a társadalom képét és a gazdasági kihívás számtalan formája érvényesül. Az egyes helyeken megsokszorozódó vagyon az általánosságban megsokszorozódó embertömegek fölé nő s a pénz modern királlyá koronázza önmagát.

A reformáció sok helyen elősegíti a középkori egyházi vagyon szekularizációját. Ezzel magát a kialakuló gazdasági rendet segíti elő. Iskoláztatásával pedig arra törekszik, hogy megteremtse az intellektuális osztályt, ami új foglalkozási ágként szintén segíti az új gazdasági rend kialakulását.

Nem véletlen, hogy a reformációval együtt jár a gazdasági háborúk sora, amelyen pl. a németországi paraszt-forradalom. A gazdasági fejlődés a földművelést is kereskedelmiesíti. Ennek következtében a paraszt-ság, éppúgy, mint az iparban dolgozók, a kapitalizmusban szegény réteggé válhat és nagyrészt azzá is válik. A pauperizmus annyira megy, hogy a koldulás variációi a korszak kísérő jelenségei. Ezek a reformáció vallásos és emberbarát törekvéseivel próbál segíteni, magát az embert azonban nem igen tudja megmenteni attól, hogy a mindenható kereskedelmi szellem, az üzlet áldozatává ne váljék.

3. A könyv harmadik fejezete a reformációban kifejezésre jutó főbb gondolatokat foglalja össze. Fontos az, hogy milyen a szociális állapot. Fontos, hogy ez a szociális állapot hogyan segíti elő az új gazdasági rend kialakulását. Még fontosabb azonban az, hogy a reformációban és a reformáció mögött igen figyelemreméltó gondolat-rendszer ölt testet. A XVI.-ik századnak van génusza.

Ezt a génuszt mindenk előtt a biblia jelenti. A biblia-fordítások és kiadások, akár humanista, akár reformatori, akár római katolikus eredetűek, kommentárjaikkal, kritikáikkal, dogmatikai érdekességeikkel együtt, gyümölcsözően hatnak. Elindítanak egy klasszikus értelemben vett tudományosságot.

A biblia a reformációban és még utána sokáig a szellemi tekintély új forrása. Tömegek lesznek boldogabbak azzal, hogy olvassák, aminek következtében az erkölcsiség is emelkedik. A biblia a tudományos, szociális és erkölcsi előrehaladás ösvényeit tárja fel. Természetesen együtt jár ezzel a szektás különlegességek érvényesülése. Egészében véve a reformációban érvényesülő bibliára úgy tekinthetünk, mint a modern tudományos szabadság elindítójára.

A reformáció kora kedvezett a történelmi criticizmusnak, mely a régi görög-latin klasszikus világot is újra közel hozza az emberiséghez. Görög, latin, héber nyelveknek készülnek. Erasmus és iskolája a reformátorok nagy részével együtt megteremtik a modern idők tudományosságát. Bizonyos értelemben vett népszerű filozófiák is keletkeznek. Ezek megteremtik az elmélet és a gyakorlat között azt a kapcsolatot, mely mindazt, ami klasszikusan szép és jó, a mindennapi élet terüle-



tén törekszik érvényesíteni. Mindez a haladást szolgálja. Humanizmus, reneszánsz, reformáció az egész emberiség megújítására annyira összeötvöződnek, hogy valóban új történelem keletkezik.

Magától értetődik, hogy mindennek nemzedékekre kiható politikai következményei vannak. A szociális és gazdasági tulajdonságok és törvényszerűségek tudományos kutatása felbontja a középkori univerzális impérium és univerzális egyház álmát s a modern államrendszerek megteremtésével együtt megszűli az állam és egyház egymáshoz való kapcsolatának újkeletű problémáját. A monarchikus és köztársasági irányzatok harca megkezdődik, hogy majd az győzzön, amelyik morálisan erősebb. Csak az a gondolat jó, aminek a gyakorlása jó, azaz amelyik a gyakorlatban beválik.

A politikai küzdelmek a vallott elvet az élet gyakorlati átforgalmazására használják fel és sok variációban ugyan, de lényeg szerint mégis egységesen: a közjó lesz a politikailag irányító eszme. A reformációban, vagy azzal együtt kifejtett államtanok, ha mégannyira ellenkeznek is egymással, valamennyien kétségtelenül a jobban és boldogabban való élés célját szolgálják.

A matematika, állattan, anatómia, fizika, földrajz, csillagászat és más tudományok azért virágoznak fel, mert a szabadság levegője fúj. Minden enciklopédizmus arra jó, hogy klasszifikálja azt, ami az előző élethez képest magasabbrendű. A tudásnak azért van mágneses ereje, mert az előrehaladás igénye az egész földre kiterjedő hatalom. Mindenütt létrejön a nagy Copernicus-i fordulat.

Köztudott, hogy a középkori filozófiát megköti az arisztotelizmus. A reformációban érvényesülő szabad szellem pedig megteremti az individualizmust, transcendentálisizmust és a szubjektívizmust. Az isteni és az emberi akár ellenkeznek egymással, akár kiegészítik egymást, a különböző felfogásokban Sokratest ébresztgetik föl. Az egészen újszerű azonban az, hogy még ha esetlegesen áthatja is a filozófiát a vallásos entuziazmus, a dogma tirannizmusától szabadul a világ és erős hangot kap mindaz, ami természetes, vagy természet-szerű.

4. A negyedik fejezet a korszak alkatát tárgyalja.

A vallások a türelmetlenség ellen mindig tiltakoznak, mégis egymás üldözésének területeivé válnak. A vallás, mialatt a szabadságot adja, erőszakosságaival sok szenvedést is okoz. Az inkvizíció megteremti a reformáció és a következő századok hű képet mutatnak erről. Igaz, hogy mindebben talán a katolikus egyház vezet, de ahol a protestánsok hatalomhoz jutottak — szabad eszméik hirdetése ellenére — szintén elkövettek erőszakosságokat. A herezis üldözése hozzátartozik a korokhoz. Mivel egyének vagy csoportok csak szubjektíve állapíthatják meg azt, hogy mi a herezis, a bigottság minden oldalon emberi szenvedéseket okoz. Bármennyire úgy véli is valaki, hogy ismeri az igazságot, nincs felhatalmazva arra, hogy másokat más vélemény kifejtéséért üldözéssel vagy halállal sújtsa.

Annak ellenére azonban, hogy a reformátorok is válthatók türelmetlenséggel, maga a reformáció mégis megteremti a lelkiismereti szabadságot. És ez a tömegeknek elhozta a kevesek alól való felszabadulást. A reneszánsz hatalmas kultúráját bár elhomályosítja sok ponton a fanatikusok köde, a reformáció mégis segít abban, hogy az egész emberi kultúra a szabadság irányában fejlődjen. A babonák és a visszaélések uralma mégiscsak tisztul a történelem útjából.

E tisztuláshoz főeszköz a nevelés. Az egyetemek, az iskolák, a tanerők a reformáció korában arra töreksznek, hogy a kultúrát a tömegekhez juttassák. A civilizált ország képe ott lebeg a korszak előtt. Ennek módszertanilag az elérhetősége abban van, hogy a tömegek nevelődjenek, iskolázt az nyerhessenek. A reformáció kora megteremti azt, hogy sokat írjanak a nevelésről. A régebbi korokhoz képest a nyelvtanulás, a studiumfolytatás, az egyetemvégzés, módszerek leírása, tanintézetek létrehozása tömeges lesz.

A reformáció korszakának levegőjéhez az is hozzátartozik, hogy a világ legnagyobb művészei Luther kortársai voltak. *Leonardó, Rafaelle, Tizianra, Dürerre, Holbeinre* hivatkozhatunk. Ebben a páratlanul nagyarányú művészetben — vallásos témáik ellenére is — a művészet szekularizációjának útja nyílik meg.

Az építészetben elindul a grandiozitás. A könyv általánossá válik. Mindebben együttvéve a korszak levegőjét az adja, amit ez a kor heroikusan tesz, elér és álmodik, hogy szépségével megvilágítsa az életet.

5. Az ötödik fejezet a reformáció értelmezéseiről szól. Nemzeti, hitvallásos, tudományos, irodalmi szempontok irányítják az értelmezést. Vallásos és politikai, racionális, liberális és gazdasági, pozitív és negatív értékelései vannak a reformációnak. Tény az, hogy a modern gondolkodást a történelemben a reformáció vezeti be, a szabadságért, felvilágosodásért és a politikai demokrácia megvalósulásáért sokat tesz. A reformáció szélesíti és mélyíti a tudást. A reneszánsztól éppúgy elválaszthatatlan, mint a 16.-ik század szociális forradalmaitól.

A reformáció tehát politikai és gazdasági változás is. Mint kifejezés is jelentheti ezt a változást.

A reformáció azt próbálja meg, hogy Istennek és embernek egyszerre szolgáljon. Igaz, hogy a ma kérdéseire nem tud sok ponton feleletet adni, de történetileg egyedül álló értéke abban van, hogy saját kora kérdéseire megpróbált feleletet adni.

A könyvhöz csaknek 50 oldal bibliográfia csatlakozik.

Dr. Konec Sándor

ZAMAROVSKY VOIJTECH: KEZDET BÉN  
VOLT SUMĚR... Mladé Letá, Bratislava, 1966.  
Fordította Csorba Lajos.

A könyv, ahogyan szerzője bevezetésében meghatározza, a *sciencefact* irodalmi műfajba tartozik. Tehát művében tudományról és tényekről beszél. Olyan fajta irodalom ez, amely nem elégszik meg a tudományos ismeretek népszerűsítésével, hanem „az olvasót közvetlenül is belevonja a kutatás és a felfedezés folyamatába.” — A könyv teljes körképet igyekszik adni arról a tényanyagról, amely ma az évszázados kutatás gyümölcseként kultúrtörténetünk legbecesebb kincsének számít. Arról a sejtelmesen távoli világról, népről és kultúráról van szó, amelyben a tudósok civilizációink kezdetét vélik felismerni. Érdekesítően izgalmas könyv. Modern és tudományosan megalapozott. A szerző végigjárta az ásatások színhelyeit, a hatalmas műzeumi gyűjteményeket, bekapogtatott a leghíresebb szaktudósok dolgozószobáiba, áttanulmányozta a régi szerzők munkáit, s végül megírta ragyogó munkáját. A könyv mondatai mögött ott érezzük azt a lelkesedést, csodálatot, amelyet mi is érzünk, amikor a történelem ez első kultúrnépének magasfokú művészetéről, tudásáról, civilizációjáról kapunk pontos tudósítást. S azokról az értékekről, amelyek nélkül mai, modern civilizációnk sem létezne. Hiszen, hogy csak egy pár dolgot említsek: a sumérok találták fel a legrégebbi frást. Ők építették az első városokat, ők találták fel a kereket, s ők írták világirodalmunkban az első ismert költeményeket.

*Zamarovský* könyvét három fő részre osztja. Az első részben tárgyalja a sumérok felfedezésének történetét. A sumérok azon a területen éltek, melyet Mezopotámiának szoktunk nevezni. A Tigris és az Eufrátesz között elterülő ország mai neve Irak. Egészen a késő újkorig az európaiak számára a legitímitásosabb ország. A Biblia szerint itt teremtette Isten az első emberpárt, itt történt a bábéli csoda, ezen a területen, ahol valamikor a Paradicsom is elterült, élt a „hatalmas vadász az Úr előtt”: Nimród. Itt éltek az asszírok, babilóniak, s itt szenvedtek szomorú rabságban a zsidók is. Népek jöttek, népek mentek, de a sumér zikuratok ott maradtak a sivatag szívében, őrizve sok ezer év múltjának titkait. Évezredünkben az első ember aki Európából sikeresen eljutott a földre, egy toledói spanyol rabbi, *Benjamin* volt. 1160-ban indult útra, s öt év múlva jutott el Bagdadba. Könyvet írt útjáról, amely csak 1543-ban jelent meg. Megtalálta Ninive és Babilon romjait. Az első felfedező a merész vállalkozók hosszú sora követi. Ki kíváncsiságból, tudományos vállalkozó kedvből, mint Rauwolff orvos és botanikus, ki meg szerelmesét követve jut el a történelmi romokhoz. *Pietro della Valle*-ről van szó (1586—1652). Gazdag római nemes volt, aki szentföldi zarándokútja során szerelmes lett egy káld bagdadi keresztyén kereskedő lá-

nyába. Végigkíséri választottját a szíriai sivatagon és a leányt Bagdadban feleségül veszi. Ez a nő a sumérológia első ismert női kutatója, hiszen férje oldalán, mint annak hű munkatársa az ókor számos emlékét ismerteti meg az akkori műveltség világával. Sorolhatnám az érdekesnél érdekesebb kutatókat. Mezopotámia kultúremlékeinek felkutatásaiban az első módszeres és tudományos elme a XVIII. sz.-ban élt hannoveri Carsten Niebuhr volt. Földrajztudós, akit V. Frigyes dán király kért fel egy a Közel-Kelet országait átkutató expedíció vezetésére. Az expedícióból egyedül tért vissza, társai elpusztultak a kalandos úton, de ő teljesítette a reá bízott munkát: pontosan meghatározta Ninive és Babilon romjainak helyét, és ami sumér szempontból a legényegesebb: Perzopoliszból ékírásos pontos szövegmasolatokat hozott hazájába. „Utazás Arábiában és a környező országokban” című könyve a fiatal Napóleonnak kezébe is eljutott, akit egyebek között ez a könyv is készített az egyiptomi hadjárata. A híres Friedrich Delitzsch professzor arra a kérdésre, hogy vajon mi vezette az európai embert Mezopotámia földjére, titkait kutatni, csupán ennyit válaszolt: „Erre egyetlen felelet van — a Biblia!”

De kövessük a többi felfedezőt. Nincs hely eléggé méltatni a szerző izgalmas tolmácsolását, e valóban regényes életutakról. *Botta, Layard, Koldewey* csodálatos leletei, Asszíria műremekei ámulattal töltik el a mai olvasót. Kiásták Ninive romjait, Nabukadnecár palotáját, Szemiramisz függőkertjeit, a bábeli tornyok alapjait, a Marduk-zarandoklat útját, tömérdek művészeti és írásos emléket. Betekintést nyerünk az ékírás olvasása megfejtesének történetébe: *Grotefend* és *Rawlinson* életútjába. S ki volt az az ember aki először beszélt az archeológiai leletek kapcsán, az ékírásokból megismert idegen, a babiloniak és asszírok előtt élt hatalmas népről? Jules Oppert a hamburgi születésű francia tudós említi először „suméroknek” 1855-ben a mezopotámiai kutatások új népét. A következőket írja: „A régi babilóni uralkodók „Sumér és Akkád” királyainak nevezték magukat. Akkád (Agade-ki) annak a vidéknek a földrajzi neve, amelyet sémiták laktak... Sumér Babilónia nem sémita lakosságú vidékének elnevezése. Ezért Babilónia nem sémita lakosságát suméroknek, nyelvüket pedig sumér nyelvnek nevezhetjük.” — Íme a nagy felfedezés! Egy egész nép lett ismertté, lépett elő a történelem sülyesztőjéből. S nem kell soká várni, hogy az igazi tárgyi bizonyítékok is napvilágra kerüljenek: *Ernest de Sarzec* (1837—1901) baszrai francia konzul kiásta az első sumér archeológiai leleteket. Tellóban. Szobrok, vázák, domborművek, ékírásos táblák; egy egészen más nép, az asszírok, babilóniak, akkádok előtt élt nagy nép műremekei. Megindul a felbojdujt tudományos világ zarandoklása Sumér földjére. Angolok, amerikaiak, németek, szerveznek jól felszerelt expedíciókat az emlékek feltárására. Feltárják Nippur városát és zikkuratját. Lagast, Úr városát, ahonnan Ábrahám is származott...

Ezzel eljutottunk a könyv második részéhez, melyben *Zamorovskij* az ősi Sumér világot ismerteti, elvezet bennünket az évezredes városok romjaihoz, a szemtanú hitettségével mutatja be a jelenleg is folyó kutatást. Úr, El Obbejd, Eridu, El Oheimir, azaz Kis városa. Uruk, és a többi helyek csodálatos leleteiről beszélteti korunk leghíresebb sumérológus professzorait. Megismerjük a sumérok vallását, építészetét, írásuk megfejtesének történetét.

A harmadik részben a sumér kultúráról van szó. Nem lehet csodálkozás nélkül olvasni és szemlélni azokat a műremekeket, amelyek egy mai modern kiállításon is sikert aratnának. Egy fejezet címe: „Szavak, szavak, szavak”. A sumér irodalom remekeiről van benne szó. Himnuszok, imák, hősköltemények és sirások. Évszázadokkal régebbiek, mint az egyiptomi „Tanítások”, kétezer évvel régebbiek, mint a bibliai Példabeszédek könyve. Költői alkotások, melyek ma is hatnak, gyönyörködtetnek. De hadd idézzem a szerzőt, aki így ír erről: „Gondolkodásra készítenek és olykor megdöbbentenek: amikor olyan kérdéseket és általánosításokat találunk bennük, amelyeket ma sem fogalmazhatnánk meg másképpen. Hogyan lehetséges, hogy a négy- és ötezer évvel ezelőtt elhangzott szavaknak számunkra értelmük van? Hiszen egészen más műveltségi színvo-

nalon állunk, összehasonlíthatatlanul nagyobb történelmi tapasztalattal rendelkezünk, egészen más társadalmi viszonyok között élünk! Itt nem elég egyszerűen annyit mondani, hogy a nagy művészet örökké él!”

Gazdag példabeszédek, csak ízelítőül egy párat: „A szegénynek jobb holtan, mint élve; ha van kenyere, nincs sója, ha van sója nincs kenyere, ha van húsa, nincs juha, ha van juha, nincs húsa.” — „Elmégy és meghódítod az ellenséges országot — majd jön az ellenség, és meghódítja a te országodat!” Lírai költeményei, amelyek a szerelemről dalolnak, megkapóak. Eposzaikban ott találjuk az özőnvíz, a teremtés, a „sumér Jób” történetét. S a sumér hétköznapiak: a pereskedések gazdag feljegyzései. De végére is jutottunk a könyvnek. Nemes szórakozás, tudományos igénnyel megírt magas színvonalú munka. S talán még egy érdekesség: van magyar vonatkozása is. A nagy *Dr. Varga Zsigmond* 1942-ben kiadott „Ötezer év távolából” c. munkájában részletesen leírja a sumér nyelvvtant történetét, részletes sumér nyelvvtant közöl és beszél a sumér—ural—altáji ősrökonságról, saját kutatásaival gazdagítva a sumérológia gazdag irodalmát. — Most hosszú szünet után a nagyközönség veheti kezébe Zamorovskij könyvét, amelynek művészi kiállítása is könnvkiadásunk magas színvonalát dicséri.

Láng Péter

FÉJA GÉZA: SZABADCSAPAT Szépirodalmi Könyvkiadó, 1965

Napjaink szaporodó önéletrajzi írásai sorában jelentős helyet foglal el Féja Géza vállalkozása. Életregényének első kötete „Bölcsődal” címen jelent meg, ennek folytatása a „Szabadcsapat”. Nem annyira a szerző belső életét, a lélek önértékelését tárja fel, hanem inkább az első világháború utáni másfél évtized társadalmi és közéleti krónikáját adja. Elsőrendű fontossága éppen ebben van. Közelmúltunk történetét máig sem ismerjük a szükséges mértékben és pontossággal, sem az irodalomból, sem a történetírástól. Ennek az égető hiánynak a pótlására mind gyakrabban vállalkoznak írók; saját életük tükrében jelentik meg a kort. *Illyés, Kodolányi, Veres Péter, Szabó Pál* és mások után Féja egyéni útján keresztül mutatja meg a „Horthy-korszak” Magyarországot.

Az önéletrész most megjelent szakaszát két évszám fogja össze: 1920 és 1937, közte társadalmunk tragikus útja feszül; ez az emlékezés anyaga. Az egyéni sors közege, háttere: az Eötvös Kollégium, polgári iskolai tanárság Esztergomban, a „főpapi városban”, *Szabó Dezső*-tanítványság, majd munka- és fegyvertársi kör *Bajcsy-Zsilinszky* Endrével, a népi írók szervezkedése. Életének ezek a stációi is jelzik Féja különös egyéni útját. Nem csatlakozik a baloldali forradalmi értelmiséghez (igaz, ekkoriban legtöbben emigrációba kényszerültek), de nem él azzal a lehetőséggel sem, hogy a szaktudományba merülve elszakadjon a valóság problémáitól, vagy a divatos szellemtörténet művelőinek csoportjához csatlakozzék. Lázadása, plebejus dühe először Szabó Dezsőhöz vezette el, majd a mesterből kiábrándulva Zsilinszky mellett próbált kialakítani egy kis társaságot (innen a könyv címe), amely a paraszt-ságért, földreformért harcol. A népi írók, a falukutatók haladó mozgalma hatalmas teljesítmény volt, *Révai József* szerint „az utolsó két évtized legjelentősebb szellemi áramlata Magyarországon”. Szépirodalmi alkotásokban, szociográfiai művekben megmutatták a nép pusztulását, és kimondták az ítéletet, hogy a nemzet megújulása nélkül nincs jövőnd. Munkásságuknak része volt a háború alatti népröpolitika, az antisziszta összefogás, a német megszállás elleni földalatti mozgalom kialakulásában.

Féja történelmünknek ezt a válságos, tragikus, heroikus szakaszt ábrázolja hitelen. Bemutatja a húszas évek antiszemitizmussal mérgezett légkörét (pl. *Incze Gábor*t meg akarják verni az egyetemem, mert héber Biblia volt a kezében), a kurzuslovagok grasszállását a közéletben. Történetek, sztorik, arcképek garmadájával jellemzi a klérus vezetőit, a nacionalizmus hangadóit, a társadalmi és politikai élet vezéreit. Ezek a leleplező adalékok nem kurlózümrdekességek, s nem az öncélú gúny, hanem az igazság felmutatásának az eszkö-

zei. A szereplők fajsúlya mindig minősíti a kort. A magyar társadalom betegségének szimptomája nyilvánult meg a politikai, a kulturális élet, a klérus vezetőinek kiválogatásában is. A könyvben felsorakozó alakok illusztrálják azokat a szégyenletes, malomalji viszonyokat, amelyek hazánkban uralkodtak, és azokat az eszméket, amelyek irányították az ország életét, a keresztény kurzust, a bethleni konszolidációt, gömbösi demagógiát, az egész irredenta, kultúrfölényes, neobarokk, feudálisból fasisztává vedlő úri Magyarországot, a hárommillió koldusával. A korrupció, nepotizmus, szűklátókörű osztályönzés rajzai mellett Fėja hű képet ad a küzdőtársakról, a korán elhunyt és méltatlanul elfeledett, tehetséges *Bányai Kornél* költőről, *Szabó Dezső*-ről is, akit valószínűleg ő ismert legközelebből és a legjobban, *Bajcsy-Zsilinszky Endréről*. Fėja leplezi a korát képviselő, reprezentáló hamis nagyságokat, de mint igazságra törekvő emberhez illik, leszámol a saját tévedéseivel, illúzióival, botlásaival is.

A „Szabadsapat”-nak a nemzeti önvizsgálat és a nép ügye iránti elkötelezettség pátosza adja meg a rangját. Leleplező kordokumentum ez a könyv. Tanulmány a fiatalabb nemzedéknek, hogy milyen mélyről vezetett utunk. Vallomás a nép iránti hűségről, s az igazi hazaszeretetről, amely a nép javára végzett munkában mutatkozik meg.

Tamás Bertalan

SIMONE DE BEAUVOIR: A KÖRÜLMÉNYEK HATALMA — Magvető Kiadó, Budapest, 1966. 592 l. Fordította: Szöllösy Klára. Az előszót Nagy Péter írta. 40 Ft.

A nagy francia író nőéletrajzának III. kötete az 1944—1963 közötti időszakot foglalja magában. „A körülmények hatalma” arra készítette az eredetileg apolitikus írónőt, hogy a béke, a haladás és a szocializmus élvonalbeli harcosa legyen. Irányelve írás közben, hogy a kérkedés és a mazochizmus veszélyét egyaránt kikérvülve, őszintén tárja fel saját belső világát éppúgy, mint a külvilág eseményeivel kapcsolatos véleményeit. A könyv gazdagságát hadd érzékeltessem négy figyelemre méltó kép felrajzolásával!

1. A földi élet a Sirius nézőpontjából. Maga Beauvoir céloz egy helyt *Voltaire* filozófiai meséjére, amelynek Sirius-lakó hőse a parányi földet csak jelentéktelen hangyabolynak tekinti. Az író úgy véli, hogy mindig is ide-oda hanyódtott a „Sirius nézőpontja”, meg az élet, az egyén, a föld nézőpontja között. A valóságban a két nézőpont egybeesik, mert a Siriusból és „helyből” nézve is az élet „gyorsan tovatűnik, mintha repülnék”; „mint az álom; mint a fű” (Zsolt. 90). Beauvoirnak az életről, öregségről, elmúlásról szóló sorai illusztrációk a Zsol-tárok és a Prédikátor Könyvéhez: az emberi szív árvasága, viaszra szorultsága és az örök élet utáni sóvárgása zokog bennük. A halál szele először élettársa, *Sartre* betegsége kapcsán éri: „Sohasem néztem még farkasszemem e ténnyel: ő is, mint mindenki, magában hordja halálát... Húsz év múlva vagy holnap — mindenképpen elkerülhetetlen: *Sartre* meg fog halni. Fekete villámcsapás!... Valami visszavonhatatlan történt: a halál megfogott; már nem metafizikai botrány, hanem érrendszerünk tulajdonsága, már nem az éjszaka gyűrűje körülöttünk, hanem bizalmas közelség, amely behatol életembe, megváltoztatja az ízeket, a szagokat, a fényeket, az emlékeket és a terveket — egyszóval mindent” (721. l.). Nagyon megrázta a régi barát, *Camus*, Nobel-díjas író, halálos kimenetelű autóbalesete. Az 50 éves író „a baleset tragikus, váratlan bekövetkezténél fogva a világ közepe lett, s én már csak az ő kihavadvát szemével láttam a világot; átkerültem arra az oldalra, ahol nincs semmi, és fejbe verve, döbbenet érzéletem, hogy a dolgok továbbra is vannak, holott én nem vagyok többé” (417. l.). De a halál tényénél nem kevésbé gyötrelmes számára a megöregedés. „A legfontosabb, a legjövőtehetetlenebb, ami velem 1944 óta történt, az hogy — megöregedtem... Gyakran elképedve állok meg az előtt a hihetetlen valami, az arcom előtt. Megértem *Castiglione* grófnét, aki minden tükrét összetörte... Utálom a tükörképem: petyhúdt szemhéjamat, szemeim alatt a tászkákat, túlságosan telt arcomat és a szájam körül ezt a ráncok okozta szomorúságot... én a régi

arcomat látom magam előtt, amelyet himlő támadott meg, s amelynek ragyái sose fognak begyógyulni”. (557 kk. l.). Az öregség küszöbén álló nő megrendítően írja le amerikai író-szerelmétől való búcsúzását: „Soha nem látom többé ezt a várost, Soha többé... A repülőgépen belladenállal töntem magam, de így sem jött álom a szememre, torkomat fojtogatta a sikoltás, amely benne szorult, örökre” (205. l.). Szomorkásan jegyzi meg: „Az, amit most élek, már nem az én történetem... Tehetetlenül asszisztálok idegen erők játékánál: a történelem, az idő, a halál írja a regényt... Szánalom- és lázadástartalékaim kimerültek” (503. l.). A húszéves szemekben már halottnak látja magát és eltemetve. Felidézi a régi fiatal leányt, aki ígérekkel szédítette a szívét, s most az ígérek teljesülte dacára is becsapott-nak érzi magát. *Szabó Lőrinc* A hitetlen büntetése c. versét juttatja eszünkbe:

De szeretném, ha volna Isten...  
mert rettenetes, hogy az ember  
útja oly silány s oly rövid  
a földi portól a veszendő  
húson át vissza a porig.

Az első kép alá az ádventi Igét írhatjuk: „De nem lesz mindig sötét ott, ahol most szorongatás van... akik laknak a halál árnyéka földjén, fény ragyog föl felettük!” (Ézsaiás 9:1—2).

2. A haladás ügye szívközelből. Az általános kegyelem csodájának mondhatjuk, hogy ez a roppant levertség nem ember- és világgyűlöletet terem. Írásával, előadásával, tüntetéseken való részvételével az író minden erejét a haladás ügyének szenteli. Megrója honfitársait, akik képtelenek rá, hogy a pénzen és nemiségen kívül az emberi magatartásnak más rugóit is észrevegyék. Bár sem ő, sem *Sartre*, nem kommunista, hirdeti, hogy ma a haladás zászlóvivője a Szovjetunió. Elismeri, hogy a szocializmus ott sem ellentmondások nélkül épül; „ám az orosz szocializmusnak a hibátlan szocializmus ábrándja felett van egy fölmérhetetlen előnye: az, hogy a valóságban létezik” (181. l.). Megdöbbeneti egyes szovjetellenes körök gyűlöletének „örjögő líraisága. Meg sem kísérelték, hogy elemezzék a Szovjetuniót, hogy építő kritikát gyakoroljanak: egyszerűen rémrengényeket adtak elő. Szemükben a kommunizmus világot behalózó összeesküvés volt, Ötödik Hadoszlop, afféle Ku-Klux-Klan vagy Csuklyás Mozgalom.” (Másfelől az író szintén elítéli azokat is, akik a személyi kultusz idején szemet hunytak a legaggasztóbb tények előtt is.) Leleplezi a francia jobboldali lapoknak a szovjet munkatáborokkal kapcsolatos hírverését: „A burzsoá szívek — amelyeket nem dobogtatott meg a 40 000 sétífi halott, 80 000 lemészárolt madagaszkári, az algériai nyomor és éhínség, a porrá égetett indokínai falvak, a táborokban haldokló görögök, a Franco utasítására meggyilkolt spanyolok — most hirtelen elérkeznyültek a szovjet rabok nyomorult sorsán. A valóságban föllelegeztek, mintha a kapitalista gyarmatosítás és kizsákmányolás bűneit mind semmivé tette volna a szibériai koncentrációs táborok léte” (182). Ómaga is, akit pedig egyik barátjánője hűvösségéért „frizsiderbe zárt faliorának” nevezett el, hosszú és fájó oldalakat ír az algériai történe-sekről, „az eltört csontok, megégett arcok és nemiszervek, a kitépett körmök, karóba húzások, sikolyok, vonaglások” sorozatairól. Mély megvetéssel beszél az Afrikában élő európaiakról, akik a népellenességük mellett ezer kilométeres távolságokból egymást is utálják és rágalmazták: főfoglalkozásuk a „távpletyka” és a viszki, mely „egyaránt sorvasztja májukat és értelmüket.”

Beauvoir széles látókörére és érdeklődésére jellemző, hogy ír *Tito* jelentőségéről, aki a „szubjektívizmus jelenlétét” állította helyre a Forradalom kebelében; az 1956-os magyarországi eseményekről, amelyek átmeneti zavart okoztak a nyugati baloldaliak között is; az újra jelentkező francia antiszemizmusról, amely a zsidó nevek kapcsán ízléstelen viceket enged meg magának: „Ügy látszik, nem krematóriumok voltak azok, hanem keltetőgépek.” Elmeséli, hogy eleinte azt hitte, hogy „a kínai út a kommunizmus felé” lesz a hajlékonyabb és a liberálisabb, hiszen *Mao* verseket ír; de végül is a könyv legmelegebb és legérdekesebb oldalait a szovjet „olvasásról” (*Ehrenburg* szava) írja. A *Paszternák-*



ügyet a Svéd Akadémia provokációjának tartja; s elismeréssel jegyzi föl, hogy az író tovább élhetett dácsájában. Méltatja a XX. és XXII. kongresszus gyümölcsseit, amilyenek *Jevtusenko* utazásai, a Párizsban tanuló szovjet diákok, az Ehrenburg memoárjait faló ifjúság, a *Novij Mir* folyóirat bátor kitárulkozása, *Schwartz* 1944-ben betöltött *Sárkány*-ának újra játszása (ti. a „Sárkány” egyiforman emlékeztet Hitlerre és Sztálinra). A hatalmas kulturális éhség, az előadások után elhangzott felszólalások s a jártukban-keltükben tett tapasztalások azt a benyomást tették rájuk, hogy „egy szigorú középkor után egy reneszansz hajnalát éljük” (535. l.).

Sokféle olvasmánya közt főlemlíti az író *Moch J.*: „Egy háborúval elmaradtunk” c. könyvét is, amely az emberiség következő korszakait különbözteti meg: egyéni ödöklés, kézműves, kisipari, nagyipari s végül egyetemes emberirtás. Elmondhatjuk, hogy Beauvoir életműve is messzehangzó kiáltás és hathatós cselekedet az irányban, hogy ez a legutolsó korszak soha ne következék be.

E második kép alá pedig odakivánozik az apostoli Ige: „Dicsőség, tisztesség és békeség minden jot cselekvőnek!” (Róma 2:10.)

3. *A dolgozószoba belülről.* Nem lehet érdektelen számkunkra, hogy ez a nagy munkabírású nő, aki annyit utazik, előad, gyűléseken, tüntetéseken vesz részt, *hogyan dolgozik.* Először is: sokat és rendszeresen olvas. „Órákat töltöttem *A dialektikus ész kritikájá*-nak olvasásával és újraolvasásával is; sőtét alagutakon tapogatóztam végig, de mikor kijutottam, gyakran olyan öröm kapott szárnyaira, hogy húsz évvel megfiatalodtam” (409. l.). Többnyire szigorú kritikus. (*Hemingway*: „Az öreg halász és a tenger” c. műve — szerinte — „szenilis önimádat”; *Hlasko*, az ünnepezt lengyel diszsidens író kötete: „sok vodka, kevés szerelem”.)

Olvasás, utazgatás, élménygyűjtés mellett nagy szerepet kap a *fantázia* is. „A *Mandarinok* szereplőiről addig ábrándoztam, míg végül magam is hittem létezésükben.” Majd így folytatja: „Ha úgy érzem, hogy fölkészültem elege, nekiülök, és megírok egyhuzamban három- vagy négyszáz lapot. Iszonyú fáradtság; összpontosított figyelmet igényel... Minden könyvem megírására 2—3 esztendő kell fordítanom, és az alatt naponta 6—7 órát ülök íróasztalomnál. Az emberek általában romantikusabban képzelik el az írósgát. De nekem éppen azért kell ez a szigorú fegyelem, mert az írás több, mint mesterség: szenvedély, vagy mondjuk rögeszme. Mihelyt fölébrednek, valamiféle szorongás vagy sürgető vágy arra készít, hogy azonnal töltőtöltsen ragadja... Egyébként *hamuizú minden nap, amelyen nem írtam*” (242. l.). Az ihlet és a szorgalom szövetségében így készülnek művei. Ómaga is csodálkozva kiált föl: „Honnan jön — 55 éves korban éppen úgy, mint 20 éves korban — az Igének ez a rendkívüli hatalma?” (554. l.)

Az írás éme szenvedélyes szolgálata látjuk Sartrenál is. Még amikor eperoham kínozza is, 28 órát dolgozik egyfolytában, alvás nélkül, hogy egy fontos cikket befejezzen. Sartre túlhajszoltságát meg is rója, mert indiszponáltságát ellensúlyozandó, egy tanulmány írása során annyi corydrane-t szedett, hogy estére mindig megsüketült.

Az írásművészet felsorolt eredőinél azonban még fontosabbnak tartja az író annak állandó jellemvonását: az *őszinteséget.* „Fiatal koromban rászoktattam magam, hogy füttyöljek mások véleményére” — mondja magáról az egykori „jóházból való úrilány” (553. l.). „Az egyetlen megoldás — mondja az intrikák ösztüvében —, hogy az ember egy belső hangra hallgat” (556. l.). „Hivatásomnál fogva óriási jelentőséget tulajdonítok a szónak. Simone Weil azt követelte, állítsák bíróság elé mindazokat, akik az írást arra használják, hogy hazudjanak az embereknek. Megértem követelését. Vannak szavak, amelyek éppúgy gyilkolnak, mint a gázkamra” (31. l.). Ezért tartja helyénvalónak Hitler propagandistáinak méltó bűnhődését is.

Most már erre a dolgozószobára is ráhull a fekete árny. „Ez a dízlet rövid ideig túléli eltűnésemet; ha körülnézek, szívem néha elszorul, mintha egy kedves barátnóm eltávozását, soha vissza nem térését olvas-

nám ki belőle” (302. l.). „Most már talán az egyetlen vágyam, hogy az emberek csendben ismétlegessenek néhány olyan szót, amelyet én fűztem egybe” (555. l.).

Mi is megbecsüljük e bátor szavú és őszinte ironót, mert azt valljuk: „Az Uré az igaz mérleg és mérőserpenyő, az Ő műve a zacskó minden mérőköve” (Péld. 16:11).

4. *Az Egyház kívülről.* Az ateista író őszinteségre való törekvésének köszönhető, hogy — miközben az Egyház bűneit nem kendőzi el —, az Egyház jó szolgálatainak is hűséges íródeákjává válik.

Mi is vele együtt felháborodunk azon, hogy az uruffe-i plébános megöli az általa teherbe ejtett nőt, s magzatát kimetéli a méhéből, azt megkeresztelendő. Elhiszszük, hogy visszatetsző az ehezó spanyol falvakban sétálgató, nagyszámú, bársonykalapos papság. Valószínű, hogy *Pierre abbé* jótékonyági akciójának fő eredménye annyi csak, hogy a polgárok lelkesen megválnak rongyaiktól s jónak, nagylelkűnek érzik magukat. Vele együtt mosolygunk *XII. Pius* ön-szent-jelöltségén, s a biborosok érte mondott imáján: „Urunk, Istenünk, nyisd ki Szentatyánk szemét, vagy zárd le örökre!” Valljuk mi is, hogy az Egyház nem úgy kerül kezelebb a világhoz, ha — mint a moszkvai szeminaristák esetében — gondozatlan szakáll és mosdatlanság jelzi egyszerűségét; sem nem úgy, ha — mint *Bruckberger* atya esetében — képviselői reverendámban ülnek a mulatókban, pipáznak, puncsot isznak, tereferélnek és filmet rendeznek.

De hát hogyan? Arról is ír Beauvoir jócskán. Különösen az Egyháznak az algériai eseményekkel kapcsolatos állásfoglalásait tartja értékesnek. Megemlíti, hogy az algériai kínzásokat először *Mauriac*, a jeles katolikus író, leplezte le az *Express*-ben 1955 januárjától fogva, *A vallatás* címen írt sorozatában. Utána Pierre-Henri *Simon*, katolikus kritikus, publikált egy, a kínvallatásokról szóló, dossziét 1957-ben. A Ben Saddok peren egy lelkész felolvasa Algériában katonáskodó fia levelét: fegyverrel kellett megfenyíteni társait, hogy abbahagyják egy öreg arab kínzását. Bár akadt tábori lelkész, aki bátorította a francia csapatokat, sok lelkész „szóban vagy tettben” tiltakozott. Am a nagyközönség közönyét még *Feltin* biboros és *Boegner* lelkész szózata sem tudta eloszlatni. Lyonban papokat fogtak perbe azzal a váddal, hogy az algériai Felszabadítási Frontot támogatták. *Gerlier* biboros — a papok védelmében mondott beszédében — felhívta az államrend figyelmét, hogy inkább a városi rendőrségeken megkínzott mohamedánok ügyével törődjék. Harmincegynehány fiatal papot annyira feldúltak algériai tapasztalatai, hogy levélben fordultak püspökökhöz. A *Réforme* 1959. november 14-i számában pedig *Beaumont* lelkész írta meg útiélményeit: Algériában sok „átcsoportosítási tábor”-ban az egy főre eső átlagos élelmiszeradag kalóriában számítva, a létminimum harmadát-negyedét tartalmazza. Tulajdon szemével látta, hogy egy „normális” táborban is gyerekek haldokoltak az éhségtől és tömegével haltak éhen: „Gyermekek, akiknek szárcapoc és tibiacsontja kitetszett a bőr alól, angolkóros és mocsárlázás gyermekek, akiknek számára nem volt kinin, s akik a pusztá földön fekvé, takaró nélkül vacogtak a hidegleléstől.” A *Témoignage Chrétien* szintén egy lelkész — s egyben tartalékos tiszt — beszámolóját közölte arról: milyen instrukciókat kaptak 1958 augusztusában a „Felforgató háborúra fölkészítő Központ”-ban. Az ördög humanitását lehetne megírni e pontok alapján, mint amilyenek: A kínzás nem történjék szadisták jelenlétében; a kínzás legyen tiszta (víz és villanyáram); a kínzást felelős személy végezze.\*

Érdekesek az apróbb mozzanatok is e „kivülről” megfigyelésében: Egy Madrid környéki, alkalmi ismerősükről egyfelől feljegyzi azt, hogy lángolóan hitt Istenben, s nélküle nem tartaná az életet végigélni érdekesnek; másfelől a megtapasztalt vendégszeretetet: a spanyol ismerős nem engedte kifizetni, amit fogyasztottak. — A Zagorszk-kolostorban nemcsak a kaviárral színültig rakott tányér kötötte le figyelmét, hanem följegyzésre méltónak találta az archimandrita fejtegetését: a forradalom kitűnő szolgálatot tett az Egyháznak: a nép ma már tudja, hogy az ember elhivatottságból lesz pap és nem érdekből (293. l.). — Brazíliai útja so-

rán megismerkedik Bahia lakóinak ősi vallásával, s hosszú oldalakon tárgyalja hittanukat és szokásaikat. Szép meglátása, hogy e kisemmitzetekben a *condomblé*, hitük fő szertartása, tartja fenn emberi méltóságuk tudatát (447. l.). — Az Ermitázsban eszreveszi, hogy egyik festő-barátjának szeme könnybe lábad az ikonok előtt; s megállapítja, hogy a kolhoz brigádvezetőjének lakásán ma is ég a mécses a szentkép előtt (541. l.). — A helsinki Békegyűlésen megcsodálja a hinduk, arabok, papok, pópák sokféle viseletét, s megjegyzi: „Mégnaó volt laáni a sok embert, akit mind egy közös remény vonzott ide” (286. l.). — Erdekes módon Beauvoir a legélesebb portrét egy braziliai apácáról, *Renée* nővéréről festi. Az egykori irancia konzulleány a spanyol nép nyomora látására határozta el, hogy apaca essen. Rióban egy telken orvosi rendelőt és iskolát épített. Az író nő följegyzi a „meglepő intelligenciájú” és „materialistán józan eszű” apaca szavait: „Istenről majd csak akkor beszélünk e szerencsétleneknek (ti. Rio hárommillió lakosából hétszáz ezer a *faveláknak* nevezett nyomortanyákon lakik), ha lesz vizük... Egész sereg bűnnel vádolják őket: szerintem ahhoz képest, hogy milyen körülmények közt élnek, nagyon kevés bűncselekményt követnek el.” Lemutatott a tengerparti klubra, ahol az aranyifjúság napozott, teniszezett: „Én, amilyen vérmes vagyok, lemennék, és megfojtanám őket.” Az író nő így foglalja össze benyomásait: „Az önteltségnek árnyeka sem volt benne, közvetlen, őszinte magatartásával lefegyverzett minden kritikát, amivel általában a patronáló hölgyeket és az irgalmas nővéreket illetni szokták; az elesetteket, akiket szolgált, nem a társadalom szemével vagy Isten szemével nézte, hanem inkább az ő szemükkel nézte Istent és a társadalmat” (454. l.).

Végezetül e negyedik kép alá odairjuk a Hegyi Beszéd biztatását: „*Ugy tündököljék a ti világosságtok az emberek előtt, hogy lássák a ti jócselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátoakat!*” (Mt 5:16).

Szénási Sándor

SÁNTA FERENC: AZ ÁRULÓ. Magvető,  
Budapest, 1966.

Sánta Ferenc fiatal kora ellenére, vagy talán éppen azért, azok közé az írók közé tartozik, akiket szenvedélyesen foglalkoztatnak koruk problémái, azok közül is a legjelentősebbek, amelyek szinte a történelem örök kérdéseinek tekinthetők. A *Hűsz órában* azt kereste nyomozó szenvedéllyel, hogy mit károsodtunk és mit gazdagodtunk emberségben az elmúlt hűsz esztendő alatt, *Az ötödik pecsét* pedig a hatalom és emberség problémájával viaskodott, ha nem is teljes sikerrel. Új regénye, *Az áruló* szintén az igazi emberség, a helyes emberi magatartás kérdését veti fel igen érdekes formában.

Már a *Hűsz órában* látszott, *Az ötödik pecsétben* még világosabbá vált, itt pedig véglegesen kikristályosodott, hogy Sánta Ferenc vonzódik az ellenpontos ábrázoláshoz: szereti a jelenségeket több oldalról meghányi-vetni, megvilágítani, mélyebb és magasabb szempontokból elélni tánni. Új műve is, bár a történelmi regény álarcát ölti magára, közelebb áll a platóni dialógusokhoz vagy a drámához, mint a regény hagyományos formájához, túlnyomóan párbeszéd-jellege, de az egymásnak torló szenvedélyek feszültsége folytán is. Mert miről van itt szó? Az író a képelet szuverén jogánál s erejénél fogva szobájába idézi a huszita háborúk négy rég halott, jellegzetes képviselőjét, Václáv Jasek huszita harcost, Jan Zsitomirt a katolikus királypárt táboraából, Eusebius humanista püspököt és egy korabeli, névtelen parasztot. Az írói fikció szerint valamennyiük sorsa életükben is keresztelte egymást. Václáv a katolikus táborból tért a huszitákhoz, Jan a huszitáktól a katolikusokhoz, s mindketten egyszerre, egymás kezétől estek el. Jant Eusebius térítette át, a paraszt pedig, nos, ő kényszerből harcolt mindkét oldalon, s tetteme el a két halottat, előbb gondosan kifosztva őket.

A regény főkérdése rajtuk keresztül, az ő szenvedélyes

vitatkozásuk folyamán bontakozik ki, ez pedig az, hogy hogyan eljünk, mire legyünk fel az életünket, mire érdemes feltennünk s érdemes-e egyáltalán. „Nem az a fontos, hogy mi lesz velünk, ha meghalunk — hanem az, hogy hogyan eljünk, ameddig élünk!” — szögezi le mindjárt előljáróban az író. A négy szereplő negyféle választ képvisel elveiben, jellemében s fordítva, mert hiszen az elvek a jellemek kifejeződései. Václáv, a türelmetlen katona „a fegyver embere, aki a nép jobb léte, felemelése érdekében mindent és mindenkit elpusztítandónak tart, aki vagy ami ennek útjában áll. „Ember voltam, tehát felkentje a kardnak es nyugtalanságnak...” — mondja magáról. Látszólag dialektikus ellenpárja Jan Zsitomir, aki elveiben türelmesebbnek látszik, mert ő a fegyver, a forradalmak ellen beszél, az ész erejét hirdeti, s bizakodásában kész kivárni annak győzelmét — „Az értelem fegyvere a szó — így hát idő kell neki!” —, de tüzzel, vassal pusztítana el mindenkit, aki ezt nem fogadja el. Ha Václáv a forradalmár, ő a „reformok” híve.

A regény egyik legérdekesebb szereplője a paraszt, Tulajdonképpen mind a két fél ő érte harcol, de ő az egész harcból nem ért semmit, egész perspektívája a családjá és maga megélhetése. Ezért hagyja ott mindkét tábor, mihelyt teheti, némi „szákmannyal”, ezért fosztja ki az eltemetett harcosokat, s új szerepében is féltéken tartózkodik minden állásfoglalástól.

Eusebius püspök látszólag a vallás embere, de valójában olyan „humanista”, aki a legfőbb jót az élet-élvezésében, a szerelem, a bor, a költészet mámorában látja, s minden áron való békeség keresésében a „leben und leben lassen”-elv megtestesítője. Jellemző azonban Sánta éleslátására, vagy következetességére, hogy ezzel a hedonisztikus életfelfogással erkölcsileg Eusebius áll a szereplők közül legmélyebben. Örömlányok, szerelmes dalok, bor, citera életének a tartalma. Mintha csak Goethe mondását illusztrálná: „Geniessen macht gemein”.

De van egy ötödik, s végeredményben talán ez a legfontosabb szereplő: maga az író, aki nemcsak házi-gazda, s formális vitavezető, de maga is bele-beleszól a dolgokba, sőt a vita során maga is egyre inkább állásfoglalásra kényszerülne. Erre azonban az utolsó percig nem hajlandó. Igaz ugyas, hogy a regény végén hősei közül a népért harcoló katonát hagyja életben, de szinte csak mint legkisebb rosszat, ezután hátat fordít neki és félrevonul olvasni: boldoguljon, ahogy tud. Mintha az egész műben, s itt is, az a felfogás fejeződik ki, hogy az író dolga nem a döntés, az állásfoglalás, hanem a kérdések felvetése, a jelenségek ábrázolása, hogy az embereket gondolkodásra, állásfoglalásra serkentse. Igaz, hogy iróniája, de még ostora is, ezt a magatartást sem kíméli: „Semmi a gyűlölet és utálat, amit irántuk érzek, mint ami akkor önti el véretem és értelmemet egyaránt, amikor a valóban leggyűlöletesebbet és az utálatra legméltóbbat hozza a sors a szemem elé. Azt, aki hallgat!” — veti össze Václáv nem a legmegtisztelőbben feltámasztóját a mű többi szereplőjével.

Nyilvánvaló, hogy a szereplők az „alkalmi” milió ellenére is, a történelem főtipusait képviselik: a maga igazáért halálig küzdő harcost, az élet gátlástalan élvezőjét, a harcok mit sem értő névtelen szenvedőjét, s az író személyében a figyelő, esetleg regisztráló, de dönteni nem tudó „szemlélőt”.

\*

Sánta írói módszere, hogy valamennyi szereplőjét, mondjuk így: szabadjára engedi, fejtsse ki maradéktalanul mondanivalóját, öntse ki indulatát, hogy annál világosabban álljon előttünk egy-egy „történelmi” figura, s teszi ezt olyan erővel, hévvel, hogy magunk is hol egyik, hol másik hősenek adunk pillanatnyilag igazat, hogy aztán a következő oldalon vagy mondat-tal halomra döntse ezt az „igazságunkat”. Végül is kinek van hát igaza? Döntsd el te magadban, olvasó! — sugallja Sánta —, állj oda, ahova a meggyőződésed, a szíved húz! Ezzel mintegy írói módon figyelmeztet arra, hogy a problémákat minden oldalról meghányva-vetve, szenvedélyesen végiggondolva foglalhatunk

csak állást. Ez a tanítás a mű talán legpozitívabb érteke.

A „keret” fikció jellege, bizonyos mértékig „lombik” volta, azonban, amely igen jelentős a tömörség, a dialektikusság s a belőlük kicsúcsosodó feszültség előidézésre, komoly veszélyeket is rejt magában. Először is elszakítja a szereplőket életük, koruk televényétől, s így bizonyos mértékig önmaguk, magatartásuk igazolásától is. Szinte úgy tűnik, hogy útjukat jóformán vérmérsékletük szabja meg, amint erre Eusebius utal is. Sánta — mint már jeleztük —, valójában végletes típusokat teremt, akik századokat, évezredekét képviselnek, de nem látjuk a talajt, amely kitermeli, a világot a maga gazdagságában, amely körülveszi őket. Pl. Eusebius alakját csak az érti meg, aki a renaissance-humanizmus szellemét ismeri, parasztja pedig bármennyire élő s igaz alak is a maga mivoltában, éppen az idézett kor tanúsága alapján, semmiképpen sem fogadható el az elnyomottak kizárólagos képviselőjének, hiszen akkor is, azóta is bőven akadtak köztük, akiket vagy az elkeseredés vagy az öntudat lázadókká tesz, máskülönben hogy születnének az elemi erejű felkelések, forradalmak, amelyeket nem a Václávok, Zsitomirok szerveznek, amelynek Sánta szerint is csak szolgálatába állnak. Ugyancsak maga a kor kellett volna figyelmeztesse az író, hogy a nagy történelmi típusok közül is kifejezett egyet, azt a fajtát, amelyik nem fegyverrel, hanem szelídséggel, jó szóval, élete példájával, sőt feláldozásával küzd az igazságért, a népért, aki nem másokat akar elpusztítani, hogy az ő igaza győzzön, hanem magát áldozza fel érte, s akit én „mártír”-típusnak nevezek. Ennek alakja is ott található végig a történelem folyamatában, a regény korához legközelebb eső képviselője pedig éppen *Husz János*, aki igaza tudatában megadással lép a máglyára, mert tudja, hogy annak lángjai csak jobban megvilágítják tanítását.

\*

A regény egyik legértékesebb oldala stílusa. Nagyszerűen illeszkedik a mű jellegéhez. Bőre, nem ruhája a kifejezni valónak. Ezzel, azt is mondtam, hogy első sorban, drámai. Ez pedig azt jelenti, hogy hajlekonyan, mégis erővel telten követi a szereplők jellemét, indulatát, sőt társadalmi helyzetét, a helyzetek hullámzásait, de ezen túl van benne valami nemes költői zamat, amelyet maga az író lop szereplői ajkára, a könyv lapjaira, ezzel is jelezve, hogy Sánta egyike fiatal íróink legtöbbet ígérő tehetségeinek.

Tóth Béla

## Könyvekről — röviden

### MARKOVICS RODION: SZIBÉRIAI GARNIZON

Markovics külön alakja szinte teljesen kihullt az irodalmi köztudatból. Emlékét inkább legendák és anekdoták őrzik. A most újra kiadott regénye majdnem negyven éve az ismeretlenségből a világhír ragyogásába emelte, de a sikert gyors feledés követte. Markovicsból hiányzott a nélkülözhetetlen erkölcsi tartás. Nemcsak a világsikerből származó hatalmas vagyont kártyázta el rövid idő alatt, hanem tehetségét is. Rögeszmés játékszenvedélyében elveszett az író. (Portróját remekül rajzolta meg *Kellér Andor* az „Író a toronyban” c. kötetében.)

A Szibériai garnizon riportregény, a háború s a fogság viharaiha vetett kísérember cselekvéseit, érzelmeit és gondolatvilágát ábrázolja. A fogsághoz alkalmazkodó, a légerekben berendezkedő ember minden napjait ismerjük meg. Jól mutatja be a háború kitörésekor lelkesedő kispolgárt, majd a fokozatos kiábrándulást és elkeseredést. Remek megfigyelések, jól eltalált figurák megjelenítései, kiváló apró részlet-rajzok a könyv erényei. A siker magyarázata is ebben rejlik, az olvasók magukra ismertek a szereplőkben. A közönség pillanatnyi igényét jó érzéssel találta el az író. A háborúról való hallgatást ő törte meg, elsőként írt a harcterek és a fogság élményeiről. De a háborús regények dömpingje (pl. *Remarque* regényei)

elterelte az érdeklődést Markovicsról. Az író nem tudta még egyszer elérni saját színvonalát sem. (A Garnizon folytatása, az „Aranyvonal”, elisietett, vázlatos munka volt.) A náciizmus felkomoruló árnya új problémákat vetett fel, s a fenyegető új háború elleni küzdelemhez kevés volt az író kispolgári tiltakozása. Markovics nem tudott az emberről olyan mély igazsággal és tiszta művészettel szólni, mint pl. *Kuncz Aladár* a rokon témájú „Fekete kolostor”-ban.

Jó volt újra kiadni Markovics könyvét, nemcsak irodalomtörténeti jóvátételképp, hanem mert fontos figyelmeztetést is tartalmaz. A háborút nem szabad elfogadni, mint kivédhetetlen természeti csapást, a történelem kegyetlen törvényét. A regény hősei csak úgy próbálnak védekezni, hogy a rájuk szakadt elkerülhetetlen rosszban igyekeztek berendezkedni, a lehetőségekhez mérten emberi körülményeket teremteni. Ma már — a második világhéges után — látjuk és tudjuk, hogy ez kevés és lehetetlen vállalkozás. Magát a háborút kell megakadályozni. Mert nem igaz a háború elkerülhetetlenségéről szóló mítosz, melyet talán *Kosztolányi* fogalmazott meg legpregnansabban: a háború ellen csupán tiltakozni annyi, mint „kiáltványt felolvasni, hogy helytelenítjük a földrengéseket”. Ma minden embernek, a keresztyének kiváltképp, kötelessége küzdeni a háború ellen. Az emberiség léte forog kockán. (*Irodalmi Kiadó, Bukarest.*)

### J. D. SALINGER: KILENC TÖRTÉNET

A „Zabhegyező” nagy sikere után az Európa Kiadó most megjelentette az amerikai irodalom egyik legkiválóbb képviselőjének elbeszéléseit. Salingernek csaknem egyedüli témája a gyermek, a kamasz, a „teenager”, a gyermekkor kusza, zürzavaros és fájdalmas világa. Az író szakított azzal a felfogással, amely idealizálta a gyermekkort. A felnőttek nosztalgiaja teremtette meg a gyermekkori éden hamis fogalmát. Salinger gyermekhőseinek, kamaszainak sorshatározó élménye az idegenség és a magány. Az író keletkezésében vizsgálja, hogyan alakul ki a modern világot annyira jellemző boldogtalan élet. Az életük értelmét, cselekedeteik célját nem találó egyének rossz társadalmi közérzetét diagnosztizálja.

Salinger nem fest széles társadalmi tablót, csak sorszeleteket, életmetszeteket rajzol szikáran, szuggesztíven. Mestere kezdetben nyilvánvalóan *Hemingway* volt. Nem a szikrázó dialógusprózát tanulta el tőle elsősorban, bár ezt is mesterien alkalmazza, hanem a részleteket, a látszólag jelentéktelen események fontosságát, a szavak ökonómiaját, s a nagy titkot, hogyan lehet kihagyásokkal, elhallgatásokkal az olvasót aktív közreműködésre bírni. Salinger stíluseszménye más, mint amit általában mi megszoktunk, de nagy erővel, adekvátnan jeleníti meg korunk emberének problémáit, rossz közérzetét, a magányos, üres élet csödjét. (*Modern Könyvtár.*)

### MÓRICZ LILI: FECSKÉK A VERANDÁN

A nagy író legfiatalabb lánya írta meg emlékeit apjáról. Nem életrajzot írt, mint Móricz Virág az „Apám regényé”-ben, hanem Móricz Zsigmondot hozza testközelbe, az író hétköznapijainak lehetünk tanúi.

Ízlése visszatartotta attól a hamis kegyelettől, hogy apját szoborként ábrázolja, a nagy ember pózában. Szeretettel, közvetlenül, humorral mutatja be édesapját. Megfigyelései, érzékletes megjelenítő ereje, humorérzeke és az, ahogyan vissza tudja adni gyermeki önmagát, akkori érzéseit, anélkül, hogy ez későbbi visszavetítés lenne: ez hiteles íróra vall. Természetesen csak azt írta meg, ami neki látni adatott, ami az emlékezés titokzatos törvényei szerint benne ma is él tovább. Örömmel olvastuk ezt a visszaemlékezést, mert a különböző ilyen célú írásokból egyszer majd összeáll Móricz Zsigmond teljesebb emberi és művészi arcképe. Ehhez jelentős hozzájárulást, segítséget ad ez a tiszta, szép, igaz, a nagy íróhoz, a holt apához és elkötelező örökséghez méltó írás. (*Magvető Könyvkiadó.*)

Tamás Bertalan



országoktól. De elszigetelt magát a nemzeti függetlenség útjára lépett ázsiai és afrikai országoktól is, amelyeknek kiáltó nyomorát csak szívós, következetes, békés nemzetközi együttműködés szüntetheti meg.)

A magyarországi egyházak elsősorban a Keresztyén Békekonferencia keretei között, de közvetlen ökumenikus kapcsolataik segítségével is legsajátosabb ügyüként igyekeztek szolgálni az elmúlt évtizedben a világbéke ügyét; csak természetes, hogy lapunk információs és dokumentációs anyaggal és teológiai — „ireológiai” — tanulmányokkal is mennél bővebben igyekezett ellátni ígéhirdető olvasóinkat, hogy a gyülekezetek számára ebben a döntő vonatkozásban is mindig friss és színvonalas tanítással szolgálhassanak. (Mostani számunkban Dr. Nagy Gyula professzor fejti ki, hogy másfél évezredes hallgatás után hogyan jutott el a teológiai tudomány világszerte az „igazságos forradalom” problematikájának komoly felvetéséig, miután az „igazságos háború” kérdésében oly gyakran elbukott. *Fűkő* Dezső pedig a Keresztyén Békekonferencia szófiai üléseinek eredményeiről és tanulságáról közül hasznos összefoglalást.) A keresztyén békemozgalom egyúttal nagy mértékben megtermékenyítette és jótékonyan kiegészíti az Egyházak Világtanácsa és a különböző felekezeti világszervezetek békemunkáját; jelentősen kibővíti és elmélyíti az ökumenikus teológiai tematikát is; sőt jó hatását érzékelné lehet a római katolikus egyház egyes jelenségeiben, nem különben keresztyén teológusok és a marxista filozófusok között a legutóbbi időkben folytatott eszmecsereikben.

Ami a római katolikus egyházat illeti, a zsinat összehívása óta igyekeztünk olvasóinkat kellő mértékben tájékoztatni ennek a jelentős egyháztörténeti eseménynek változatos fordulatairól; majd az elfogadott okmányok tartalmáról. Ezekből a zsinat befejezése óta eltelt több mint egy év alatt nem sok ment át az életbe. Soknak még a végrehajtási utasítása sem készült el eddig; sem a kánonjogi kódex reformjának, sem az ún. püspöki szinódus összehívásának előrehaladásáról, sem a Kúria szervezetének átalakításáról nincsenek hírek. Ami van, az *Ottaviani* bitoros Hittani Kongregációjának tevékenységéről szól; a vegyes házasságokat újraszabályozó szerencsétlen Utasítás kártékony következményeiről; a zsinati határozatok „visszaélő értelmezése” ellen a püspökökhöz küldött, rossz visszhangot keltett körlevélről; a haladó katolikus teológusok megrendszabályozására irányuló törekvésekről. Mértékadó katolikus folyóirat „Ökumenikus elkedvetlenedés a zsinati teljesítmény fölött” cím alatt foglalja össze legutóbb a nem római visszhangokat (Herder Korrespondenz 1967 január), köztük a zsinat egyik lelkes német evangélikus megfigyelőjének „A zsinat elfelejtkezett az emberről” cím alatt megjelent sajnálkozását idézi azért, hogy „máris eljártak a zsinat kezdeményezését”, vagy a francia Réforme „talán katolikus keserű füvekkel is fűszerezett” kifakadását: „Az egész világ, hívők és nem hívők azt kérdezik már, vajon nem volt-e pusztaszalmaláng az egész II. Vatikán?” Tény, hogy a „szakadatlanul fékező római akciók”, valamint „az erendendő bűnről, az eucharistiáról, Szűz Máriáról stb. tartott időszzerűtlen kijelentések a nyilvános és magán pápai audienciákon” állandóan lehangolják azokat a katolikusokat, akik inkább a zsinat pozitív határozatainak a megvalósulásáról szeretnének már hallani, főként pedig arra a kérdésre szeretnének választ nyerni, hogy „miképpen élhetünk a mai világban Jézus Krisztusnak való engedelmességben...” A francia református cikkíró — írja a Herder Korrespondenz — „még ennél is tovább megy, megkérdezi, vajon számolnak-e azzal, hogy a római és nem római teológusok hivatalos dialógusainak eredménye ér-e még valamit a nép számára?...”

Valóban fanyar és kedvetlen kérdések, különösen ha meggondoljuk, milyen lelkes, sőt lelkendező fogadtásban részesítették a zsinat egyes eseményeit ugyanezek a kiábrándult kommentárok. Mi inkább úgy látjuk, hogy Róma a zsinat óta is a felkészülés munkáját folytatja arra a nagy és merész célra, amelyet a zsinattal maga elé tűzött: „az Istennel és emberekkel való egység instrumentumaként és sakramentumaként” fokozatosan, szívósan, fáradhatatlanul meg akarja valószínűsíteni a római egyházon kívül élő emberiség, tehát a nem római keresztyének, a nem keresztyén istenhívők és az ateisták bekebelezését is a maga üdvintézményébe. Ez számunkra — elsősorban a teológiai küzdőtéren — az alapos és kérlelhetetlen kritika és vita hosszú korszakát jelenti. (Vö. Dr. Erwin *Fahlbusch*: *Unitatis reintegratio* — Az ökumenizmusról szóló dekretum, Th. Sz. 1966/9—10. sz. 268 kk).

Ugyanakkor minden figyelmünket megérdemli az a párbeszéd is, amely egy idő óta elsősorban Franciaországban folyik marxista filozófusok és római katolikus meg protestáns teológusok között. A vitában résztvevő kommunista filozófusok közül Roger  *Garaudy*, a francia párt politikai bizottságának tagja, „A kiátkozástól a dialógusig” c. nagyszerű könyv szerzője nemrég Budapesten is járt, több előadását és tanulmányát a magyarországi szakajtó is közölte. (Lásd *Társadalmi Szemle* 1966. nov; *Valóság* 1966. dec; *Világosság* 1967. jan.) *Garaudy* vitapartnerei közül *Casalis* református teológiai professzort, a Keresztyén Békekonferencia egyik alelnökét ismerik olvasóink. Emlékezetes, hogy a Magyar Szocialista Munkáspárt IX. Kongresszusán a Központi Bizottság beszámolója is hangsúlyozta: „A tapasztalatok alapján mi üdvözöljük a marxisták és keresztyének között a nyugati országokban megkezdődött párbeszédet, amelynek célja, hogy a haladás és a béke érdekében a közös fellépés alapjait és módozatait megtalálják.” A kongresszusi felszólalások arra is rámutattak, hogy nálunk ez a dialógus már régóta folyik, sőt gyakorlati együttműködés is érlelődött a béke és a szocialista rendszer felépítésének feladataiban. Ez így igaz. A párbeszéd folytatására azonban folyamatosan szükség van, ha azt akarjuk, hogy a gyakorlati együttműködés elvileg is egyre szilárdabb és még szélesebb körű legyen. Ebben a vonatkozásban is elmélyült teológiai munkát igényelnek tőlünk a közös feladatok.

Ezek között — e számunk megjelenésekor — legidősebb feladat gyülekezeteinkben az országgyűlési képviselők és tanácsstagok március 19-i választásának jó előkészítése. A protestáns egyházak képviselői tudvaleg helyet foglaltak a legutóbbi országgyűlésben, az elnöki tanácsban, a fővárosi, megyei, járási, városi, községi tanácsokban, a Hazafias Népfront országos és helyi bizottságaiban egyaránt. A márciusi választások jelöltjei között ismét nagy számban szerepelnek egyházaink lelkészi és világi tisztségviselői. A most megválasztásra kerülő új országgyűlés, az új tanácsok feladata az lesz, hogy tovább erősítsék nemzetünk erkölcsi-politikai egységét; emeljék népünk szellemi és anyagi jólétét, bevezessék a gazdasági vezetési hatékonyságát és felelősségét fokozni képes új mechanizmust, erősítsék és bővítsék hazánk részvételét a világbéke megóvásáért és a nemzetközi együttműködésért folyó szent küzdelemben. A Hazafias Népfront választási felhívása kiemeli, hogy keretei között eddig is zavartalan szövetségben tudtak együtt működni hívők és nem hívők, kommunisták és pártönkívüliek, minden alkotó erő a közös érdekében.

Van tehát munkánk bőven, teológiai is, gyakorlati is. Isten adjon hozzá mindennap elegendő erőt az új esztendőben.

## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol X, January—February, 1967 Nos 1—2  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

*Martin Niemöller, 75 Years Old (K. I.)* — Dr. Julius Nagy: *Revolution in Contemporary Christian Thought* — Dr. Elemér Kocsis: *Prophecy and Apocalyptic in the New Testament* — Dr. Ervin Vályi Nagy: „*God in Nature and History*” — Desiderius Fűkő: *Results of, and Lessons from, the Sophia Meeting of the Christian Peace Conference* — Dr. Géza Kathona: *Collection of Data About the History of Our Spiritual Movements in the 17th Century I.* — Nicholas Bodrog: *How Are We to Translate the Word »Rásá«?* — Joseph Pungur: *The New „Radical Theology” in America* — Eugene Szigetzi: *A Question of Our Preaching and Our Common Language*

### WORLD REVIEW

D. Dr. Michael Bucsay: *The History of the Reformation in Germany in a New Light* — Dr. Walter Beltz: *The Reception of Jesus by the Jews*

### HOME REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Drs. theol. István Czeglédy 1910—1966* — Dr. Géza Kathona: *Biblia Pauperum* — George Kéri: *Ist Mohács the Great Graveyard of Our National Greatness?* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle* — Dr. Elemér Kocsis: *László Holló 80 Years Old* — Stephen Hatvani: *Jazz-Mass in the Church of Christina-Square*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

*Preserved Smith: The Social Background of the Reformation* (Dr. Alexander Kóncz) — *Zamarovsky Voijsch: In the Beginning Was Sumer...* (Peter Láng) — *Géza Féja: Irregular Troops* (Bartholomew Tamás) — *Simone de Beauvoir: La force des choses* (Alexander Szénási) — *Francis Sánta: The Traitor* (Béla Tóth) — *On Books in Brief* (Bartholomew Tamás)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1935 — Neue Folge Jg. X, Januar — Februar, 1967, No 1—2.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

*Martin Niemöller 75. Jahre alt (K. I.)* — Dr. Julius Nagy: *Revolution im heutigen christlichen Denken* — Dr. Elemér Kocsis: *Prophezie und Apokalypstik im Neuen Testament* — Dr. Erwin Vályi-Nagy: „*Gott in der Natur und Geschichte*” — Desiderius Fűkő: *Ergebnisse und Lehren der Tagung der Christlichen Friedenskonferenz in Sofia* — Dr. Géza Kathona: *Sammlung der Daten über die Geschichte von unseren Geistesbewegungen im 17. Jahrhundert* — Nikolaus Bodrog: *Wie soll man das Wort »Rásá« übersetzen?* — Josef Pungur: *Die neue amerikanische »Radikaltheologie*” — Eugen Szigetzi: *Eine Frage unserer Verkündigung und unserer gemeinsamen Sprache*

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. Michael Bucsay: *Die Geschichte der Reformation in Deutschland im neuen Licht* — Dr. Walter Beltz: *Die Rezeption Jesu im Judentum*

### HEIMATRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Drs. theol. István Czeglédy 1910—1966* — Dr. Géza Kathona: *Biblia Pauperum* — Georg Kéri: *Ist Mohács der grosse Friedhof unserer Nationalmacht?* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik* — Dr. Elemér Kocsis: *László Holló 80 Jahre alt* — Stefan Hatvani: *Jazz-Messe in der Kirche am Christinen-Platz*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

*Preserved Smith: The Social Background of the Reformation* (Dr. Alexander Kóncz) — *Zamarovsky Voijsch: Am Anfang war Sumer...* (Peter Láng) — *Géza Féja: Das Freikorps* (Bartholomäus Tamás) — *Simone de Beauvoir: La force des choses* (Alexander Szénási) — *Franz Sánta: Der Verräter* (Béla Tóth) — *Kurze Buchrezensionen* (Bartholomäus Tamás)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLÉ

## TARTALOM

- DR. BARTHA TIBOR:  
Reformációi évfordulók (65)
- DR. KADÁR IMRE:  
Pápai intézkedések a dialógus biztosítására (68)
- VEÖREÖS IMRE:  
Próféták utóda — Martin Buber öröksége (71)
- PALOTAY SÁNDOR:  
Közügy — közjó (81)
- D. DR. BUCSAY MIHÁLY:  
Révész Imre (1899—1967) (83)
- DR. KATHONA GÉZA:  
Az erdélyi szász reformációtörténet új konstrukciója (86)
- SZÉNASI SÁNDOR:  
Lengyelország ezer éves (90)
- ELIÁS JÓZSEF:  
Az Énekek Éneke megfejtése (92)
- DR. NOSZLOPI LÁSZLÓ:  
Vallásszociológia (97)
- DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:  
Evangéliumi harmónia az éneklésben (99)
- PASZTOR JÁNOS:  
Tillich rendszeres theológiája (102)
- BODROG MIKLÓS:  
Egyházi stílus? (107)
- TÓTH BELA:  
Arany János születésének 150. évfordulójára (110)
- VILÁGSZEMLÉ  
D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ:  
Egyház és sákramentum — bibliai és római értelmezésben (114)
- DR. BÉKÉSI ANDOR:  
Robinson püspök új könyve (119)
- HAZAI SZEMLÉ  
DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:  
Kodály Zoltán (1882—1967) (122)
- ZAY LÁSZLÓ:  
Kulturális krónika (A vizsgálat — Utószezon) (124)
- KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLÉ  
Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (127)  
Theologie für Nichttheologen (Dr. H. Gaudy László) (128)
- A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI



Az alapító szerkesztő bizottság:

*Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.*

*A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.*

*Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya  
Előfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint.*

67.00980/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

## A szerkesztő megjegyzései

E számunk megjelenésekor már munkában vannak a megújított tanácsok és az országgyűlés; erőteljesen folyik a népgazdaság irányítási rendszere reformjának előkészítése; folyamatosan átültetik életünk valóságába a Magyar Szocialista Munkáspárt IX. kongresszusának a határozatait; akárhova nézünk: meggyorsult az életünk üteme. Egyházaink képviselői is elkezdték munkájukat az államhatalmi és államigazgatási szervek új országos és helyi testületeiben kéz a kézben egyházi kereteken kívül álló honfitársainkkal, teljes egyetértésben a szocializmust építő munka időszerű feladataiban és a népek békés együttélésére irányuló nemzetközi erőfeszítésekben.

A Hazafias Népfrent rendezte egyik papi gyűlésen hangzott el a választások előtt egy hitelt érdemlő lelkipásztorunk vallomása: „A húsvéti szolgálatokra való készülődésem közben kérdezte meg 17 éves fiam, hogy hol voltam én 1942-ben, az ellenállási mozgalom vértanúságainak idején. Meg kellett mondanom: semmit sem tettem a szocializmus győzelméért — bár elene sem —, mert neveltetésemben végzetes tévedés volt; így aztán mások harcolták ki nekem is a győzelmet. A szocializmus felépítése végbemenne nélkül is, ha félreállnék. Ingyen kaptam, akárcsak Jézus megváltását. A fiam kérdése alázatra kötelez, de döntésre is: hálás tevékenységre azért, amit kaptunk, hogy megteremjük a köznek a hála gyümölcseit.”

Megnövekedett társadalmi lehetőségeink valóban erre az alázatos felismerésre és közhasznú tevékenységre köteleznek.

A reformáció 450. évfordulójának helyes célkitűzéseit fejti ki e számunk vezető helyén hazai ökumenikus

tanácsunk elnöke. Ismerteti a lutheri reformáció szülőhelyén, a Német Demokratikus Köztársaságbeli Wittenbergben tervezett világraszóló ünnepségek tervét, amelyekben társadalmi és kormányzervek a tartományi egyházakkal karöltve emelik ki a korszakváltó esemény jelentőségét az evangéliumi egyház, a német nép és az egyetemes művelődés történetében. Ismerteti Bartha Tibor a magyarországi egyházak emlékünnepének programját is. Visszatekint az 1917-es, négyszázadik jubiláris ünnepségekre, amikor — még az első világháború baljós eseményei árnyékában — az evangélikus és a református testvéregyház együtt és külön-külön is ünnepelt és a béke helyreállítása irányában tett — tudjuk, hogy elég szerény és bátortalan — kezdeményezéseket. — A mostani kerek jubileumi évfordulót a terjedelmében és tartalmában is megnövekedett hazai ökumené ismét együtt és egyházként külön is megünnepli: ökumenikus tanácsunk előkészítő bizottságot alakított a tagegyházak képviselőiből az évforduló méltó megünneplésére, közös tanulmányi munkák folytatására. Az evangélikus egyház gazdag jubileumi programja országos, gyülekezeti és akadémiai szinten egyaránt tartalmas eseményeket, építkezéseket, előadásokat, kiadványokat, pályaműveket, kórusműveket ígér. A református egyház már májusban zsinati ünnepi üléssel kezdi a jubiláris esztendő esemény-sorozatát: számos külföldi delegáció jelenlétében emlékezik meg az 1567. évi debreceni zsinatról, ahol — a megelőző két évtizednek a lutheri, zwingliánus és kálvini irányzatok és az unitarizmus küzdelmeti tükröző 15 tájzsinata után — elfogadták a II. Helvét Hitvallást és lerakták a hazai református egyház szervezeti alapjait.

## Reformációi évfordulók

Az 1967-es esztendőben a reformáció 450. évfordulójának megünneplésére készülnek az evangéliumi hitű egyházak szerte a világon. Október 31-én lesz 450 esztendeje annak, hogy Luther Márton a wittenbergi vártemplom kapujára kiszögezte 95 tételét és ezzel egyre szélesebb körökben gyűrűzve kibontakozott a reformáció mozgalma. E nagyjelentőségű esemény kerekszámú évfordulóját a világ protestánsai méltó formában igyekeznek megünnepelni. Az európai egyházak körében a legnagyobb szabású megemlékezést és ünnepeket természetesen Luther szülőföldjén és működésének városaiban készítik elő. A Német Demokratikus Köztársaságban már az elmúlt esztendőben széleskörű előkészítő bizottságot alakítottak D. *Jänicke* és D. *Noth* püspökök elnökletével, amely kidolgozta egy október 28-tól november 5-ig, Wittenbergben tartandó központi reformációi ünnepély tervét. Erre az alkalomra a világ minden részéből számos protestáns egyház képviselőit hívták meg. A rendezvények kiemelkedőbb eseményei: az október 28-án és 29-én Lipcsében tartandó gyülekezeti napok, az október 30-án Wittenbergben megrendezésre kerülő ökumenikus nap, a testvéregyházak képviselőinek részvételével, valamint az október 31-én a történelmi nevezetességű wittenbergi vártemplomban és a városi templomban tartandó ünnepi istentiszteletek. Ezekhez csatlakozik november 1–3-ig egy tudományos teológiai konferencia, amelyen nemzetközileg ismert tudósok tartanak előadásokat a Luther-kutatás legújabb eredményeiről és aktuális teológiai kérdésekről. E központi rendezvény mellett a Német Demokratikus Köztársaságban a Hazafias Népfront is számos emlékünnepelet szervez az egész év folyamán a reformációi jubileum alkalmából.

A magyarországi evangéliumi egyházak történelmi hagyományaihoz híven ez alkalommal is részt kívánnak venni a reformáció évfordulójának méltó megünneplésében. Egyházaink körében a reformációra való emlékezés ápolása, október 31-ének évenkénti megünneplése a 16. századig nyúlik vissza. Emellett egyházaink különös gondot fordítottak a reformáció kerekszámú évfordulójáról való megemlékezésre. Ezek közül különösen kiemeledik, — hogy csak egy példát említsünk — az 1917-es 400-ik évforduló. A református és evangélikus egyház nemcsak külön-külön ünnepelt, hanem a budapesti Újváros háza épületében a két testvéregyház közös díszközgyűlést tartott Dr. *Balthazár* Dezső református püspök és *Prónay* Dezső evangélikus egyetemes felügyelő elnökletével. Az összejöveten két előadás hangzott el, az egyiket *Kapi* Béla dunántúli evangélikus püspök tartotta „Mit adott a reformáció a világnak?” címmel, a másikat *Szilassy* Aladár, aki „A reformáció jövő feladatairól” szövegezt. Az ünnepség iránti óriási érdeklődésre jellemző, hogy a díszközgyűlésen mintegy 700 gyülekezet képviselője volt jelen.<sup>1</sup>

Az 1917-es évforduló megünneplésére a református egyház már 1916-tól készült. Az egyetemes konvent elnökségének 1916. január 17-én tartott érte-

kezlete úgy határozott, hogy a nevezetes évfordulót mindenekelőtt a következő három vállalkozással kívánja megünnepelni: 1. az egyetemes egyház létesít egy „egyetemes egyházfenntartó alapot”, 2. minden egyházkerület létrehoz valamilyen kulturális vagy jótékony célú intézményt, 3. nagyobb szabású irodalmi vállalkozásba kezd az egyház.<sup>2</sup>

A református egyház zsinata 1917. október 31-én díszközgyűlést tartott, amelyen hálaadással emlékezett meg a reformációról és annak áldásairól.

Az Országos Református Lelkészegyesület november 2-án a reformáció jegyében tartotta fennállásának tízéves jubiláris közgyűlését, amelyen Dr. *Balthazár* Dezső püspök az első világháború véres eseményei közepette felhívta a protestáns papokat, hogy a béke ügyében szervezkedjenek: „Ha az államok saját erkölcsi erejükkel nem tudnak az őrvirág vérengzésből a józanság alapjára helyezkedni, az egész föld kerekességét pusztulással fenyegető gyűlölködés elé oda kell állanunk nekünk, az Isten Igéje szolgáinak... Kezdjük el mi protestánsok magunkon a reformációt, és kezdjük elsősorban mi, a szeretet igéjének hivatalosai!”<sup>3</sup>

Joggal mondhatjuk, hogy az elmúlt fél évszázad alatt a magyar protestanizmus tagegyházaiban még tovább fokozódott a reformátori örökség iránti érdeklődés. Ennek tudható be az a tény, hogy a magyar evangéliumi egyházak komoly lépéseket tettek a 450. évforduló méltó megünneplésére. Az Ökumenikus Tanács közgyűlése a tagegyházak képviselőiből előkészítő bizottságot alakított, amelynek a feladata egy közös reformációi emlékünnepelet megszervezésén túl közös tanulmányi munkák folytatása. De az egyes tagegyházak külön is széleskörű programot dolgoztak ki a jubileumi évre.

Az evangélikus egyház Egyetemes Tanácsa 1966. december 28-án tartott ülésén jubileumi bizottságot és szerkesztőbizottságot küldött ki az 1967-ben tartandó ünnepségek és kiadványok előkészítésére. A bizottság által kidolgozott tervszerben nagy hangsúly esik a gyülekezetek bevonására. Valamennyi evangélikus gyülekezetben október 25. és 30. között reformációs gyülekezeti eseteket rendeznek. Szeptember 1. és november 30. között a lelképásztorok a presbiterek előtt három előadást tartanak „A presbiterek szolgálata a lutheri szociáletika tükrében” témáról. Felhasználják a jubileumi évet az énekeskönyv lutheri eredetű énekeinek a felelevenítésére és elsajátítására is. Törekednek a renoválásra szoruló templom- és parókia-épületek rendbehozatalára. A Lutheránus Theológiai Akadémia november 10-én, Luther Márton születésnapján, ünnepi ülést tart. A teológiai professzorok a „Lelkipásztor” című folyóiratban saját szaktárgyuk köréből írt tanulmányokban vizsgálják ezt a kérdést: mit jelent és mire kötelez a reformáció öröksége ma? Az Akadémia hallgatói részére pályatételeket írtak ki. Az evangélikus egyházban a lelkesítő munkaközösségek munkája is a 450. éves évforduló jegyében áll ebben az évben. Ilyen témák kerülnek feldolgozásra: „A reformáció az emberről” — „A lutheri reformáció társadalmi és politikai szolgálata-

ta” — „Hogyan prédikáltak a magyar reformátorok koruk kérdéseiről?” — „A reformáció nyomában gyülekeztem múltjában” — „A forradalom kérdése mai keresztyén gondolkodásunkban”. A jubileumi emlékeztetést szolgálják az evangélikus egyház sajtószervei is: az „Evangélikus Élet” és a „Lelkipásztor”. Az evangélikus egyház Sajtóosztálya több könyvet ad ki az évforduló alkalmából. Ezenkívül az Országos Presbitérium pályázatot írt ki egy négyszólamú vegyeskari kórusmű komponálására.<sup>4</sup>

A református egyházban a reformáció 450. évfordulójáról való megemlékezést különösen tartalmassá teszi az a tény, hogy a Magyarországi Református Egyház ebben az esztendőben ünnepli 400-ik fordulóját az 1567. február 24–26. napjain Debrecenben tartott alkotmányozó zsinatnak, ahol *Méliusz* Péter debreceni püspök vezetésével elfogadták a II. Helvét Hitvallást és lerakták a Magyarországi Református Egyház szervezeti alapjait. Ez ünnep csúcspontja lesz a folyó évi május hó 19-én Debrecenben tartandó zsinati ülés, amelyen a református egyház legfelsőbb vezető testülete a hazai testvéregyházak képviselőinek és a külföldi református egyházak küldötteinek jelenlétében kíván hálát adni Istennek azokért az ajándékokért, amelyekkel az egyházat és hazánkat is a református reformációban megajándékozta. Az ünnepi előadásokat, magyar előadókon kívül, Dr. Wilhelm *Niesel*, a Református Világszövetség elnöke és Dr. *Hromádka* József, a Keresztyén Békekonferencia elnöke tartják, a II. Helvét Hitvallás jelentőségéről. A következő napon a debreceni Teológiai Akadémia tart ünnepi közgyűlést, amelyen tiszteletbeli doktorátusokat adományoz a református egyházak kiemelkedő személyiségeinek. Ezen a napon Dr. *Bakos* Lajos püspök a magyar református teológiai gondolkodás alakulásáról nyújt összképet, Dr. James I. *McCord*, a Princetoni Teológiai Szeminárium elnöke a szolgáló egyház teológiájáról és Jean *Kotto* kameruni lelkész a társadalmi átalakulásban élő fiatal egyházak problémáiról értekezik. A zsinati ülésen és az akadémiái ünnepélyen elhangzó előadások a figyelmet a háládatos emlékezésen túl az egyházak nagy kérdéseire irányítják, amelyeket így lehet összefoglalni: a reformáció ma élő nemzedéke hogyan tartozik folytatni az atyák munkáját? A zsinat maga is ünnepélyes nyilatkozat-tételre készül, amelyben a református egyház igemegértése alapján összegezi az egyház, az egyházak és az emberi együttélés kérdéseivel kapcsolatos nézeteit.

A Zsinati Elnökségi Tanács jelentős alkotásokkal kívánja emlékeztetést tenni az évfordulót. A Zsinati Elnökség, a Magyar Bibliatanács közreműködésével a reformációs jubileumok tiszteletére előmozdította az Újtestamentum új fordításának elkészíttetését. Ily módon a már csaknem befejezésig eljutott ótestamentumi fordítás tanulságait az Új-szövetség-fordítás értékesítheti, továbbá biztosítani lehet az Ó- és Újszövetség fordításában a koncordantivitás szempontjait is.

A jubileumi év alkalmával egykötetes kommentár készül a Szentírás valamennyi könyvéhez. Ez a munka hézagpótló, hiszen a református egyház eddigi története során sohasem jelent meg ilyen átfogó bibliai magyarázatos-könyv. Folyamatban van ötkötetes tanulmánykötet kiadása is. Az első kötet, amely a Heidelbergi Káté magyarországi történetével foglalkozik, már meg is jelent. A második kötet, amely a II. Helvét Hitvallás magyarországi határait tárgyalja, nyomdában van. A harmadik és negyedik kötet eddig még publikálatlan forrásokat kö-

zöl és az ellenreformáció magyarországi történetének megértéséhez nyújt segítséget. A záró kötet egyház- és teológiatörténeti monográfiában dolgozza fel a Magyarországi Református Egyház 1867-től a jelenkorig terjedő évszázadának történetét. Folyamatban van egy olyan angolnyelvű kiadvány megjelentetése is, amely az egyház jelenkori életét és szolgálatát tükrözi.

Végül, ugyancsak a jubileum alkalmából felújítják a debreceni Református Kollégium épületét.

A nemzetközi sajtóvisszhangok azt mutatják, hogy a Magyarországi Református Egyház 400 éves jubileumi előkészületei iránt a testvéregyházak körében igen nagy az érdeklődés. Ugyanezt állapíthatjuk meg közvetlen tapasztalatok alapján is. Csak két idevonatkozó példát említek: a múlt év végén a református egyház delegációja a Holland Református Egyház Zsinatán vett részt, ahol a már korábban kiküldött írásbeli meghívó mellett személyesen is átadhatta egyháza ünnepélyes meghívását. A zsinat nagy figyelemmel hallgatta meg a jubileumi terveket és elhatározta, hogy elküldi képviselőit az ünnepekre. A Holland Szigorú Református Egyház vezetői is melegen érdeklődtek, és bejelentették részvételi szándékukat.

Ez év elején négytagú református küldöttség tett látogatást az Egyesült Államokban. Részt vett a Református Világszövetség Északamerikai Regionális Bizottsága memphisi ülésén, ahol felkérésre beszámolt a jubileumi tervekről. De nemcsak e hivatalos egyházi küldöttekből álló testület mutatott nagy érdeklődést az ügy iránt, hanem az Amerikában élő magyar gyülekezetek is. Készségüket fejezték ki arra, hogy részesedni kívánnak az évforduló tartalmas megünneplésében és a reformáció örökségének az ápolásában.

Mindezeket az előkészületeket látván, joggal mondhatjuk, hogy a világ protestanizmus és a magyar evangéliumi egyházak egyáltalán nem formális jelentőségű ünnepekre készülnek. A komoly előkészületek és az érdeklődés forrása nyilvánvalóan nem az évforduló számának kerek volta. Sokkal inkább arról van szó, hogy a reformáció örökségének a felidézése a ma élő egyházi nemzedék életében különösen időszerűvé vált. A magyar protestantizmus egyházai, de általában az egyházak, ma már világos választ tudnak adni arra a kérdésre, hogy ennek az aktualitásnak mi a magyarázata. Egyházaink és a világkeresztyénység életében lepleződtek és nyilvánvalóvá váltak korunkban azok az eltorzulások, amelyek az egyházakat a kijelentés Urától, Krisztustól eltávolították. A magyar evangéliumi egyházak a mögöttünk álló évtizedekben felismerték e *deformáció* tényét, és rámutattak arra, hogy az egyházak engedetlensége döntően az emberszeretet ügyében lepleződött le. A nemzetközi egyházi élet fórumán ez a bizonyágtétel korábban heves vitákat váltott ki, ma már viszont az ökumenikus párbeszédben általánosan elfogadott felismerés. A szekularizáció jelensége, a tömegeknek az egyháztól való elidegenedése önmagában véve is arra figyelmezteti az egyházakat, hogy hivatásuk betöltésében mulasztásokat követtek el. Az emberi együttélésre nehezedő súlyos problémákkal kapcsolatban joggal merül fel az egyházak felelőségének a kérdése, kettős vonatkozásban is: mennyiben járultak hozzá a mulasztásaik az emberiség olyan nagy válságainak az elmélyítéséhez, mint a társadalmi igazságtalanság, a kolonializmus, a fajok közötti diszkrimináció, stb.; továbbá mennyiben járulnak hozzá az egyházak e kérdések megoldásához? Ilyen körülmények között teljes mértékben



érthető, hogy egyre általánosabbá vált egy új reformáció követelése. Csak egyetlen példára utalok ebben az összefüggésben: John A. T. Robinson anglikán püspök „Az új reformáció” című iratára.<sup>5</sup>

Mindezzel együtt látnunk kell azt is, hogy az egyházak életében és szolgálatában jelentkező deformáció tudatosulásával a századfordulótól kezdve együttjár egy új, biblikus orientáció kibontakozása. Ilyen módon kézenfekvő az analógia a reformáció kora és a jelenkor között. Ez az analógia végsőfokon a reformátori örökség iránti érdeklődés forrása. Nem a 16. század formuláinak a felelevenítésére és recitálására irányul ez az érdeklődés. A Bibliához való visszatérés magatartását tekintti a mai egyházi nemzedék is, a 16. századhoz hasonlóan, kötelező parancsnak. A reformáció egyházai a 16. században azzal töltötték be hivatásukat, hogy a maguk korában végbemenő gyors átalakulások közepette megértették az evangélium parancsát és engedelmeskedtek annak. Ugyanez a feladat vár a ma élő egyházi nemzedékre: Isten Igéjéből kell feleletet nyerni arra a kérdésre, hogyan követheti Urát és hogyan töltheti be hivatását? Lehetséges-e és miben áll az egyház reformációja ma, a 20. században? Nem pusztán kronológiai jelentőségű jubileumi évszámok teszik tehát időszerűvé a reformáció korának a felidézését, hanem a két korszak közötti analógia, végső fokon a Bibliához való visszatérés követelménye.

Természetesnek kell tartanunk, hogy a tervezett reformációi megemlékezések során az egyes konfessziók saját örökségüket idézik. Miután az ökumenikus mozgalom kibontakozásával sokan a „felekezeti korszak” végéről szeretnek beszélni,<sup>6</sup> felmerülhet az a kérdés, hogy vajjon a sajátosan hitvallásos, tehát lutheri vagy református örökség felidézése időszerű-e? Sokan foglalkoznak ezzel a problémával,<sup>7</sup> amelyre részletesen nem kívánok kitérni, mindössze csak utalok egy lutheránus és egy református teológus véleményére. Max Keller-Hüschemenger lutheránus szempontból vizsgálva a kérdést<sup>8</sup> megállapítja, hogy a hitvallásos gondolkodás egyáltalán nem jelent akadályt az ökumenikus mozgalom kibontakozásának az útján, hiszen az Augustana nem valamilyen felekezeti hitvallása akar lenni, hanem „katholikus” igényű. — Hasonló álláspontot fejt ki református szempontból Wilhelm Niesel, aki szerint a Helvetica krisztocentrikus és nem konfesszionális irányultságú.<sup>9</sup> A Helvét Hitvallás — mondja — nem valamilyen sajátosan kialakult egyháziasság érdekében emel szót, hanem az egyház Urát dicsóítja és ezért — éppúgy mint az Augustana — korának ökumenikus hitvallása. Mindkét megnyilatkozás tehát az említett konfessziók ökumenicitására utalva igazolja a hitvallásos örökség időszerűségét. De ezen túlmenően sokan komolyan figyelmeztetnek arra is, — Max Keller-Hüschemenger idézett fejtegetéseiben is több ilyen utalás van —, hogy annak a tagozódásnak a jelentőségét, amely már az 1054-es szakadással megindult, nem lehet lebecsülni, annyival kevésbé sem, mert ilyen tagozódás nyomai már az apostoli korban is felismerhetők.<sup>10</sup> Az egy bizonyos helyen, egy bizonyos időben megértett igeismeret összegezésének a jelentőségét nem lehet elvitatni. Már pedig a konfessziók ilyen igényből fakadtak. Viszont az atyák bizonyágtételétől az utódok nem függetleníthetik magukat akkor, amikor a maguk korában és helyzetében igemegértésüket akarják kifejezésre juttatni. Az így értett konfesszió megbecsülése nem jelent konfeszionalizmust.

Egyházaink törekvése a jelen esetben sem a 16.

század hitvallásainak a kanonizálása. A reformátori kor hitvallásai azért és annyiban relevánsok ma, amennyiben az egyház Urára utalnak. A konfessziót így értékelő evangéliumi egyházak között a hitvallás megbecsülése nem akadály, hanem szilárd bázisa lehet olyan párbeszédnek, amelyek nem az egyházak szervezeti egységét, hanem a keresztyének Krisztusban való közösségét munkálják. Niesel is azt hangsúlyozza: „Őseink hitvallása ilyen értelemben törekszik a keresztyének egységére, de semmiképpen sem valamilyen egyházi uniformizálásra.”<sup>11</sup>

A felekezeti világszövetségek jelentőségével foglalkozva hasonló értelemben mutat rá Lukas Vischer is arra, hogy e szervezetek létét és munkáját nem okvetlenül a szakadás állandósításának és elmélyítésének kell tekinteni, sokkal inkább ezeknek a világszövetségeknek az egymással folytatott párbeszéde hasznos lehet azért is, mert: „megakadályozza az ökumenikus mozgalmat abban, hogy pragmatikus univerzalizmusba essék.”<sup>12</sup>

Mindent összevéve az a meggyőződésem, hogy a lutheri reformáció, vagy a helvét reformáció örökségének felidézése — ha az helyesen történik — nem akadályozza az új reformáció problémájára figyelő világkeresztyénséget, sokkal inkább segítheti a reformáció ma élő nemzedékét a méltó ünneplésben, amely a 400-ik évfordulón 1917-ben elhangzott megállapítás szerint „nem lehet más, csak egy újabb reformáció.”<sup>13</sup>

Dr. Bartha Tibor

#### JEGYZETEK:

1. Sárospataki Református Lapok, XIII. évf., 1917. 314 kk. 1.; Református Szemle, X. évf., 1917. 412 k. 1. — 2. Egyetemes Konvent jegyzőkönyve, 1917. június 1., 141—143. l. — 3. Vasárnap. 1917. november 11. — 4. Evangélikus Élet, XXXII. évf., 9. szám. — 5. John A. T. Robinson: The New Reformation? London. 1965. — 6. v. ö. Max Keller-Hüschemenger: Lutherisches Bekenntnis am Ende des konfessionellen Zeitalters. Lutherische Monatshefte, 5. évf. 1966. 5. szám, 219 kk. oldal. — 7. Az említett cikken kívül lásd még: Lukas Vischer: Stellung und Aufgabe „konfessioneller Familien” in der ökumenischen Bewegung. Kirche in der Zeit. XXII. évf. 1967. 51. o. — Georg F. Vicedom: Bekenntnisfragen in den jungen Kirchen. Lutherische Monatshefte. V. évf. 1966. 285 kk. o. — Ernst-Wilhelm Wendebourg: Bekenntnisbindung in der theologischen Ausbildung, Lutherische Monatshefte. V. évf. 1966. 283 kk. o. — Reformatio und Confessio (Festschrift für W. Maurer), Berlin, 1965. — Erneuerung der einen Kirche (Festschrift für H. Bornkamm), 1966. — R. Slenczka: Ecclesia Particularis, Erwägungen zum Begriff und zum Problem (Kerygma und Dogma, 1966/3, 1966/4). — Otto A. Piper: Protestantism in an Ecumenical Age, Philadelphia, 1965. — R. E. Davis and D. L. Edwards: Unity Begins at Home, SCM Press, London 1964. — V. Vajta: Confessional Loyalty and Ecumenicity (The Ecumenical Review, 1962/1, 26 kk.). — W. B. Cate: Can Unity Begin at Home? — P. G. Buttler: Erwägungen zu einer ökumenischen Theologie nach New Delhi (Evang. Theologie, 1966/4, 190 kk. old.) — 8. Max Keller-Hüschemenger: Lutherisches Bekenntnis am Ende des konfessionellen Zeitalters. Lutherische Monatshefte V. évf.

1966. 219 kk. o. — 9. „400 Jahre Zweites Helvetisches Bekenntnis, Geschichte und ökumenische Bedeutung”, Ansprachen anlässlich der Feier vom 8. Juni 1966 im Grossmünster Zürich, 1966. 36. o. — 10. Keller-Hüschemenger idézett cikkében utal Werner Elert és Ernst Käsemann idevonatkozó kutatásaira. — 11. I. m. 46. o. — 12. Idézett cikk. A felekezeti világszövetségek képviselői 1965. október 13-án tartott konferenciájukon a következő nyilatkozatot tették: „Úgy véljük, még ökumenikus kor előtti időszakban él az, aki úgy gondolkodik és cselekszik, mintha a történelmi konfesszionális

egyházcsaládok képviselnék az egyetlen komolyan veendő lelki valóságot. . . Másrészt úgy véljük, hogy korai és irreális volna az a gondolkodásmód és cselekvés, amely abból indul ki, hogy már teljesen elértük az ökumenikus kort, legyőztük a konfesszionális véleménykülönbségeket és így csak egy integrált világméretű közösséggel kell számolni.” Lásd: Kirche in der Zeit, XXII. évf. 1967. 87. o. — V. ö. The Ecumenical Review, XVIII. évf. 1966. 91 kk o. — 13. Dunántúli Protestáns Lap, 1917. 302. o.

## Pápai intézkedések „a dialógus” biztosítására

A legutóbbi hónapokban meggyorsult a II. Vatikánum során hozott elhatározások végrehajtásának üteme. Sok országban követelték laikus és papi körök, tekintélyes sajtóorgánuk ezt a gyorsítást; jelentős szervek nyíltan bíralták már a Kuria hatalmasságait azzal, hogy szándékosan fékezik, sőt akadályozzák pozitív, haladó irányba mutató zsinati döntések átültetését a való életbe. Igaz, olyan panaszok is elhangzottak, hogy egyes nemzeti püspöki konferenciák túlonatol óvatosan vagy éppen bátortalanul élnek a zsinat éveiben szerzett jogaikkal, mert a püspökök nagyon is megszokták a római hivatalok közvetlen irányítását, és csak habozva vállalják az önálló döntésekkel járó kockázatot és felelősséget. Tény, hogy néhány fontos kérdésben most pápai intézkedések láttak napvilágot.

### A pápa összehívta a püspöki szinódust

A pápai csalatkozhatatlanság dogmatizálásának megszavazása ellenében már az első vatikáni zsinaton rendezni kellett volna a püspökök jogállását is; közel egy évszázad után ezt a rendezést kívánta elintézni a püspökök kollegialitásának kimondása, a nemzeti (regionális) püspöki konferenciák legalizálása, és a nagyobb részében általuk választandó új intézménynek: a püspöki szinódusnak a létrehozása. VI. Pál *Apostolica sollicitudo* c. Motu proprio-jában 1965. szeptember 15-én, a zsinat negyedik ülészakán kihirdette: „Az idők jeleit figyelve azon fáradozunk, hogy az apostolatus eszközeit és módszereit korunk növekvő szükségleteihez és a társadalom fejlődéséhez alkalmazzuk; ezért egyre szorosabb kötelékekkel akarjuk erősíteni a Mi egységünket a püspökökkel, akiket a Szentlélek püspökökké (a helyes Károlyi-fordítás szerint: *vigyázókká*) tett Isten gyülekezetének vezetésére (Károlyi szerint: *legeltetésére*, Csel 20:28)”. Ezt kívánja szolgálni az „állandó püspöki tanács”, amelynek jelentőségét és korlátait annak idején ismertettük (ThSz 1965, 265k). Ez a szinódus tárgyszerűen nem nevezhető állandó jellegűnek. Összehívása, tagjai megválasztásának jóváhagyása, tárgysorozatának megállapítása, vezetése a pápa hatáskörébe tartozik, főtitkárát is ő nevezi ki, a szinódus határozatainak csupán tanácsadó jellege van, tehát semmiben sem osztja meg a pápa abszolút hatalmát a római egyház fölött.

A pápa most kiadta a püspöki szinódus ügyrendjét is, amelynek első része a pápa és a zsinati tagok jogaival foglalkozik. Még egyszer megismétli: egyedül a pápa jogkörébe tartozik a szinódus helyének megállapítása, a tanácskozás összehívása, a tagok választásának megerősítése, a tanácskozás tár-

gyainak kitűzése. Ő, vagy az általa kirendelt delegátus-elnök vezeti az üléseket. A tagok megbízatása mindig csak egy ülészakra szól. A pápa határozza meg, hogy rendes, rendkívüli vagy különleges ülést tartson-e a püspöki szinódus. Küldötteiket a püspöki konferenciák mindig titkos szavazással választják meg, nevüket a konferenciák elnökei legalább két hónappal a szinódus összehívása előtt tartoznak a főtitkárnak bejelenteni. Az ülészakok kezdetén a pápa háromtagú bíróságot nevez ki az esetleges panaszok eldöntésére.

Nagy hatásköre van a főtitkárnak, akit a pápa állandó jelleggel nevez ki, míg a választott küldöttek megbízatása megszűnik az ülészak bezárásával. A pápa nevezi ki a főtitkár alá rendelt titkárt is egy-egy ülészakra.

A második rész a szinódus összehívásának módzatait szövezi le, kimondja, hogy a tanácskozások nyelve a latin. A zsinati tagok kötelesek titokban tartani a szinódus előkészületeit és munkálatait, különösen ami az egyes felszólalásokat, szavazásokat, döntéseket és véghatározatokat illeti. Úgy látszik, hogy azt a viszonylagos nyilvánosságot, amely a II. Vatikánum tárgyalásait és légkörét jellemezte, a pápa már nem tartja kívánatosnak.

Az ügyrend harmadik része a szinódus üléseinek és a bizottságoknak a szabályozásával foglalkozik. A szavazás rendje ugyanaz lesz, mint a zsinaton. A tervezetek elfogadásához kétharmad többség szükséges, az elutasításhoz egyszerű többség is elég. Szavazást csak a pápa rendelhet el. A szinódus előadóit a püspökök közül a pápa jelöli ki. Az előadó köteles egy hónappal az ülészak előtt írásban eljuttatni jelentését a főtitkárhoz. A vitában egy-egy püspök többek nevében is felszólalhat.

Az ügyrend kiadását az tette időszerűvé, hogy a pápa bejelentette 1967. szeptember 29-re a szinódus összehívását, amely október 24-ig lesz együtt, szükség esetén tovább is. Megállapítható, hogy az ügyrend nem tágítja, inkább szorosabbra fogja a szinódus eleve is elég szűkkörűen megtervezett közreműködési lehetőségeit az egyház kormányzásában.

Egyik beszédében foglalkozott a pápa a Kuria reformjának a kérdésével is. „Egy hagyományos szervezet fejlődése, amely teljes működésben marad, időt és fokozatosságot követel. De kétségkívül halad és rövidesen figyelemre méltó életjeleket adhat” — mondotta. A kánonjog reformjáról azt a nem sokat mondó kijelentést tette, hogy „ahol szükséges, az érvényes törvény és a kánoni hagyomány változatlan marad; másfelől az új törvénykönyvben le kell fektetni a tapasztalatok, a szükségletek és főként a zsinat követelte változtatásokat”. Így

érthető a katolikus sajtó egy részének az a panasz, hogy a gyakorlatilag legfontosabbnak ítélt két reform, a vatikáni Kuria átszervezése és a Codex iuris canonici megújítása „lassan, túl lassan, túlon-túl is feltűnés nélkül” megy előbbre és ez aligha-nem ugyanazoknak a visszahúzó erőknél tulajdó-nítható, amelyek a zsinaton is — számarányukat messze meghaladó arányban — gyakoroltak befo-lyást a pápára és rajta keresztül a római egyház hi-vatalos döntéseire.

### Új Tanács a laikusok számára

*Catholicam Christi Ecclesiam* kezdetű enciklikájá-ban a pápa új Tanács létesítését határozta el, amely-nek feladata, hogy „nemzetközi szinten előmozdítsa és koordinálja a laikusok apostoli munkáját és egy-re erősebben beépítse azt az egyház egyetemes apostolatusába” (Osservatore Romano jan. 11). Az új Tanács hivatása lesz „nemzeti szinten is ápolni a kapcsolatokat a laikus apostolsággal; találkozó helyül szolgálni a hierarchia és a laikusok, meg a laikus tevékenység különböző formái között az Ec-clesiam suam enciklika normáinak szellemében; szervezni a laikus apostolság nemzetközi kongresz-szusait és gondoskodni arról, hogy a laikusokra vo-natkozó egyházi törvényeket híven betartsák”. A Tanács feladata továbbá, hogy mind a hierarchiát, mind a laikusokat támogassa; „hozzájáruljon a lai-kusokat illető tanbeli kérdések elmélyült tanulmá-nyozásához, és mindenképp azokkal a problé-mákkal foglalkozzék, amelyek a laikus szerveze-tek és az általános pasztoráció viszonyával függe-nek össze”. Dokumentációs központot is létrehoz ez a Tanács a laikus apostolság problémakörére vonat-kozó adalékok gyűjtésére és tovább adására azzal a céllal, hogy a laikusok kiképzését segítse.

A pápa már ki is nevezte a Tanács elnökét Maurice Roy kanadai bíboros személyében, alelnöke Cas-telli érsek, az olasz püspöki konferencia volt titká-ra, főtitkára Achilles Glorieux, titkárai Mieczyslaw de Habicht és Rosemarie Goldie. A Tanácsnak ezen kívül tíz férfi és két női tagja van, mind laiku-sok. Kinevezett a pápa tizenkét tanácsadót is a bi-zottság mellé, közöttük hat püspököt, egy rendfő-nököt és öt laikust, köztük egy nőt.

A Tanács célja nyilván kettős. Egyfelől jelentősen fokozni kívánja Róma a katolikus laikusoknak azt a térítő tevékenységét, amelynek — mint az *Eccle-siam suam* c. enciklikájában kifejti — VI. Pál pápa „a manapság általánossá lett dialógus nevet akarja adni” (lásd Th. Sz. 1966. 11/12. 268. l.); más-felől pedig a hierarchia közvetlen és szerves el-lenőrzése alatt akarja tartani azokat a laikus mozgalmakat, amelyek — különösen szociális és poli-tikai kérdésekben — néhol messzemenő együttmű-ködésre képesek a haladó nemrómai, sőt szekuláris erővel, elsősorban a munkásmozgalommal. A zsi-nat óta a laikus apostolság sokfelé megélnéült; a pápa — a római egyháznak a zsinaton kifejezésre jutott világratörő céljai érdekében — nem is akarja ezt fékezni, csak éppen a Vatikán vezetése, irányítá-sa és ellenőrzése alatt akarja tartani, a Rómában székelő Tanács működése által is. A laikus szerve-zetek számos országban kifogásolták, hogy a zsinati döntésekben alig haladt előbbre a hívők — elvben és papíron Róma által is elismert — „egyetemes papságának” érvényesítése az egyház valóságos éle-tében; egyes helyeken, így Franciaországban, bizo-nyos katolikus diákszervezetek függetlenítették is magukat a hierarchiától. A Tanács ebben a vonat-kozásban rendezni akarja a római egyház „hadosz-

lopait” a kitűzött távlati cél — minden egyház, sőt minden ember egyesítése a római üdvintézmény ak-lában — megvalósítása érdekében.

### Új pápai bizottság: „Az igazságért és a békéért”

Kinevezett VI. Pál egy másik pápai kommissziót is, amelynek neve: „Az igazságért és a békéért”. Feladata a pápai kézirat szerint „előmozdítni Isten népében küldetésének teljes ismeretét a jelen pillá-natban, hogy egyfelől támogassák a szegény orszá-gok előmenetelét és erősítsék a szociális igazságos-ságot a nemzetek között; másfelől segítsék a fejlő-dőben levő országokat, hogy saját fejlődésükön munkálkodjanak”.

Az új szerv sajátos feladatait ezekben jelöli meg a pápa:

1. Dolgozzon ki dokumentációt a legjobb tudomá-nyos és technikai tanulmányokról nevelési, kulturá-lis, közgazdasági és szociális vonatkozásokban, nemkülönben a béke problémáit illetően, amelyek „tágabbak, mint a fejlődés kérdései”.

2. Mélyítse el a fejlesztés és a béke problémáit, különösen tanbeli, pasztorális és apostoli (missziói) vonatkozásban.

3. Közölje e tanulmányok eredményeit az érde-kelt egyházi szervezetekkel.

4. Létesítsen kapcsolatokat minden hasonló célú egyházi szervezettel, „hogy megkönnyítse a kezde-ményezések koordinálását, támogassa a legjobba-kat és elkerülje a kettőzéseket”.

A szervezet elnökei azonosak a laikusok tanácsáé-vel, titkára Msgr. Joseph Gremillion. Megbízatusuk kísérleti jelleggel öt évre szól. „A két grémium tár-gyi összefüggése indokolja az elnökség azonossá-gát. Szabályzatukat is azonos bizottság dolgozta ki.”

Ismeretes, hogy egyes „fejlődésben levő” orszá-gokban már közös segélyakció folyik Róma és az Egyházak Világtanácsa között; Indiában a gazdasá-gi természetű együttműködésen túl a keresztény fő-iskolák közös kuratóriumának felállításában is meg-állapodtak (ÖPD 1967. jan. 12).

### A Nemhívők Titkárságának első közgyűlése

Rómában megtartotta első közgyűlését a zsinati időszakban létesített Nemhívők Titkársága, Franz König bécsi bíboros-érsek elnökletével. Résztvett Willebrands püspök, a Keresztény Egység titkársá-gának képviselője is, nemkülönben az Egyházak Vi-lágtanácsa megfigyelője. A bizottság tagjai sorában Kominek lengyel püspök is jelen volt.

Az Osservatore Romano (febr. 5.) jelentése szerint a gyűlés először is „általánosságban tájékozódott a titkárság munkatársai és az egyes országok szak-emberei között megindult munkálatokról és kapcsola-tokról”. Ezután „igyekezett első áttekintést nyer-ni illetve kidolgozni az ateizmus különböző alakjai-ról és annak társadalmi-kulturális és földrajzi el-oszlásáról, hogy legalábbis megközelítő ismerete-k által lehetővé tegye a dialógust az egyház és az ateizmus különböző formái és árnyalatai között, ami a titkárság sajátos feladata”. A vita során három fő formát különböztettek meg, ezek „a dialektikus materializmus filozófiai és ideológiai feltételein tá-jékozódó marxista ateizmus; a technikai és gazda-sági haladáson alapuló, az embert főleg történelmi szempontból néző és történetfeletti vonásait tagadó humanista ateizmus; az élet legfőbb értékeivel nem törődő, vallásilag közömbös, agnosztikus ateizmus”.

A vatikáni félhivatalos kiemeli, hogy „a gyűlésen nem esett szó a kommunizmusról mint politikai ki-



fejezési formáról, még kevésbé az egyház viszonyáról a kommunista államokhoz". Hozzászói: „E probléma meghaladja a titkárságra bízott feladatkört: A kommunizmust csak annyiban vonták be a tárgyalásokba, amennyiben az egyik, bárha igen fontos formája és összetevője az ateizmusnak”.

Szerepet játszott a tanácskozáson a fejlődésben levő országokban, így Latinamerikában jelentkező ateizmus is, elsősorban ennek növekvő befolyása az egyetemi ifjúságra. „Tudatában voltak azonban a tényleges ateizmus növekvő terjedésének is a néptömegek között, mindennek előtt a fejlődésben levő országokban”.

A jelentés megállapítja, hogy a titkárság mielőbb létre akarja hozni „együttműködését a püspöki konferenciákkal és az alájuk rendelt intézményekkel; nemkülönben az ateizmus képviselőivel”. Az egyes országokban különböző tanulmányi csoportokat készülnék alakítani, hogy az ateizmus ottani formáit tanulmányozzák. Ezeknek is, a titkárságnak is kettős feladata lesz: „tájékozódni és az egyház tanítói hivatalának és a pasztorációnak segítséget adni az ateizmus különböző megjelenési formáinak, társadalmi, kulturális és vallási hátterének megismeréséhez; továbbá elősegíteni a tényleges dialógust az ateizmus különböző formáival”. Ez utóbbi cél érdekében „Róma és a püspökségek tanulmányi központokat létesítenek az egyetemeken és főiskolákon; tanácsadókul más keresztyén felekezetek és nemkeresztyének képviselőit is be kívánják vonni, hogy biztosítsák a mennél szélesebb körű tapasztalat-szerzést” (Herder Korrespondenz 1967. márc. 111 k.).

A közlemény nem említi, hogy ez a titkárság az ateizmusnak azzal a formájával is foglalkozott volna, amely nemcsak a „fejlődésben levő”, hanem a fejlett országokban is széltében tapasztalható: azzal a gyakorlati ateizmussal, amely — akár nemvallásos, akár vallásos külsőségek között — gondolkodásában, érzésvilágában, magatartásában embertelen, tehát istentelen. Ez a gyakorlati ateizmus különösen a más emberek munkájából élő gazdagok körében igen elterjedt; jól összefér azzal a cinikus vélekedéssel, hogy „a vallás kell a népnek”. Nálunk már közhely, hogy ezt a gyakorlati ateizmust tartjuk a legveszélyesebbnek az ateizmus valamennyi válfaja között.

#### *Pápai delegátus körutazása a Lengyel Népköztársaságban*

A napisajtót is élénken foglalkoztatta az a feszültség, amely közvetlenül a zsinat után Lengyelországban állott elő, a lengyel püspöki karnak a milléniumi ünnepségek előtt a német püspökökhöz intézett nyílt levele következtében. (Lásd e szám más helyén *Szénási* Sándor: Lengyelország ezer éves c. írását.) *Wyszynszky* bíboros magatartása következtében most újabb feszültség keletkezett az állam legfőbb felügyeleti joga (ius supremae inspectionis) kérdésében: a bíboros és vele a püspökök egy része tiltakozott az ellen, hogy a lengyel állam a lublini katolikus egyetemen és a lelkészképző szemináriumokban érvényesíteni kívánja felügyeleti jogát, nem is a teológiai, hanem csak az általános műveltségre tartozó tantárgyak oktatását illetően. A bíboros fenyegető hangú pásztorlevele kiélezte a helyzetet, de a kormány és a püspöki kar között megindult eszmecsere tárgyilag és szakszerű mederbe terelték a nyílt kérdéseket.

Általános feltűnést keltett, hogy a pápa Msgr. *Casaroli* személyében delegátust küldött Lengyelországba, aki nem csupán *Wyszynszky* bíborost kereste fel, hanem egyenként valamennyi lengyel püspököt meglátogatta székhelyükön, beszélgetéseket folytatott a kormány képviselőivel is, tehát sokoldalúan tájékozódott a helyzetről. Ezt a pápai kezdeményezést is úgy fogják fel tájékozott körök, hogy Róma nem a bíboros egyoldalú, merev nézetei alapján akarja folytatni „a dialógust” a szocialista államok kormányaival, hanem az egyes püspökök jóval hajlékonyabb és rugalmasabb, a szocializmus építésének érdekeit és a lengyel nemzeti érdekeket is tiszteletben tartó nézeteit is tanulmányozni kívánja. Ez a reálpolitikai magatartás természetesen nem változtat a római egyháznak azokon a merész célkitűzésein, amelyeket a II. Vatikáni Zsinaton maga elé tűzött, a keresztyénség és a világ „egyesítésére” — saját magában.

#### *Miért késik az „Ökumenikus Direktórium” megjelenése*

A római egyház zsinat utáni szakaszának egyik jellemző vonása, hogy egyre erőteljesebb panaszok látnak napvilágot a vatikáni hivatalok, köztük elsősorban az *Ottaviani* bíboros vezette „Hittani Kongregáció” fékező, a zsinat többségének irányával ellentétes magatartásával szemben. Jelentős katolikus folyóiratok — bár tapintatos formában — felvetik azt a kérdést is, hogy miért nem avatkozik be VI. Pál pápa, e kongregáció elnöke, a kongregáció ilyen veszélyes vezetésébe?

Az *America* című vezető jezsuita folyóirat szerint ez a vezetés a pápa tekintélyének is árt. A januári egyetemes imahét előtt a Hittani Kongregáció megtiltotta, hogy a Rómában tartott anglikán ökumenikus istentiszteleten katolikusok résztvegyenek. A vatikáni államtitkárság az utolsó percben feloldotta ugyan a tilalmat, de az anglikánok és Róma között éppen csak megindult előzetes párbeszédnek, általában az ökumenikus dialógus előkészítésének nem használt ez az incidens. A jezsuita lap szerint „a vatikáni hivatalok nyilván azt a látszatot akarják kelteni, hogy nem a pápának és a zsinatnak, hanem nekik volt igazuk az egész zsinati időszak alatt”. Hozzászói: „Az efajta manőverek nem alkalmasak a pápa „megvédésére”, sőt csökkentik befolyását e nehéz pillanatban. Megvan a reális veszélye annak, hogy az egyház a pápa vezetése nélkül tovább fog menni a zsinat útján” (ÖPD 1967. febr. 16).

Egy másik amerikai katolikus folyóirat, a *National Catholic Reporter* is támadja *Ottaviani* Hittani Kongregációját, amiért késlelteti Az Ökumenizmusról elfogadott dekrétum végrehajtási utasításának megjelenését. „Ezt az ún. Ökumenikus Direktóriumot a *Bea* bíboros elnökletével működő Keresztyén Egységtitkárság dolgozta ki; ez tartalmazza a régóta várt végrehajtási utasításokat, vagyis a pastorális direktívákat arról, hogy miképpen alakítsák a római katolikusok a nemkatolikusokhoz fűződő kapcsolataikat. Mgr. *Arrighi*, az Egységtitkárság titkára nemrég kijelentette, hogy a kézikönyv megjelenésének sajnálatos késéséért nem az Egységtitkárság felelős” (ÖPD 1967. márc. 2.).

A helyzet tehát az, hogy Ottaviani bíboros kongregációjának hatalma van egy másik, ugyancsak bíborosi vezetés alatt álló vatikáni szerv munkájának megállítására; ahogyan a zsinat idején hatalma volt arra, hogy a zsinati többség kívánságaival ellentétes álláspontot juttasson érvényre, többször jelentős kérdésekben is.

Említést tettünk már arról, hogy Ottaviani „Levél Rómából” című körlevelet intézett az egyes országok püspöki konferenciáihoz, felhíva figyelmüket a zsinati elhatározások tiz, állítólag „téves értelmezésére”. Azóta a bíboros nyilatkozatot tett, mely szerint elégedett a beérkezett válaszokkal, azok megnyugtató tájékoztatást adnak a püspöki karok felfogásáról.

Egyes püspöki karok válaszelevele ezután nyilvánosságra jutott. Így a francia püspöki konferencia válasza „sajnálkozását fejezi ki a kérdések ilyen feltevésével szemben” és kijelenti: „nem hajlandó kiskorú nebulók módjára felelni a Hittani Kongregáció tiz kérdésére”. Úgy vélik, hogy „inkább azal szolgálják a Szentszék ügyét, ha belebocsátkoznak a Franciaországban ma felvetődött nehéz tanbeli kérdések összességébe”. A püspökök korunk égető gondjait úgy fogják fel, hogy azok „komoly kérdésekkel való szembenézésre készítetik az egyházat az evangélium szellemében.” Ők nem hajlandók e kérdéseket „elnyomni próbálni az egyházi autoritás címén” és éppen ezért „nem is felelnek egyenként a Hittani Kongregáció kérdéseire. A krisztológia, az egyház és az ember erkölcsi élete tekintetében merülnek fel a hívők és a nemhívők körében olyan problémák, amelyekre csak elmélyült teológiai tanulmányok és a klérussal meg a laikusokkal folytatandó őszinte beszélgetések alapján lehet feleletet adni”.

A francia püspökök állásfoglalása nyilvánvalóvá teszi, hogy a zsinati határozatok értelmezése és az egyház további útjának megítélésében mélyreható különbségek, sőt ellentétek mutatkoznak. Az őszi püspöki zsinódusnak — ha nem a napirendjén, de a háttérben bizonyosan — ezek a kérdések szerepelni fognak. Ezekhez képest nem túlságosan látszanak jelentősnek a világsajtó hol pozitív, hol nega-

tív értesülései arról, hogy elmegy-e a pápa személyesen Uppsalába, az Egyházak Világtanácsa jövő évi nagygyűlésére; vagy visszavonja-e Luther egykori pápai kiközösítését az ősszel, a reformáció 450 éves évfordulója alkalmából? A római egyház belső irányzatainak tisztázása kétségtelven feltétele az ökumenikus párbeszédnek, amelynek kialakulása jelenleg folyik.

#### *Az együttműködés legsürgősebb feladata*

Az Egyházak Világtanácsa végrehajtó bizottságának legutóbbi üléséről kiadott közlemény jelenti: „új szakaszba léptek a római katolikus egyház és az EVT közti kapcsolatok a vegyes munkabizottság jelentése szerint. Az előkészítő megbeszélések során megvonták az együttműködés közös lehetőségeinek határvonalait, most már elkezdhetik az igazi munkát: közös tanulmányozását az egyház apostolságának, a vegyes házasságnak, a prozelitizmusnak. A béke és az igazságosság kérdésében is remélik az első együttműködést. A végrehajtó bizottság a vegyes házasság kérdését találta különösen sürgősnek” (ÖPD 1967. febr. 16).

A felekezeti közötti együttműködés legidőszerűbb kérdésében, a *Vietnam elleni agresszió megfékezésében* megtalálták a megfelelő eljárást azok a *katolikus, protestáns, anglikán és izraelita* lelkipásztorok, akik a londoni pénzvilág fellegvárában, a Cityben tüntettek tömegesen a vietnámi békéért. Felvonulásukat egy anglikán püspök, egy katolikus szerzetes és egy rabbi vezette. A résztvevők egyetértésüket fejezték ki a pápa békefelhívásaival, az Egyházak Világtanácsa és a Brit Egyháztanács hasonló megnyilatkozásaival. A tüntetés a Szent Pál katedrálisban rövid könyörgő istentisztelettel zárult.

Hasonló akciók talán megfékezhetik az olyan egyházi emberek, mint *Spellmann* bíboros, vagy *Billy Graham* prédikációnak álcázott háborús szónoklatait, akiknek elszigetelése minden őszintén ökumenikus indulatú ember közös feladata, tartozék akármelyik keresztyén vagy nemkeresztyén közösséghez.

*Dr. Kádár Imre*

## Proféták utóda

*Martin Buber öröksége*

Vallomásomat elmondtam róla a címben. Ez a zsidó teológus és modern gondolkodó az őszvetségi proféták küldetésének folytatója volt a 20 században. A proféták hitvilágát döbbenetes erővel jelenítette meg, s ugyanakkor átültette a mai időkbe. Sőt a proféták hitével új szót mondott a zsidóságnak, a keresztyénségnek, korunk gondolkodó embereinek — új szót, melynek isteni lehetétét és erejét nem lehet meg nem éreznünk írásaiból. Halálakor — 1965 júniusában hunyta le szemét 87 éves korában — figyeltem fel rá különösebben, s a közben eltelt másfél év alatt nem tudtam szabadulni alakjának sugárzásától.

Ez indított arra, hogy foglalkozzam szellemi örökségével, mint e tanulmány feladatát az alcímben meg-

határoztam. Még vázlatnak sem teljes írásom. Az anyag terjedelme messze túlhaladta maradék időmet, s határok közé kellett vonnom érdeklődésemet. Elsősorban tőle olvastam, róla kevesebbet. De ez a lehetőségemhez szabott válogatás céлом irányába esett; őt magát szeretném megszólaltatni és hatóvá tenni hazai körünkben. Így is csak izelítőt adhatok, mégis azzal a reménységgel teszem, hogy mások majd folytatják jobban és teljesebben. Hogy miért van számunkra rendkívüli jelentősége Buber életművének, annak ki kell derülnie a továbbiakból.

Életrajzát mellőzöm. Folyóiratunk megemlékezése — a halála után — tartalmazza. Azt a nekrológot egyébként is melegen ajánlom az olvasó figyelmébe!

Ami Buber élettörténetéből szellemi hagyatékának megvilágításához és példászerű alátámasztásához szükséges, tanulmányom során a megfelelő részletnél érintem.

Noha életműve egységes egész, az áttekinthetőség és a feldolgozás logikai érdeke bizonyos csoportosítást kíván. A következő részletekre tagolom lelki örökségének felmérését: 1. Az Ósz. értelmezése. 2. Jézus, a „nagy barát”. 3. Zsidóság és keresztyénség. 4. A chaszidizmus megelevenítője. 5. Izraelért! 6. A „Te” filozófiája. 7. Az Isten-kérdés.

## 1. AZ ÓSZÖVETSÉG ÉRTELMEZÉSE

Ebből indulunk ki, mert sokfelé ágazó gondolkozása végül is itt gyökerezik. A többféle hatás és tudomány, amely életében foglalkoztatta, csak másodlagos ihlető. A döntő forrás, a központi rendező mágnes az Ósz.

Buber Ósz.-szemléletében számunkra az a rendkívül termékenyítő és új ajtókat táró, hogy az Ósz.-et önmagában értelmezi, tehát — természetesen — nem az Úsz. fényében, és nem visszavetített krisztológiai nézőpontból. A keresztyén ósz.-i írásmagyarázat túl van már ugyan azon a helytelen hermeneutikai módszeren, amely az Ósz.-ben közvetlenül Krisztus-bizonyoságtételt keresett. Pál apostolnak vagy a reformátoroknak Ósz.-kezelése nem köt minket; a „was Christum treibt” írásmagyarázati nézőpont az Ósz. keresztyén tanulmányozása közben mindig csak a második lépés lehet. Az első lépés a szöveg teológiai értelmét az ósz.-i kinyilatkoztatás saját belső, történeti fényénél találja meg. Ezen a közvetett úton, de egyedül becsületes tudományos és a keresztyén teológiától is felfedezett úton lehet számunkra az Ósz. egésze és egyes részei hitelesen Krisztusra mutatással. Az út első felében — ennek felismerése örvendetes keresztyén kötelességünk — együtt haladunk az Ósz. mai gyermekeivel, közösen fáradozva az ő és a mi Istenünk, Jahve és Jézus Krisztus Atyja ósz.-i cselekvésének és szavának megértéséért.

Buber segítsége ebben nemcsak azért hallatlan jelentőségű, mert mély bibliai hitű és nagyon képzett exegeta. Azzal a személyi „előnyvel” is rendelkezik, hogy az Ósz. tanulmányozása során látását nem befolyásolja a Krisztus-hit. Benne tehát olyan kontrollt kapunk mai keresztyén ósz.-i írásmagyarázati módszerünkhöz, aki bizonyos pontokon tárgyszerűbben láthat, mert független a mi gondolkozásunk alapvető meghatározottságától, az ósz.-i kinyilatkoztatásnak Krisztusban történt kiteljesedése bizonyosságától. Meggyőződésünk, hogy ez a gondolkozási feltételünk az Ósz. alapvető irányának vonalába vág, mégis nélkülözhetetlen — a már említett hermeneutikai módszerünk érdekében —, hogy szellemiségünknek ettől az egészen mélyen meghatározó velejárájától *eltekintve* is tudjunk foglalkozni a szöveggel, az elfogulatlan tudós tárgyilagosságával, éppen a Krisztusra mutató valóságos nyíl torzításmentes felismerése és meghúzása érdekében. Ez az „eltekintve” valósul meg Buber rendkívül alapos Ósz.-értelmezésében.

Mint korunk minden igazi írásmagyarázója, Buber éles történetkritikai *módszerrel* dolgozik. Vitathatatlan számára, hogy az Ósz. a legkülönbözőbb időkől származó szövegszalagból szövődik egészé. A régebbi és újabb bibliai idők számos elbeszélése az ő szemében is legenda. De ezeknek a megállapításoknak hangsúlyozásával nem megy veszendőbe a szöveg tartalmi hitele. Ennek a tartalmi hitelességnek érvényesítése Bubernál nagyon meg-

gondolt tudományos módon történik. Néhány szemelvényt mutatok be tőle erről a területről.

„A történeti monda... a Közel-Keleten nagyon gyakran 'történeti', azaz a törzs számára életfontosságú esemény népies, szóbeli megőrzésének természetes formája”<sup>2</sup>. Másutt „hivó emlékezésnek” nevezi Izrael régi hagyományát, és hozzáfűzi: „Hogy egy ilyen történetnek — szükségszerűen mitizáló — emlékezete történeti valóságból keletkezett-e, vagy csak késői illúzió, teológiai termék, ...ez döntően fontos, mert csak ha az emlékezés történeti”, akkor lehet belőle bizonyos teológiai megállapításokat levonnunk. Ugyanitt mondja: „Amennyiben a hit több és más mint az Isteni-hez való aktuális viszony kimondása, amennyiben tehát nem pusztán felszólítani és bejelenteni, hanem tudósítani és leírni akar, a tárgyat mitizálnia kell. A mítosz a várakozó és emlékező hitnek egyformán spontán és jogos nyelve. De nem a lényege.”<sup>3</sup> Ezekben a megállapításokban olyan világosan, mélyen és találóan oldódik meg az Ósz. jelentős mennyiségű legendáris anyaga és kisebb mérvű mítikus vonásai, hogy találkozik a tudományos kritika és a hit érdeke a valóság szintjén.

Szembenéz az ósz.-i szövegek *keletkezési problémájával*, olyan új szempontok alapján, melyek kielentítik e kérdést a sokszor tapasztalható holtpontról. A bibliai szövegek felhasználását teológiai célra nagyon megnehezíti — mondja Buber —, hogy legnagyobb részüket nem tudjuk keltezni. Sok esetben nem lehet megállapítanunk, hogy az illető szöveg valóban korai állapotot tükröz-e, vagy pedig benne későbbi korszak vetítette vissza saját álmaikat arra a régi időre. E nehézségek legyőzésére nem vezetett el a különböző „forrás-iratok” szövedékének felismerése sem. A keletkezési problémáktól azonban relatívan függetlenekké válunk, „ha és amennyiben az illető textus történetközeliségű hagyományt tartalmaz”. Ahol a szöveg olyan hagyományt nyújt, melyet történetközelségének (geschichtsnah) tarthatunk, ott az a feladatunk, hogy e hagyomány különböző átdolgozásainak rétegződése *alá* hatoljunk, tehát nem forráskritikai, hanem hagyománykritikai munkát végezzünk. A hagyomány átdolgozásainak saját külön-tendenciáiban megfigyelhetünk újra meg újra egy egységes bibliai tendenciát. A különböző átdolgozási tendenciák ellenére bizonyos eredeti tendenciák megmaradtak a szöveg alakulásának hosszú folyamatában, mégpedig olyanok, melyek a hagyomány keletkezési idejében már megvoltak. Ez az alapvető tendencia csak kulminál a bibliai anyag végső szerkesztésében, de nem akkor, nem később keletkezett. Ezt az eredeti tendenciát kell mintegy kivénnünk a hagyományfejlődés későbbi szakaszaiból, vagy inkább intenciója szerint helyreállítanunk.<sup>4</sup>

Buber a fenti gondolatmeneténél már jóval, közel két évtizeddel korábban, 1932-ben a „jahvista” és „elohista” szövegek összehasonlításából azt a megállapítást vonta le, hogy „ezek típusokat jelentenek, melyek tehát nem források, hanem az (ósz.-i) irodalom irányai, nyilván két különböző szociális és szellemi körből származnak”. Az „elohista” szövegek szerinte a hagyományanyagának „prófétai típusú” átdolgozási módját képviselik, mely már a legrégebbi hagyományalakításban jelentkezett. Itt fejezi ki Buber, hogy munkája során számára „lényegesen irányadó a szövegek és szövegrétegződések *tendenciatörténeti* elemzése”<sup>5</sup>

Ezzel a röviden *vázolt álláspontjával* egyrészt igazságot szolgáltat Buber az Ósz.-ben található, különböző korokból származó hagyományrétegek-



nek, a különböző átdolgozási és szerkesztési szempontoknak, amelyek eredménye mai formájában a szöveg. Másrészt pedig a hagyományfejlődés későbbi szakaszán érvényesülő „prófétai” tendenciát nemcsak a végső késői összeállítás formáló erejének és irányvonalának tartja, hanem felmutatja a régebbi hagyományanyag hasonló belső céljait csírájukban, korai nyomaikban, s ezzel az Ósz.-nek a maga teológiai sokféleségében olyan tartalmi egységét ragadja meg, melynek vezérmotívuma az ósz.-i hit fejlődésének csúcsa: a profétai látás. S ez az egység — újra kiemelem — nem egyszerűen utólag, a proféták álláspontjáról visszavetített képződmény, retus, hanem a korábbi szakaszokban is felfedezhető vörösfonál.

Buber ósz.-értelmező módszerének *tartalmi eredményeiből* szeretnék most néhány lényeges mozzanatot bemutatni. Nagyon alaposan kutatja az *Isten-hit alakulását az Ósz.-ben*. Debora énekéből (Bírák 5) indul visszafelé, s majd előre. Ez a „történeti ének” — ahogyan nevezi — arról tanúskodik, hogy Izrael népének Istene világhatalmas Isten. A Debora-énekben kifejeződő hit — mely a „Jahve az Izrael Istene” hitvallásban nyerte súrítt nyelvi formáját — nem az ének korában keletkezett, régebbre utal. — Józsué könyve 24. részében leírtak az első szövetség-megújítás, de nem Józsué adott a törzseknek új istent. „Nem ő hozta össze Jahvét és Izraelt”. A Józsué által félreállítandó istenek sorában szerepelnek Izrael „atyáinak istenei” (14. v). A nép válaszából kiderül, hogy Jahvén kívül a törzseknek eddig sem volt más közös istenük. A törzsiszteneket, háziisteneket, magánisteneket, ilyenek a teráfimok is, ezeket a mellékisteneket kell félreállítaniuk. Jahve volt eddig is az Isten, de szolgálata nem volt igazi, mert nem volt kizárólagos. — Tovább menve visszafelé, 2 Mózes 20-ban — a későbbi hozzátoldások eltávolításával — „ős-dekalógot” talál Buber, s a más istenek elvetésére vonatkozó józsuéi követelést kimutatja a 3. versben. Itt, e fejezetben kezdődik a szövetség Isten és Izrael népe között. De Jahve cselekvése régiebb. — Az égő csipkebokor több forrásiratból összefonódott történetének (2 Móz 3) magját egyetlen öntvénynek, nagy képződménynek tekinti Buber, s a benne foglalt isteni kijelentésnek érdekfeszítő magyarázatát adja: A mesteri elbeszélő gondoskodik arról, hogy a 14. versben ne „sein, latinul esse”-t, hanem „dasein, latinul adesse, gegenwärtig sein”-t értsünk. Éppen azzal gondoskodik erről, hogy ennek az „Ich werde dasein” kifejezésnek eléje helyezi (12. v.) az „Ich werde dasein bei dir” mondatot, mögéje pedig kétszer is (4:12.15) az „Ich werde dasein bei deinem Mund” ígéretet. Buber így vonja meg a következőt (a magyar fordításban a 14. vers „Vagyok, aki vagyok” kifejezéssel fordított szavak héber eredetijéről): „Jahve nem azt mondja itt, hogy ő feltétlen, vagy hogy örök, hanem, hogy ő . . . népénél marad, vele megy, vezetni akarja”.<sup>6</sup> Buber utal arra is, hogy hasonló módon ígéri Isten Jákóbnak oltalmazó velejárást: „Ich werde dasein bei dir” (1 Móz 31:3). — Így érkezik el Buber a hagyományban visszafelé nyomozó úton az ősatyákhoz. Krisztus előtt a harmadik és második évezred határán kis törzs vonul a délbabilóni kultúrközpontból, Úr városából az északi Mezopotámia Haran városába. Mindkét város a holdkultusz székhelye. „A vallástörténelemben számomra hallatlan dolog, hogy egykor egy vándorló aram — a bibliai hagyomány Ábrámnak nevezi — a környezetétől átvett hitet elveszítette, és az Egyetlenben való hitet nyerte, aki nem 'természet-isten'. Nem természeti isten, ha-

nem védelmező Isten, de nem családi fétis, hanem nagy, egyszerre elrejtett és nyilvánvaló oltalmazó Isten . . . Isten, aki oltalmazva velük megy, nemcsak holdfényes éjszakákon, hanem holdsötéteken is és téli napokon, az évnek abban az időszakában, amikor a mezopotámiai szteppék nomádjai vándorolni szoktak. Olyan Isten, akinek fénye nem alszik ki; akiben bíznak, mert tőle megszólítottak; aki megmondja valakinek, hogy vezeti.”

Innen, Ábrahámától fordul előrefelé Buber vizsgálódása, de előbb most összefoglalom a fenti kutatási láncolat eredményét két pontban: 1. Az „azonosítási tendenciát” fedezi fel a hagyomány történetének legkülönbözőbb részein: *ugyanarról* az Istenről van szó. Érdemes idéznünk őt 1 Móz 31:53-mal kapcsolatban, ahol Ábrahám és Náhor istenéről szól a szöveg. „A két isten, különbözőképpen nevezve, tulajdonképpen egy Isten, éppen az, akire az ősatya gondolt . . . Hogy azután ez a primitív, univerzalizmus’ későbbi korok megújulási törekvésében — nagy teológus és költő kezén — hogyan módosul, azt Jónás könyvéből lehet leolvasni”. Az azonosítási tendencia „nem irodalmi átdolgozás dolga, hanem magáé a hagyományé”. — Ez az *egy Isten vezérlő Isten* — ez az eredmény-megvonásom 2. pontja. Az „Ősatyák Istene” című fejezetét Buber e szavakkal zárja: „. . . egy Isten, nagy út-Isten, akinek útja hívóinek életén keresztül vezet, mielőtt 'népének' életén keresztül vezetne útja. Éppen az az Isten, aki azután úgy hirdettetik, mint 'Aki jelen van', rá mutat az elementáris erejű 'Aki' is: ő nem ül a Sinai hegyen és várakozik, már most is megy, vezet, jelenvaló”.<sup>7</sup>

Buber ósz.-i Isten-hit értelmezése rendkívüli súlyllyal támasztja alá azt, amit mi a kinyilatkoztatás történetiségének nevezünk. Ennél is többet mondhatunk: Buber újra és újra úgy állítja elénk Istent az Ósz.-ben, mint aki az ősatyák, majd Izrael népe *történetében* lesz nyilvánvaló, eseményekben és megszólító szavában. Ezzel nagyon szemléletesen húzza alá a kinyilatkoztatás történeti és igei jellegének közkeletű protestáns teológiai meghatározását.

Nem kísérhetjük tovább Buber gondolati útját az ósz.-i hagyománytörténeten át. De ott, ahol felér a számára — és számunkra is — döntő csúcra, tanulságos és megrendítő vele időznünk: ez a *prófétaság és az ósz.-i messianizmus*.

Először is saját összefoglalását adom itt arról, hogyan látja az ósz.-i történet folyamán a messiás képzetének alakulását. Izraelben a messiás alakja a keresztyénség előtti időkben kétszer változott — mondja —, anélkül, hogy az új ábrázolás elnyomta volna a régiebbit. Mindkettő futott tovább, illetve a régebbi, a fogság előtti marad az uralkodó képzet, de a későbbi messiás-képből egyes vonásokkal gazdagodik. Az első korszak messiás-alakja, Jahve felkentje a király. A királyok történeti csődjére a proféták a második messiás-alakkal válaszoltak. A júdeai királyság összeomlásával a régi messiási reménység végképen problematikussá lett. A messiási reménység nem semmisült meg, sőt a fogságból hazatérőkor új lendületet kapott, de közben új, hallatlanul újszerű messiás-alak bontakozott ki a proféták szavából.

A babilóni száműzetés szenvedéssel teli időszakában a profétai igehirdetésben két részre oszlott a messiási feladat. A feladat egyik része, Izrael hazavivése ősei szent földjére, idegen uralkodónak, Círusnak, mint Jahve felkentjének adatott (És 45:1). A feladat másik része „Jahve szolgájára” hárul, az „Úr szolgájáról” szóló énekek rejtélyes alakjá-

ra, Ésaías könyvének második felében. Ráharul a tulajdonképpeni messiási feladat: „Izrael igazságos közösségének megvalósítása a megszabadított népek világának középpontjaként”.

Ez a megbízás ismét két funkciót, két fázist foglal magában, mely különböző személyekre osztozik el. Ők azonban csak különböző megjelenési formái ugyanannak a messiás-alaknak. Mindez a próféta előtt is lassan világosodott meg, tapasztalatai és csalódásai folytán, s ez a fokozatos megvilágosodás nyomon kísérhető az „Úr szolgájáról” szóló négy ének során (És 42:1–9, 49:1–9a, 50:4–9, 52:13–53:12). Az első messiási funkció „előkészítő” jellegű: egy bizonyos szenvedés. A szenvedés időszakának „Szolgája” magára veszi „sokak” bűnterhét a népek világából saját, „prófétai rejtettségű” életében. S ő, a vétektől mentes azokat a vétektől mentesíti (entschuldet). Ezzel teszi lehetővé az „Úr szolgájának” második funkcióját, a megváltás végbevételét. Ez a messiási megvalósítás (Erfüllung) a „Szolga” másik, immár nem rejtett, hanem nyilvánvaló megjelenéséhez fog fűződni; csak akkor ismeri meg Izraellel együtt a népek világa, hogyan és kicsoda által történt az első funkció, az előkészítő messiási feladat elvégzése.

A messiási királynak fogság előtti alakja és „Jahve szolgájának” fogságbeli alakja megegyezik egymással abban, hogy a messiás az emberek közül lép elő, útja felemelkedő és nem leszálló, nincs szó — hangsúlyozza Buber — mennyei praeexistenciáról. Ez a felfogás — folytatja — megváltozik a második nagy szenvedési időszakban, a szír uralom alatt. Ekkor már nemcsak a királyság, hanem bármilyen földi messiás szabadító tettében érthető kétely támad. „A földet már nem lehet a földről megváltani”. Ez a képzetváltozás Dániel könyvében történik: „és emberhez hasonló”, Izrael eszkatológiai képviselője az „ég felhőiben” vitetik Isten trónja elé. Ez a még nem határozott kép tovább alakul Énok könyvében, s lesz belőle a messiás mennyei praeexistenciája; ugyanakkor összevonják vele a deutero-eszaíasi „Szolga” alakját: az „Ember Fia” a „népek világosságává” lesz.

Jézus ezzel az összefonódott messiásképpel találkozott a nép képzeletében. Ennek révén látja — élete utolsó időszakában — saját jelenét és jövőjét úgy, mint a messiás előkészítő szenvedés-szolgálatát, illetve, majd a beteljesítés dicsőséges szolgálatát. Így a „Jahve szolgájának” az apokaliptikától módosított képe ismét egy ember. Jézus, tényleges élettörténetébe lépett be.<sup>8</sup>

Bubernek ezt az összefoglalt messiás-látását és prófétai szemléletét érdemes néhány pontján közelebbről szemügyre vennünk. Az ítélet közeledését hirdető, fogság előtti próféták rajzánál mélyen tapint rá a prófécia kettős-jövőjűségére, amit „prófétai alternatívának” nevez. „Hogy teljesül-e vagy nem, ez nem kielégítő ismertetőjele a prófétai jövődőlésnek —, eltekintve attól, hogy ennek eldöntésére a hallgatójának a hallás órájában semmiesetre sincs lehetősége... Valódi prófétáknak van elég számos nem teljesült mondásuk. A majdnem minden igazi prófétai jövődőlésnek nyilvánvaló vagy titkos *alternatív jellege* is megtiltja ennek a kritériumnak alkalmazását. A prófétai jövődőlésekbe az emberi döntések is beleszólnak...” A lényeges mindig az, hogy a prófétai szó „megfelelően meghatározott történeti helyzet isteni érdekének (Anliegen)”<sup>9</sup>

„Amikor a prófétai szó növekvő hatása, a megtérés mozgalmá sem tartóztatja fel a közeledő ítéletet, és a megtérők is belekerülnek a pusztulás ör-

vényébe, (erre az égető kérdésre) a próféta nem felkelhet másként, mint hogy az egész nép és az atyák vétkét idézi szemük elé. De a katasztrófa levegőjében a régi szolidaritási koncepció széthullott: éppen az ellen lázadnak fel, hogy másokért szenvedjenek és pusztuljanak el... Ekkor támad a kérdés: miért szenvedünk mi?” Jób könyve ennek az „akkor új és azóta el nem múlt kérdésnek a könyve”. Buber e könyvet lényeges tartalmában nem tartja későbbinek a fogság kezdeténél. Ugyanezt a kérdést fejezi ki a 73. zsoltár, melynek feleletét így fogalmazza Buber: „A zsoltáros hisz abban az útban, amely a szenvedésen keresztül vezet Istenhez. Isten szereti a készségesen szenvedőt”.<sup>10</sup>

És így érkezik fel a prófétaság és az ószövetségi messianizmus magasságának tetőpontjára, a csúcscok csúcsára az Ószövetségben: *Második Ésaías*hoz, s a „messiási misztériumhoz”. „Második Ésaías koncepciója eltér a megelőző íróprófétákétól. Jövendölése nem tud alternatíváról. Az ő Istene nem állítja az embereket két lehetőség elé, hogy résztvehessenek a kettő közötti döntésben. Az Isten itt már döntött, és az ember csak az ő döntésének tárgya... A prófétának ezért kizárólagosan üdvöt kell hirdetnie. A bepecsételt üdvhírt, melyet mestere, Ésaías, majdnem két évszázaddal régebben, a történelmi alternatíva hátterén fogalmazott (És 8:16–17), ő felnyitja az alternatíva nélküli helyzetben. Tud ugyan ő is az Isten és ember közötti drámáról, a szent Jahve és megszentelésének ellenszegülő népe között. De erről már csak mint múltról tud, Isten bocsánata által legyőzött múltból. A jelen pillanata és e pillanatból előtörő jövő nem ismeri többé ezt a dramatikát... Amit az ember Isten ellen tesz, e próféta szemében csak a világtörténelem felszínén játszódik. A világtörténelem mélye egyedül Isten... Nála Jahve újszerűen erős hangsúlyozással a történelem élő Istene (geschichtslebendiger Gott). A történelmet nem történelemtől-távoli, történelemtől-idegen túlvilágról szabja meg és csak hagyja leperegni, hanem Ő maga belemegy a történelembe és megharcolja azt.”<sup>11</sup>

Az „*Úr szolgájáról*” szóló négy ének mélyenszántó részletes elemzésével Buber túlmutat a megszokott háromféle magyarázaton: az Úr Szolgája az igazi Izrael, Izrael szent maradéka, tehát kollektívum; vagy egy történeti személy; vagy — ez a harmadik változat — a jövődőlő messiás. Megokolja mindegyik magyarázat teljes keresztülvitelének lehetetlenségét, s megállapítja, hogy az „Úr szolgája” Második Ésaíasnál „messiási misztérium”. A négy ének közül van olyan, melyben nyilván a prófétáról van szó, de „Jahve szolgájának” alakja tűnő raita. Ugyanakkor, másik énekben. „Izraelnek a kiválasztását meg nem tagadó szent magjáról van szó, mely Istené és az is marad”. Így — a kifejezés tölem való — csillámlóvá válik az Úr Szolgájának képe Második Ésaíasnál, s jelent személyt is, valamint az igazi Izraelt. De nem egymástól függetlenül, elválasztva: éppen ez a messiási misztérium — mondja Buber. „A személy és Izrael egysége a Szolga alakjában a szenvedés azonosság. Aki Izraelben Izrael szenvedését vállalja, az az Úr Szolgája, és ő az Izrael, akiben Isten megdicsőíttetik. A történelem titka e helvettesítés, mely végül is azonosság.”<sup>12</sup>

Még egy nagyon lényeges mozzanat van Buber értelmezésében az Ésaías könyvbéli Úr Szolgájáról, mellyel teljessé válik elgondolása. „Jahve szolgája” több személyben jelenik meg a történelem folvamán, és több élet menetében ábrázolódik ki. Ezek „egymással lényeg-hasonlóságban vannak, anélkül azonban, hogy egyiktől a másikig természet-

fölötti esemény vezetne. Megengedtettnck látom, hogy És 53:10-ben olvasható sajátos kifejezés — „az ő halálaiban” — egészen komolyan vegyük: nem egyetlen halál, mely a Szolgával az útján megtörténik, hanem megy halálról halálra, és ismét új életre... Nem tudjuk, hogy hány életre osztva látta a Szolga útját Második Ésaiás; úgy sejtethető, hogy ő maga sem tudott sokat erről. Azt sem tudhatjuk, hogy milyen történeti személyeket látott ő a Szolga útján. Hirdetnie kellett e misztériumot, és nem értelmeznie. De az bizonyos lehet előttünk, hogy a névtelen próféta magát ott látta a Szolga útjának meghatározott pontján... Két én-fogalmazású éneke mutatja, hogy Második Ésaiás önmagát a Szolga több-alakú személyén belül látta... Ez a szenvedő próféta a beteljesítő messiás előalakja... A prófétákkal mint a messiás előalakjaival találkozunk később is, el egészen egy korai keresztyén apokrif iratig, amelyben a Lélek azt mondja Krisztusnak: minden prófétában Reá várt, hogy jöjjön, és Benne megnyugodjék (v. ö. És 11:2, 42:1).<sup>13</sup>

Második Ésaiásnak messiási reménysége — folytatja Buber — saját korában nem valósult meg. Hasonlóképpen nem sok található meg belőle a fogásból hazatértek életében, a második izraeli állam felépítésében. „De a nagy szétszórás, amely a második állam összeomlása után a nép létezési formájává lett, a szenvedés misztériumával, a szenvedők Istenének ígéretével telített. Abban az Istenben, aki az ősatyát, Ábrahámot vándorlásában hű pásztorként kísérte, hisznek a szenvedők nemzedékei az újukon, a száműzetés útján, hisznek Benne mint az ő „pásztorukban” (És 40:11).”

És itt következik Buber egész Ósz.-értelmezésének végső lényege, az ósz.-i hagyománytörténeten végigvonuló és Második Ésaiásban csúcsonló prófétai vonal összefoglalása. „A prófétai hit: „Jahve megy elöttetek” (És 52:12). Ő, akit Ábrahám „prófeta” a korai időkben az út Isteneként ismert meg, a névtelen próféta üzenetében (És 48:17) — melyet a szenvedők nemzedékei vándorlásukon magukkal vittek — a Vezető maradt az úton.”<sup>14</sup>

Nehéz ellenállnom a gondolatok rohamának, amely támad bennem Buber nyomán. Buber írásában az a különös és felemelő, hogy még vitatható megállapításai sem egyszerűen negatív kritikai választ váltanak ki más meggyőződésű olvasóiból, hanem termékenyítő tovább-gondolkodást. Az itt tömören és hézagosan bemutatott ósz.-i teológiai gondolatéptéme anyai indukáló készletét rejt magában, hogy sodrásának nem engedhetem át a tanulmányom logikai menetét. Csak három megjegyzést engedek meg magamnak:

1. A fentiek nyomán rendkívül plasztikussá válhat előttünk az Ósz. messiási mondanivalója: a két fázis, a szenvedő és a dicsőséges; a Messiás prófétai előalakjainak staféta-sora, akik valamit hordoztak, megjelenítettek a messiási feladatból, de maguknál messzebb, előre, Másra mutattak, a messiási küldetés teljesítőjére.

2. Az ósz.-i messianizmus csúcán a „szenvedés misztériumának” buberi feltárása egészen új fénybe állíthatja előttünk Krisztus keresztyénjét. Jézus szenvedésének a keresztyén ókoron át a középkorban teljességre jutott jogi értelmezése helyett — amely, mondjuk meg őszintén, képtelen helyzetet teremt istenfogalmunkban —, inkább ezen az úton kellene haladnunk a Kereszt „titka” felé: a szenvedés kérdésének ósz.-i prófétikus megoldása jobban őrsi és ugyanakkor megvilágíthatja Jézus szenvedésének misztériumát.

3. A „Weggott” — az út-Isten, ahogyan Buber fo-

galmazta — keresztyén teológiai gondolkodásunkban nem kevésbé középpont lehet. A történelem élő Istene — a keresztyén egyház Istene, Izrael népének Istene, a hívő ember Istene, de a „pogányok” Istene is. Az azonos, egy Isten, aki megy elől, velünk, az egyessel csakúgy mint a közösséggel, az egyházzal éppen úgy mint a világgal — ehhez az egyetemes tényhez a Jézus Krisztusba vetett hitünk szorosan odakapcsol, és nem különvon, elvon attól. A történelem alakulása, a jelen emberiség sorsa és feladatai olyan Isten-közelségbe kerülhetnek e látás következtében, amelyre éppen a keresztyén embernek és egyháznak nagy szüksége van. Ezzel kapja meg az Úsz.-ből táplálkozó hitünk a szükséges és nélkülözhetetlen — mert a kinyilatkoztatás egész valóságához szorosan hozzátartozó — kiegészítést, bizonyos mértékben „ellensúlyt”.

Nem szóltam e fejezetben arról, ahogyan Buber az Ósz.-ben „Isten királyságának” gondolatát végigvezeti, mert ez a gondolatmenete belefut Izrael történelmi szerepének változásába, amely későbbi fejezetem — „Izraelért!” cím alatt tárgyalom — körébe vág. De annyit el kell mondanom itt, hogy Isten Izraelt az igazságos közösségi élet megvalósítására választotta ki, amikor szövetséget kötött vele. A bibliai vezetés őt alapformáját különbözteti meg Buber. Ez a különbözőség a nép történetének egymásra következő helyzetéből, nagy stádiumaiból adódik. A történelmi szakaszokat a Biblia Istene és népe közötti párbeszéd fejezeteiként érti. „Ebben a párbeszédben megszólítja az embert, a népet; az csöndöt mond, ... de mindig újra megpróbál felelni Istennek; Isten csalódásainak története, csalódásról csalódásra vezető út ez, mégis rajta keresztül visz a nép útja, az emberek útja, sőt Isten útja az emberiségben. E párbeszéd egymás után következő szituáció-szakaszai szerint, mint mondtam, őt alapformája van a bibliai vezetésnek: az első az ősatyák: második a tulajdonképpen értelemben vett vezető a vándorlás idején; a harmadik az úgynevezett bírák; a negyedik a királyok”, akiknek esetében maga a vezető mondott csöndöt, s velük szemben keletkezett az ötödik vezetőtípus, a próféták, akik a messiási szolgálattól várják Isten királyságának megvalósulását Izraelben, kezdetül az egész világ számára. Isten egyedül királya Izrael népének — ez a tény a hit és a politika, a mindennapi élet és a kultusz, a vallás és a jog elválaszthatatlan egységét kívánja.<sup>15</sup>

Buber értelmezése nyomán — most az előző. a messiásról szóló magyarázatát is ideértem — feltétlenül változtatnunk kell azon a közkeletű teológiai felfogásunkon, amely szerint az Ósz.-ben kétféle messiási reménység küzd egymással, a „lelki” és a „politikai”. Mint láttuk, ez sokkal összetettebb kérdés. A próféták reménysége mindvégig átfogja az egész életet. az emberi közösséget. nemcsak a népükét. hanem az emberiségét. ha sok esetben csak közvetve is. S az igazságos emberi közösség megvalósítása az egész Ósz.-en végigvonuló téma, aminek teológiai tisztánlátása nagyon jelentős következményeket von maga után keresztyén gondolkodásunkban.

Ugyancsak nem szólhatok részletesen Martin Buber németnyelvű Ósz.-fordításáról, amelyet Franz Rosenzweig barátjával kezdett el, majd annak halála után egyedül fejezett be, sőt élete végén még-



egyszer revideált. Az Ósz. eredeti nyelvéhez való hűség és költői erő jellemzik. A szakemberek a legjobban ósz.-fordításnak tartják, ami eddig csak készült. Amikor Rosenzweig 1929-ben meghalt, Ésaías 53. fejezetéig volt készen a fordítás.

Szólaljon meg belőle egy részlet izelítőül,<sup>16</sup> az Ésaías 61-ből ismert messiási prófécia, melynek elejét Jézus a názáreti zsinagógában felolvasta. Ebben a részletben benne van Buber egész hite, maradéktalanul, ahogyan ő vallotta, Jézus nélkül, de benne van a mi hitünk is, Jézussal, s most mintha vele, az immár holttal, együtt hajolnánk a kétféle hitet meghaladó, közös isteni üzenet fölé:

SEIN, meines Herrn, Geist ist auf mir,  
weil ER mich gesalbt hat,  
mich entsandt hat,  
Glücksmär zu bringen den Demütigen,  
zu verbinden die gebrochenen Herzens,  
zuzurufen Gefangenen: Loskauf!  
Eingekerkerten: Auferhellung!  
auszurufen ein Jahr SEINER Gnade,  
einen Tag der Ahndung unseres Gottes,  
alle Trauernden zu trösten,  
den um Zion Trauernden zu ersetzen:  
ihnen zu geben  
prangenden Schmuck statt Schmutzes,  
Wonneöl statt umflorerender Trauer,  
Lobpreis statt verglimmenden Geistes.  
Rufen soll man sie  
die Gotteichen der Wahrheit,  
SEINE Pflanzung, damit zu prangen.

Trümmer der Vorzeit bauen sie auf,  
Verödungen der Frühen stellen sie wieder her,  
zertrümmerte Städte erneu sie,  
Ödnisse von Geschlecht um Geschlecht.

Ez a néhány sor is elegendő ahhoz, hogy fordításának páratlanságát megérezzük. Szinte szószert fordít, megtartja az eredeti mondatszerkezetet, néha még a héber szó etimológiáját is megcsendíti a német szóval, archaikus benyomása érezteti az eredeti szöveg közelségét, ugyanakkor rendkívül változatos szókinccsel dolgozik, az egész szöveg himnikus hatást kelt. Nem hiába akart a Biblia „fundamentális szóbeliségének” megfelelően a hangzásra is ügyelni, hogy hangosan is olvasható legyen. S ebben a sajátos fordításban, végsőkéig vitt szószertisége közben, költői alkotást kapunk, azon a nyelven, amelyen a népét irtó parancsszavak hangzottak. Azon a nyelven, amely az üldöztetés és haláltáborok következtében maroknyi testvérének anyanyelve esupán. De művét simítgatta mindezek után is, hogy tökéletesebb legyen, átadva szolgálata a jövő kezébe. Arra talán nem is gondolt, hogy nemcsak későbbi németnyelvű zsidó nemzedékeknek szolgál vele, hanem keresztyén teológusoknak és hívőknek, akik szeretik Isten ósz.-i igéjét és keresik értelmét.

E fejezetet azzal a vallomással zárom, hogy Buber munkái újra nagyon közel hozták hozzám az Ósz.-et, újult érdeklődéssel veszem kézbe, s azt tapasztalom, igehirdetésre készülés közben is, hogy észrevétlenül, Buber olvasása óta, új fényel és étellel telt meg a régi könyv. A próféták utóda a Szentírás egyik sokszor mellőzött felének odahelyezője az asztalunkra, gondolataink közé és — szívünkbe.

## 2. JÉZUS, A „NAGY BARÁT”

1950 januárjában írja: „Az Úsz. közel 50 év óta tanulmányozásom egyik főtárgya... Jézust ifjúsgomtól kezdve az én nagy barátomnak éreztem... ”

A hozzáfűző testvéri, nyílt viszonyom (az idők folyamán) mindig erősebb és tisztább lett, s én ma világosabb és tisztább tekintettel látom őt, mint valaha.”<sup>17</sup>

Jézus személye és tanítása jelentős helyet foglal el Buber könyveiben. Kezdjük Jézus messiási öntudatára vonatkozó megállapításaival, A. Schweitzer és J. Jeremias protestáns teológusokra utalva mondja: Második Ésaías messiási misztériuma mély hatást gyakorolt Jézusra. Nem tudjuk, melyik órában hullott ez a motívum Jézus lelkébe, talán a Péter vallástétele körüli időszakban. Mindenesetre nyomát, utóhatását észlelhetjük néhány Jézus-mondásban. A deutero-észsaías koncepció hatására — folytatja Buber — a „messiási rejtetség hordozójának” tudta magát. Ebből adódott nála a „messiási titok” (amint ezt ismételtlen megfigyelhetjük az evangéliumokban — fűzöm hozzá). Jézus felfogása — a messiási rejtett, „előkészítő” szolgálatnak bizonyossága — élete vége felé módosult: a dánieli vízió nyomán személyét úgy tekinti, mint aki majd elragadtatik a mennybe, s azután eljön a messiás „beteljesítő”, dicsőséges szolgálatára. E fordulat jelét látja Buber Márk 14:62-ben, ahol a főpap kérdésére: „Te vagy a Krisztus?”, Jézus így válaszolt: „Én vagyok. És meglátjátok majd, hogy az Ember Fia a Hatalom jobbján ül, és eljön az ég felhőivel” (V. ö. Dániel 7). Az egész mondást nem tartja Buber eredetinek, de az Ember Fiára utalást igen.<sup>18</sup>

Ezt a gondolatmenetet így folytatja: Ha az említett szemléletváltást elfogadjuk, adva van az az élettörténeti tény Jézusnál, amely körül halála és tanítványainak víziója után — a hellénista hatásoktól érintett követőinél — a már meglevő sok mítikus elem egybeállt, s kialakult Jézus istenségének képe. Elsősorban Pál, később különösen János révén indult meg az istenné tevés folyamata. Első lépésként Jézus mennybe-ragadtatásának ósz.-i párhuzamokkal (pl. 2 Kir 2:1—11) alátámasztott képzetét a feltámadás gondolatával helyettesítették. Az égbe történt elragadtatás képzetének csak a feltámadt Jézus mennybemenetelében maradt nyoma. — A második lépésként a messiás személye régebbi alapjelleget megváltoztatásával, a „felemelkedő emberi” lény helyére az „alászálló mennyei” lény képe kerül. (Csak megemlítem, hogy ez a „változás” már az ósz.-i apokaliptikában, különösen az apokrif iratokban megtörtént, amint arról Buber maga szól — lásd előző fejezetemben!) Erre vonatkozólag Buber idézi a tömör rajzú János 3:13-at: „És senki sem ment fel a mennybe, csak aki a mennyből szállt alá: az Ember Fia, aki a mennyben van”. E két mozzanattól — mondja Buber — az istenné tevésig már csak az utolsó lépést kellett megtenni.<sup>19</sup>

Rendkívül tanulságos Bubernek ezt az eszme-futtatását nekünk, keresztyén teológusoknak, végig-gondolnunk. A keresztyén egyházon kívülről kapjuk benne Jézus messiási igényének teológiai ábrázolását, történetkritikai módon, éppen abban a kettős fázisában, amely a keresztyén hit lényeges tartalmához tartozik: az Úr szenvedő szolgájának rejtett földi szolgálata (nevezzük keresztyén teológiai kifejezéssel a kiengesztelés művének), és a nyilvánvaló dicsőségben megjelenő, Isten országát végső teljességében megvalósító, eljövendő Krisztus megváltó munkája. Teljesen valószínű, hogy messiási szolgálatának ez az idői és tartalmi kettőssége Jézusban lassan alakult ki; elképzelhető, hogy talán éppen a Buber által megrajzolt úton-módon.

Buber az Úr Szolgájának titokzatos messiási alakját több emberi életre elosztva nézi, amint már az előző fejezetünkben láttuk. „Az „Isten szolgáinak’

sora, nemzedékről nemzedékre, alacsonyágban és megvetettségben hordozza és elveszi (durchläutern) a világ vétkét. A későbbi bibliai iratokban ez a szemlélet kiegészül a világtörténelem titkos perspektívájává: a bibliai történet nagy személyiségei messiási jelleget öltenek”. De valamilyen tekintetben mindegyik csődöt mondott. Így várja Isten a nemzedékek sorában azt az Egyet! Izrael fogságától kezdve a messiási hivatású személyek „elrejtettségre süllyednek, szolgálataikat nem az észlelhető történelem világosságában, hanem a személyes szenvedés hozzáférhetetlen homályában végzik... Előfutárok, de a messiási erő dolgozik bennük... Rejtettségük lényegileg tartozik hozzá szenvedésművükhöz. Mindegyikük lehet a beteljesülést hozó; de tudatukban egyiknek sem szabad többnek lennie az Úr szenvedő szolgájánál (a kifejezés deuteró-ezsaiási értelmében)... Bármit jelentsen Jézus megjelenése a népeknek (és az ő jelentősége számomra Nyugat történelmének lényege — teszi hozzá Buber zárójelben), a zsidóság oldaláról nézve Jézus az első azoknak az embereknek sorában, akik az Úr Szolgájának rejtettségéből, az igazi messiásnak tartották magukat. Hogy Jézus... közöttük összehasonlíthatatlanul legtisztább, igazi messiási erővel leginkább felruházott, nem változtat azon a tényen, hogy ő nyitotta meg a magukcsinálta messiások sorát (automessianische Reihe)...” Jézus megtette a „végzetes lépést a rejtett Isten-szolgaságból a messiási öntudatig, azokkal a későbbi (zsidó) személyekkel együtt, akik Isten országának megkezdésére merészkedtek.”<sup>20</sup>

Buber — amint egész munkásságából, s nemcsak a fenti idézetből kiderül — Jézust az „Úr szolgája” sok személye közül egynek tartja, akik a messiási hivatás előkészítő feladatát, a szenvedés szolgálatait végezték. Ennél messzebb menő messiási igényét elutasítja. Sőt messiási öntudat és tanítványai elé messiásként való lépését végzetes hibának minősíti.

Itt már hit ütközik hittel, a mi keresztyén hitünk Jézus Krisztusban és Buber zsidó Isten-hite, melyből Jézus Krisztus hiányzik. Ez az érthető és tisztelgetben tartandó különbség azonban nem zárja el előlünk Buber messiási felismeréseinek teológiai hasznosítását, a tőle való tanulást. Többek között ez azt jelenti, hogy elmélyülhet látásunk Jézus Krisztus messiási útjának ósz.-i előzményeire vonatkozólag. A messiási ígéretet nem pusztán egyes mondások képviselik az Ósz.-ben, elsősorban nem azok, hanem személyek, a messiási „előfutárok”. akiknek nemcsak szava, hanem egész élete, cselekvésük, szenvedésük válik az eljövendő Messiás szolgálatára mutató előzetes jellé. A messiási ígéretet életek és történetek hordozzák az Ósz.-ben. Az előfutár (Vorläufer) kifejezésnek ilyen értelemben a prófétákra alkalmazása, és pedig a szó, tett, szenvedés, élet egységében, nagyon mélyrehatóan segít az Ósz. Krisztus felé mutató messiási reménységének felfedezésében és megértésében.

\*

Jézus tanítását Buber nagy gondossággal próbálja kifejteni a szinoptikus evangéliumok alapján az apostoli tanfejlődésből. Az így nyert jézusi szót magáénak vallja, a zsidó istenhitbe illeszkedően. Jézus „eredeti” hitét — mely Istenben való hit volt és saját személye nem tartozott bele, folytatja Buber — Pál és János, valamint az őskeresztyénség teológiája átalakította: belevonta a hitbe Jézus személyét és művét. Amíg Jézusnál egyszerűen az Ósz.-nek Is-

tenbe vetett bizodalma jelentkezik, az apostolok gondolkodásában Jézus Krisztus a hit tárgyává lesz. Buber megvilágításában a zsidó és keresztyén hit különbözőségére a következő fejezetben térnek vissza. Itt elég annak megállapítása, hogy Buber — a protestáns ósz.-i teológiai kutatás által feltárt szinoptikus Jézus-kép segítségével — úgy látja: a zsidóság igazi hagyományait képviselő farizeusok és Jézus ugyanazt a vonalat viszi tovább az Ósz.-ből. Néhány példát hozok e párhuzamra Buber fejtegetéséből.

„Az ósz.-i és az Ósz. korára következő zsidóság, valamint a hegyi beszéd Jézusa számára a tóra („törvény”) betöltése ugyanazt jelenti: az ige meghallásának kiterjesztését az emberi egzisztencia egész dimenziójára”. Előzőleg Buber szölt arról — s erről nekünk soha nem szabad megfeledkeznünk, az új Ósz.-fordításunk jegyzeteiben hasonlóan így olvassuk (2 Móz 19-nél) —, hogy a „tóra” jelentése a héber bibliában nem törvény, hanem utasítás, oktatás, tanítás. A megbocsátó Isten tanítja Izraelt a helyes útra (1 Kir 8:36). „Taníts engem” (Zsolt 25:5), „Oktass engem, Uram, a te útra” (Zsolt 27:11) — idézi Buber e helyeket. A tóra „felölel ugyan törvényeket, és a törvények mindig a létező legerősebb objektívációk, de a tóra lényegileg nem törvény;... mindig kíséri az irányító hang, legalábbis átcsendül rajta. A „törvény” szóval fordítása elveszi a tóra belső dinamikus és vitális jellegét.”<sup>21</sup>

Buber részletesen bizonyítja az Ósz.-en kívüli hagyományból vett mondásokkal, hogy a farizeusoknál a szeretet parancsának egyetemessége erős hangsúlyt kapott. „Jézus mondása az ellenség szeretetéről világító erejét a zsidó világból veszi, melyben ő élt, és melyet ő kétségbevonni látszik; s túlragyogja azt.”<sup>22</sup>

Még egy szemelvény: „Jézus, amint a hegyi beszéd mondásai mutatják, a törát teljesíthetőnek tartja, és pedig nem csupán szövege szerint, hanem eredeti kinyilatkoztatási szándékaiban is. Az előzőben közös állásponton van a farizeusi zsidósággal, az utóbbit illetően több ponton találkozik azzal. Hogy ezek csak (szétszórt) pontok, melyek nem köthetők össze azonos vonallá, ez azért van, mert az aktuális, úgyszólván tapasztalatszerű betölthetősége a törának... a farizeusok számára több mint álláspont: az élet levegője. Jézusnál a quantum satis: amit Isten szíve töled vár. A farizeusok — ahol tanításuk magaslátán vannak, és az Ósz.-ből indulnak ki (mindenki képessége szerint) — ezt mondják: Isten várja tőled a tóra betöltését aszerint, ami vagy, és amit bírsz; várja a tóra teljesítésében „szíved Reá irányozódását”... Az ember akarjon szeretni, akkor megtapasztalja napról-napra, hogy kit és hogyan képes most szeretni.”<sup>23</sup>

Mindebben nem az a történeti kérdés izgalmas, hogy Jézus és a farizeusok szembenállása mennyire hiteles tudósítás az evangéliumokban (ennek lényegi hitelessége mindenképen valószínű, mert annyira átfonja ez a tény mind a négy evangéliumot, továbbá teljesen érthető Jézus messiási fellépésének elutasításából a farizeusok részéről). Ellenben az a fontos számunkra Buber idézett és még folytatható számos idevonatkozó megállapításában, hogy Jézusnak és a farizeusoknak, a zsidóságnak az Ósz.-ben tükröződő ellentéte nem takarhatja el előlünk azt aényt: a zsidóság legmélyebb, legigazabb képviselői — Jézus előtt, Jézus korában és később — az Ósz.-ből olyan tanítást szívtak magukba s hirdettek, amely sok ponton találkozik Jézus tanításával — ha e pontokat nem is lehet vonallá összekötni, hogy Buber szemléletes szavával éljünk —, sokkal

több ponton, mint azt eddig általában gondoltuk, illetve végig se gondoltuk.

Buber itt már az Úsz. megértésénél jön segítségünkre, mert világosabbá teheti előttünk, hogy mi benne az ó, és mi az új. A tiszta, torzulás mentes ó, és a valóban újszerűen új.

A Bubernél olvasottakból annak a helytelen keresztyén apologetikus és polemikus gondolkodásnak jogosulatlansága is következik, amely az Ósz. legmélyebb, tiszta hagyományait egyszerűen elveszítettnek vélte és állította a zsidóság „szent magjánál” is, s vallási harc hevében az „ellenfél” álláspontját kifogásolhatóbbá, torzabbá alakította a valóságnál, s így könnyebben támadhatta. De ennél tovább kell lépnünk. Buber szellemi örökségéből komoly feladat hárul ránk: Jézus tanítása és az Ósz.-et őrző zsidó hagyomány között a párhuzam, vagy azonosság feltárása — ahol ez valóban fennáll —, az igazság és testvérség érdekében. Ezzel nem mossuk el a valóságos különbséget a zsidó és keresztyén tanítás, hit között, csak tisztábbá tesszük a határokat, ledöntjük a nem létező, vélt, fantom eltéréseket. Buber személye és műve kristálytisztán mutatja: a döntő különbség a Jézus Krisztusba vetett hitben van. Hogy azonban ennek ellenére a zsidó hittől mit tanulhatunk keresztyén hitünkben, arra akkor jövünk rá, ha követjük Buber összehasonlítását a kettő között. Ez következik most.

### 3. ZSIDÓSÁG ÉS KERESZTYÉNSÉG

Buber a zsidóság és a keresztyénség különbözőségét az ósz.-i *emuna* és az úsz.-i *pistis* — a „hit” — kétféleségén rajzolja meg. A hitnek ezt a két különböző *módját* kiterjeszti a legáltalánosabb és legszélesebb értelemben vett, bármiféle emberi „hitre”. „A hitnek legkülönbözőbb tartalma lehet, de magát a hitet csak két alapformájában ismerjük.” Ezzel szemlélteti: a „hit” egyik alapformája, amikor valakiben bízok, anélkül, hogy bizalmamat megokolni tudnám. A másik alapformája: bizonyos tárgy tartalmát igaznak fogadok el, anélkül, hogy elegendőképp megokolni tudnám. A hitnek e kétféle módja közül (zwei Glaubensweisen) az elsőre klasszikus példa Izrael népének korai időszakában, a másikkra a keresztyénség hajnalán található. Buber az elsőhöz tartozónak vallja az ósz.-i hagyomány törzsét és Jézus alapmagatartását.<sup>24</sup>

Az *ószövetségi emuna* „egzisztenciális” jellegét nem adja vissza kielégítően a hit szóval fordítás — mondja Buber. Az *emuna* fogalomnak két oldala van. Az aktív oldala: a hűség. A receptív oldala: a bizalom. Döntő mindkettőnél, hogy a „lelki magatartás életmagatartássá válik” (die Seelenhaltung zur Lebenshaltung wird). „Hűség és bizalom mindig két lény kapcsolatának terében létezik. Csak teljes viszonyban lehetünk hűek, valamint bízók. Ézsaiás szava (7:9) és Jézus szava (Márk 1:15) nem „Istenben” való hitet követelnek, ... hanem annak megvalósítását az élet egészében, különösen is akkor, amikor a katasztrófából ígéret sugárzik elő, tehát sajátosan Isten országa közelsége alapján. Csak míg Ézsaiás Isten országát meghatározatlan jövődöntőként tekinti, Jézus már jelennek vallja.”<sup>25</sup>

„Az *emuna* Izrael élettapasztalataiban keletkezett. Ezek a tapasztalatok Izrael számára a hit tapasztalatai voltak. Kicsi, majd nagyobb embercsoport vándorolt — először csak szabad legelő, később szabad letelepülés földjét keresve —, Isten vezetésének tudatában. Az a tény, hogy Izrael Kánaánba vívő útját — mely egyúttal a történelemben vívő

útja volt — Isten vezetésének tapasztalta, már az ósátyák idején, ... ez a történeti tény az *emuna* születési helye. Az *emuna* ... az ember egzisztenciális értelemben vett bizodalma láthatatlan és mégis magát megláttató, elrejtett és mégis magát kinyilatkoztató vezetés iránt; mégpedig az egyes ember személyes bizodalma beleágyazódik a nép bizodalmaiba, s erejét a nemzedékeknek az ősidők nagy vezetésére való emlékezéséből meríti.”<sup>26</sup>

Az *úsz.-i pistis* (hit) viszont — folytatja Buber — „a népek történeti tapasztalatán kívül született, mintegy kilépve a történelemből, egyesek lelkében, akikhez felszólítás érkezett: higgyék, hogy egy Jeruzsálemben megfeszített férfi a Megváltójuk.” A „*pistis*” a hit tárgyáról hirdetett tételek igazként elfogadásán és elismerésén alapszik. Az *úsz.-i* hit individuális aktus. Elválik (Izrael) népének közös megtapasztalásától. Pálnál a hangsúly az új közöségre, az egyházra kerül, amely lényege szerint éppen nem nép. Elvész a „szent nép” koncepciója.<sup>27</sup>

Buber a „paulinizmust”, Pál teológiáját veszi leg részletesebben kritikai bonckése alá. Kifejti az ósz.-i „igaz” és „igazság” fogalmakat, és megállapítja, hogy Pál e bibliai kifejezések eredeti jelentésétől eltér. Eltér azzal, hogy „Isten igazságán” az embernek Isten által történő igazzá nyilvánítását érti (Gerechtsprechung), mely a Krisztusban való hit által történik. Buber úgy látja, hogy Pál szemben áll Jézussal és az Ósz.-gel azon a ponton, hogy az apostol szerint az egész, osztatlan törvény megtartása lehetetlen (Gal 5,3), S ezt úgy mondja ki Pál, hogy nem tesz különbséget a törvény „lehetséges külső betöltése és a teljes hitbeli intenció szerinti lehetetlen betöltése között”. Elismeri Buber, hogy Jézus a törvény betöltésének kérdését élesebben fogalmazza a korabeli zsidó felfogásnál, éppen eszkatológiai nézőpont érvényesítésével.<sup>28</sup> De ugyanakkor — amint már az előző fejezetben szó volt róla — Buber úgy látja a hegyi beszéd alapján, hogy Jézus a tórárt teljesíthetőnek tartja.

Tisztelettel kell megállanunk annak a tudományos objektivitásnak és teológiai alaposságnak láttán, amellyel Buber Pál apostolnak a törvényre és megigazulásra vonatkozó tanítását teljes hűséggel tolmácsolja. Éles szeme ott sem téved, hogy az „igaz” és „Isten igazsága” fogalmak jelentéstartalma nem azonos Pálnál az Ósz.-ével. Itt szerintünk arról a többletről, sőt újról van szó, amelyet az *úsz.-i* kijelentés (és ennek teológiai fejlődésvonalaiba Pál teológiája beletartozik) tartalmaz az ósz.-i kijelentésen túl és felett.

Buber az elmondottakon kívül még két ponton látja Pál eltéréseit az Ósz. hitvilágán belül maradó Jézus tanításától. Az egyik: Pál tanítása a láthatatlan hatalmakról, tehát amit főleg a Kollosséi és az Efézusi Levél krisztológiája foglal magában, de Pálnak vitán felül hitelesnek tartott levelei is tükröznek. „Ez az aeon (Pál szerint) más kezekben van, mint Isten kezében. Isten tőle rendelt időtartamra odaadta a világalmat az elemek szellemeinek (Gal 4:2—3.9).” Krisztus Isten terve szerint „legyőzi e hatalmakat és erőket (1 Kor 15,24), lefegyverzi azokat (Kol 2:15), s „átadja” Istennek a világalmat.” Buber hozzáfűzi, hogy „e koncepció lényeges vonásainak gnosztikus jellege nyilvánvaló”.<sup>29</sup> Ezt különben mi keresztyén teológusok is aláhúzzuk, mert látásunk szerint Pál ezekkel az idegen fogalmakkal a környező világ szellemi terében próbálta kifejezni Jézus Krisztus jelentőségét, hogy megértse annak a kornak „modern embere” is.

Buber tehát Istennek az egész világ feletti uralmát, egyedüli istenségét más láthatatlan hatalmak-



kal szemben látja veszélyeztetve Pálnál. De nemcsak ezt — amint megvilágosodik a páli tanítás *másik*, általa kritikusként mondott pontján: Krisztus „közvetítő” szerepének kérdésében... „... az ősz-i emuna bizodalom Isten iránt, úgy amilyen ő, és bármilyen ő. Kizárja azt a két nagy elképzelést, amelyet a páli világkonceptió az Istenre irányuló közvetlen bizodalommal szembeállított: a démonok uralmát, melynek ez az aeon átadatott, és egy krisztus közvetítését, míg el nem jön az eljövendő.”<sup>30</sup> Buber szerint Isten és a világ, Isten és az Ember viszonyának közvetlenségét, az Istenbe vetett bizodalom közvetlenségét törli meg Pál felfogása a démoni hatalmak erejéről és Krisztus által történő legyőzéséről, valamint Krisztus közbenjáró szolgálatáról.

A *bűnről* szólva Buber szintén azt állítja, hogy az Ősz., Jézus és a farizeusok tanítása e tárgyban is megegyezik, míg az Ūsz. apostoli tanításába már betört az apokaliptika. A bűnbocsánatról nagyon találó a megállapítása: „A bocsánat Isten és ember alapviszonyának helyreállítása Isten által”. „A bűnbocsánat nem eszkatológiai tény (a szó jövőbeli értelmében — V. I.), hanem örök jelen”. Erre nyomban következő mondata mutatja meg, hogy hol van a mélyreható különbség a bűn kérdésében közte és a keresztyén felfogás között: „Az Istenhez való közvetlen viszonyt az ember teremtésével létrehozott szövetség alapította meg, mely (szövetség Isten és ember között) nem szűnt meg és nem is fog megszűnni (a bűn miatt)”. Ebbe az irányba vág ezt megelőző meghatározása a bűnről. Isten és ember közötti alapviszony megzavarása (csupán Verstorung, s nem több és mélyrehatóbb — fűzőm hozzá most már én).<sup>31</sup>

Itt meg kell állnom néhány pillanatra. Elérkezünk a Jézus Krisztusba vetett hit mellett a másik, vele összefüggő, gyökérhez, amelyből kinő a zsidó és keresztyén hit különbözősége. Ez pedig: a bűn valóságának felmérése. A zsidó hit szerint a bűn nem törte meg teljesen Isten és az ember viszonyát, s az ember közvetítő nélkül számíthat Isten bocsánatára, bízhat Benne. A keresztyén hit sokkal mélyebbnek, teljesebbnek látja az embernek a bűn által való meghatározottságát, Istentől való távolságát, hogysem ezt a maga erejéből, teremtettsége alapján áthidalhatná. Nem tagadhatjuk, hogy a Buber által körvonalazott zsidó hitnek imponáló vonása van: a rendíthetetlen bizodalom Istenben, nemcsak a „megnyilatkozó, hanem az elrejtett Istenben”, a bűn ténye ellenére. De önkéntelenül is eszünkbe jut az egyik középkori egyházi atya mondása, mely felejthetetlenül bennem zsong még hanghordozásával is a már sirban nyugó dogmatikai professzorom ajkáról, ahogyan teológus koromban ismételt hallottam katedrája alatt ülve: „Még nem gondoltad meg, milyen súlya van a bűnnek”.

Buber a „*paulinizmuson*” — kitágított jelentésében — azt a szemléleti és „létezési módot” érti, amely az egész létet a demonizáltság jegyében látja. Hasonló látást, magatartást a keresztyénségen kívül is talál: a különbség csak annyi, hogy a keresztyén tanítás szerint a démoni mélység „szakadéka fölött az Ūdvözítő glóriája ragyog”, míg a nem-keresztyén rokon szemléletben ugyanez a szakadék áthidalhatatlan sötétséget takar.<sup>32</sup>

Az előbbire, a keresztyén „*paulinista*” látásra a protestáns teológus, E. Brunner „Der Mittler” c. könyvéből hoz idézetet, s elgondolkoztató kritikával illeti azt. Isten törvénye maga követeli az isteni reakciót... Isten megszűnnék Isten lenni, ha dicsőségét érinteni engedné. Buber hozzáfűzi Brunner

mondataihoz (az idézet bővebb, itt csak a lényegét emeltem ki belőle): „Jézus szájában — amint én ismerem őt — ez a beszéd elképzelhetetlen.” Majd így folytatja: E világ urai valóban nem engedik dicsőségüket érinteni. De Isten?! Mely törvény követhetne tőle bármit?! „Ő nem köti meg magát, és így nem köti őt semmi... Mi közvetlenül tapasztaljuk haragját és gyengédségét; e kettőt nem lehet egymástól elválasztanunk és Istent olyan haragvó Istenné tennünk, akinek Közvetítőre van szüksége”. Buber azután idéz a Bölcsesség Könyve apokrif iratból, amely szerinte nem későbbi Kr. e. 100. évnél: „Te mindenek könyörűlsz, mert mindent megtehetsz... Te szeretsz minden lényt, és senkitől sem iszonyodol, akit teremtettél”. Majd hozzát teszi: „Itt a teremtést nyilvánvalóan komolyabban veszik, mint a bűnesetet”.<sup>33</sup> — Kétségtelen, hogy Buber látásában megint a bűn alapvető rontásának tagadása jelentkezik, más oldalról azonban lényegesek a kérdőjelei. Jézus Krisztusnak Isten és ember közötti közbenjáró szolgálatát nem szabad nekünk olyan logikai okfejtésből levezetnünk, amely meggyengítse Isten szabadságának, és kegyelme, szeretete korlátlanosságának. Ebből a szempontból nagyon szükségesnek látszik megszüntetett teológiai képzeink újra való átgondolása.

A *nem-keresztyén „paulinista”* — tehát démonikus, de megváltás nélküli — világfelfogásra a zsidó (ezt a tényt Buber emeli ki) F. Kafka regényét, a Kastély-t hozza fel példának. A regényben elénk táruló „világ közbenső lények zűrzavarának van kiszolgáltatva —, páli világ ez, csak Isten áthatolhatatlan homályba vonult vissza, és nincs hely benne Közvetítő számára”. „Értelmetlenség uralkodik korlátlanul”. Kafka azonban szíve mélyén „anti-paulinista” — mondja róla. „Sötétebbnek jelzi Kafka a világ folyását, mint bármikor, és mégis, egészen halkan s félénken, elmélyült, mindenek ellenére-vel újra megszólal itt az emuna... Tartózkodva, mégis vallja az elsötétült világban bolyongó késői utód ama második-ésaiási követtel együtt...: „Bizony, elrejtőzködő Isten vagy. Izráel Istene, Ūdvözítő’ (És 45, 15). Így kellett változnia az emunának Isten elhomályosodása óráján, hogy megmaradjon, a valóságot meg nem tagadva. Isten elrejtőzködése nem csökkenti a közvetlenséget. Közvetítő nélkül Ūdvözítőnk ő. A lét ellentmondásai számunkra theophania-vá, Isten megjelenésévé lesznek.”<sup>34</sup>

Ezek a mondatok az eredeti német nyelven is nehéz, mert tömör és rendkívüli mélységeket sejtető fogalmazásúak. De azért talán a nem-könnyű magyar fordításuk is megéreztet valamit az ősz-i emunának, a bizodalomnak és hűségnek ötvözetéből, amelyet Buber profétái füllel kihall Kafkának a világ és a sors értelmetlenségét, eloszolhatatlan sötétségét, zűrzavarát megrendítően ábrázoló regényéből. Nekem különben — megint csak rövid lehet személyes megjegyzésem — hasonló élményem volt Kafka olvasása közben, még Buber fenti sorainak ismerete nélkül, ha más szavakkal fejezem is ki. Az egész regényen keresztül az a figyelmes olvasó érzi, hogy ha a főhős végül is bejuthatna egyszer a titokzatos kastély ismeretlen végső Hatósága elé, minden megváltoznék. Az elrejtőzködő Isten valóságát megtapasztaló Kafka megfoghatatlan, nem is tudatos vágyódása lengi át a sötét könyvet a ki nyilatkoztatott Isten után, a sóvárgás, a titkok nyitja, megoldása felé: az Isten színe elé.

*Alljunk meg most néhány pillanatra kritikái szemmél Buber gondolatainál. Pál apostol keresztyén ismerői számára világos: Pál tekintete előtt*

is áttör Isten fénye — éppen Jézus Krisztuson keresztül — az élet és világ démoni hátterén, Pál maga biztat bátor, nyugodt gyermeki bizodalomra Isten iránt. A világ megváltottsága ugyan még csak hitben megragadható valóság, látható tényé a jövőben lesz. De azért már most valljuk, hogy megváltott világban élünk, s ennek a megváltottságnak eszkatológiai jellege, tehát aktuális és reménység-tartalma egyaránt van. — Viszont Buber szavai komoly figyelmeztetést adnak nekünk: a páli és jánosi iratok látását a mindenségben folyó transzcendens küzdelemtől nem szabad úgy magyaráznunk, hogy ez beárnyékolja Isten egyedüli hatalmát, sem a teremtettség és megváltottság tényét, s gyengítse a hit rendíthetetlen bizodalomát, a bizó hűséget Isten iránt. Az Úsz. szavának „mitológiátlanítása” a szóban forgó gnosztikus fogalmi területen nélkülözhetetlen és állandó feladata az egyháznak — erre Buber szempontjai csak hálával fogadott intő jelül szolgálhatnak.

Buber Brunner-kritikájával kapcsolatosan már tettünk megjegyzést fentebb. Jézus Krisztus Közbenjáró volta keresztyén hitünk elidegeníthetetlen és kardinális része. De nagyon elgondolkoztató, ahogyan az Ósz. embere, Buber figyelmezteti az Úsz. gyermekeit, minket, hogy Istenről nem lehet egyszerűen úgy beszélni, ahogyan Brunner az idézett részben teszi. Istent a dicsősége és a bűn feletti haragja nem hozhatja olyan megkötött helyzetbe — éppen mert ő szuverén Isten, méghozzá kegyelmében szuverén —, hogy ő *kényszerülne* a kiengeztelésre, ha könyörülni akar. Buber Isten fontos eszköze lehet számunkra abban, hogy a keresztyén teológia ezt a kérdést jobban felmérje.

Ami pedig a hit kétféle „módjának” buberi megkülönböztetését illeti, első dolgunk nem az, hogy bizonyítsuk — és ezt nem nehéz bizonyítani az Úsz.-ból: a keresztyén *pistis* magában hordozza az ószövetségi *emuna* bizalom és hűség vonását. Éppen a vitatott Pál apostoltól lehetne sok meggyőző adalékot szolgáltatni erre. Lényegesebb tennivalónk azonban más Buber nyomán: a magunkba nézés, a keresztyén teológia és a keresztyén kegyesség önvizsgálata. Valóban gyakran válik a keresztyén hitből, az Istenhez fűző bizodalmas, tényleges és az élet egészét átfogó viszonyból csupán hittételek elismerése: ún. „hogy”-hit (hiszem azt, hogy...). Pedig így kellene hangzania természet szerint: gyermeki hűséges bizodalommal hiszek Istenben a Jézus Krisztus által. Buber állítása, hogy a keresztyén hitfogalom ilyen „hogy”-hitet tartalmaz, mert az első keresztyénség hellénista szellemi befolyás alatt, a görög intellektualizmusnak megfelelően, az ósz.-i Istenhez fűző bizalom-viszony átalakította —, sok esetben elevenünkre tapint, ha nem is fogadhatjuk el, hogy ez lenne az úsz.-i *pistis* meghatározója.

Bubert 1930-ban felkérték előadásra zsidómisztikai társulatok által egybehívott tanulmányi konferencián, hogy beszéljen a „zsidó lélekről”. Eleget tett a kérésnek. S többek között a következőket mondotta ezen a keresztyén konferencián:

„Mi a közös köztünk és közöttetek? Ha egészen konkrétan fogalmazom: egy könyv és egy várakozás.

Nektek ez a könyv tornác (Vorhof), nekünk a szentély. De ezen a helyen együtt lehetünk, közösen hallgathatjuk a Hangot, mely benne megszólal.

A ti várakozástok Visszatérésre irányul, a miénk az előrenem-hozott Jövetelre. Nektek a világtörténelem tagozódását egy feltétlen középpont, az a bizonyos nulla-év határozza meg. Nekünk egységes

hangsorozat, megszakítás nélkül ömölve a kezdetől a Beteljesülésig. De közösen várhatjuk az Egyetlen Erkezőt, s vannak pillanatok, amikor együtt készíthetjük az útját.

... Mihelyt nekünk, keresztyéneknek és zsidóknak nem pusztán az istenképünkkel, hanem valóban magával Istennel van dolgunk, összekapcsol annak megsejtése, hogy Atyánk háza más kiképzésű, mint ahogyan a mi emberi vázrajzaink vélik.”<sup>35</sup>

Hűsz évvel később pedig ezzel zárja Buber a zsidó és a keresztyén hit különbözőségéről írt könyvét: „... bizony lényegükben különbözőek maradnak, míg Isten az emberi nemzedéket a „vallások” számúzetéséből be nem gyűjti az ő királyságába!” De addig „ma még alig elképzelhető segítséget adhatnak és hallatlanul nagy dolgokat mondhatnak egymásnak”, ha mindegyik figyel arra, ami a másikon adatott.”<sup>36</sup>

Nem kell hangsúlyoznom, mert e tanulmányom egészéből érződnie kell, hogy Buberral *ezért* foglalkozunk. Figyelünk csendesesen arra, mit ő hallott Istentől; amit a zsidó hit legtisztább hagyományában, olyan prófétai egyéniségében, mint éppen Martin Buber, őriz Isten kinyilatkoztatásából.

Buber — említett könyve élén — *négy keresztyén teológusnak mond köszönetet*, mint akiktől életében sokat kapott. R. *Bultmann*-nak köszöni az alapvető tanítást az Úsz.-i írásmagyarázat területén. A. *Schweitzer* személyén és életén keresztül a világ-felé nyitottságot és Izraelhez való sajátos közelséget ismerhette meg, „mint amely keresztyén hívőnek és keresztyén teológusnak is lehetséges”. R. *Otto*-ra Isten fenségének az Ósz.-ben feltárt mély értelméért gondol hálásan. L. *Ragaz* barátságára emlékezik meleg szavakkal, aki „Izrael magja és Jézus igazi gyülekezete közötti eljövendő, még elképzelhetetlen egyetértést sejtette meg” vele.”<sup>37</sup>

Buber ezt a köszönetmondást, valamint azt a művét, melyből ebben és a megelőző fejezetemben legtöbbet idéztem Jézusról, a zsidó és keresztyén hitről szóló felfogásából — Jeruzsálemben írta, 1950-ben. Van valami mélyen megrendítő abban, hogy a bibliai Jeruzsálemből évezredek múltán újra hang hallatszik, olyan hang, melyre Isten régi népének, a bibliai „Izraelnek” ma élő két ága, a zsidóság és a keresztyénség, a „szent maradék” és Krisztus egyháza egyaránt tanítványi lélekkel figyelhet. Keresztyén szempontból nem egy tévedése és a Jézus Krisztusban való hit elutasítása ellenére, sokszor átcsgeng rajta, amit az Ósz.-i próféták így jeleztek: „Azt mondja az Úr!” Mert kétségtelen: az az Isten, akibe Buber és hittestvérei „közvetlenül” helyezik bizodalmutat és hűségüket, ugyanaz mint a mi Istenünk, a Jézus Krisztus Atyja. A kétféle hit ugyanahhoz az Istenhez kapcsol, akinek lényében — ezt Bubernál még közelebről is látni fogjuk a továbbiakban — döntő a szeretet.

Veöreös Imre

(A második, befejező rész következik)

## JEGYZETEK

1. D. Dr. Pákozdy L. M.: „In memoriam Martin Buber”, *Theologiai Szemle*, 1965 (8) 11—12. szám, 338—341.
2. Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich, 1950. 16.
3. Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956. X—XI.
4. Buber, *Der Glaube*, i. m. 14—19.
5. Buber, *Königtum*, i. m. XIII—XIV.
6. Nem tartozik most ide Buber e magyarázatának kritikai vizsgálata, de annyit megjegyzek, hogy az ósz.-i

bibliafordító bizottságunk 2 Mózes 3:14 fordítását 1953-ban nyitva hagyta. Míg a bizottság végleges megállapításra nem tud jutni külföldi szaktudósok véleményének meghallgatása után — amint olvassuk a jegyzetben —, addig is a jegyzetekben, tehát nem a szövegfordításban, hanem a lap alján, helyt ad a bizottság kisebbségi véleményének, a „leszek, aki leszek” fordítás részletes alátámasztásának. Ebből idézem a következő részletet, amely teljes mértékben Buber eredményét igazolja: a Jahve név „azzal az igérettel telt meg, hogy Isten, aki Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak, az atyáknak Istene volt, aki most a csipkebokornál Mózesel beszélgetve jelen van, az az Isten Mózesel illetve Izrael népével lesz, vele lesz” (Mózes második könyve. Budapest, 1953. 3—4). — 7. Buber okfejtése, melyből idéztünk, részletesen megtalálható *Der Glaube der Propheten* i. m. 24—60. — 8. A messiás-kép ósz.-i előzményeiről és Jézus hozzákapcsolódásáról mondottakat lásd Bubernál többek között *Zwei Glaubeweisen* c. művében. Zürich, 1950. 112—115. — 9. *Der Glaube* ... i. m. 255—256. — 10. i. m. 265—288. — 11. i. m. 299—301. — 12. i. m. 309—333. — 13. i. m. 326—327. 329. 332. — 14. i. m. 333—334. — 15. Martin Buber, *Kampf um Israel*. Berlin, 1933. 95—96. — Buber munkái között Isten királyságának témakörébe tartozik ósz.-i vonalon: *Königtum Gottes*,<sup>3</sup> Heidelberg, 1956. E mű első kiadásának előszavában — 1932-ben —

írja: „Az ‚eschatológiai’ reménység Izraelben... előbb mindig történeti reménység volt. Eschatológiai reménységgé csak a növekvő történeti csalódásokon keresztül vált. Ezzel a folyamattal lett úrrá a hit a ‚jövendőn” — 16. *Bücher der Kundung*, Köln, 1958. Négykötetes bibliafordításából ez a próféták könyveit tartalmazó kötet a harmadik. — 17. Martin Buber, *Zwei Glaubeweisen*, 11. — 18. i. m. 103. 108—110. — 19. i. m. 111. 115—116. — 20. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg, 1952. 27—29. — 21. *Zwei* ... i. m. 56. 55. — 22. i. m. 73—76. — 23. i. m. 79—80. — 24. i. m. 5—9. Itt említtem meg, hogy jó összefoglalás Bubernól — különösen Jézussal és a kereszténységgel kapcsolatos felfogásáról, de azon túlmenően is: F. v. Hammerstein, *Das Messiasproblem bei Martin Buber*, Stuttgart, 1958. Olvastam, de tanulmányom írása közben nem használtam, mert inkább Bubert magát akartam megszólaltatni. Ez a könyv is mutatja, hogy valakinek műveiről szóló túlzott rendszerességű összefoglalás elveszi az eredeti közvetlen erejét, varázsát. sőt némileg a jelentőségét is csökkenti. — 25. *Zwei* ... i. m. 27—28. — 26. i. m. 174—175. — 27. i. m. 176. — 28. i. m. 54. — 29. i. m. 81—83. — 30. i. m. 158. — 31. i. m. 161. 163. — 32. i. m. 166. — 33. i. m. 167—169. — 34. i. m. 170. 173—174. — 35. *Kampf* ... i. m. 66—67. — 36. *Zwei* ... i. m. 174. — 37. i. m. 12—14.

## Közügy—Közjó

A Szabadegyházi közösségek tagjainak életére a felszabadulás előtti évtizedekben a közügyekben való részvétel, vagy annak igénye nem volt jellemző. Ennek okát nem lehet egyedül sajátos teológiai beállítottságukkal magyarázni, mivel felfogásuk és magatartásuk kialakulásában több más résztényező is szerepet játszott. Részletes elemző munkára lenne szükség, ha azt akarnánk megállapítani, hogy minek is milyen mértékben volt jelentősége gondolkodásuk, magatartásuk formálásában. Kétségtelen azonban, hogy a politika és közügy fogalmainak „összecsengése”, valamint ezek gyakorlati vetületeiből szerzett személyes tapasztalatuk folytán ezt a területet, annak igaztalan és embertelen volta miatt, tagjaink olyannak ítélték, amelytől a hívőnek legjobb távolmaradnia.

Ennek ellenére a közügyekben, a maga nemes, igaz értelmezése és tartalma mellett, szíves-örömmel kell részt vállalnia a hívő embernek: „... ne nézze ki-ki a maga hasznát, hanem mindenki a másokét is” (Fil. 2:4); „... egymás terhét hordozzátok és úgy töltsétek be a Krisztus törvényét” (Gal. 6:2).

A bizonytalanság, a tartózkodás, a beteges elzárkózottság, amely e téren helyenként és némelyeknél még ma is tapasztalható, nem más, mint a felszabadulás előtti helyzetből adódó féltékenység, a múlt megálázatásaiból származó keserűség következménye. Közösségeink sok tagjában még erősen élnek azok a felszabadulás előtti emlékek, amikor egyrészt társadalmi helyzetük miatt, másrészt mert nem tartoztak egyik kiváltságot élvező egyházhoz sem, megbélyegzett szektásként kezelték őket. A közéletből kiiktatva, a mindennapi élet perifériájára leszorítva csak mint „másodrendű” állampolgárok élhettek mindennapi életüket. Olyan állampolgárok voltak, akiknek a közügyekben való részvétel lehetősége csupán a közterhek hordozását jelentette. Sem joguk, sem kiváltságuk nem volt, csak kötelességük. Hittestvéreink számára ebben az időben különös jelentősége volt Jer 29:7 versének, mivel ennek a

keletkezési háttere tükrözte valóságos, tényleges társadalmi helyzetüket; ugyanakkor az abból adódó konfliktusokat is feloldotta. E bibliai szövegnek: „*És igyekezzetek a városnak jólétén, amelybe fogszágra küldöttelek titeket, és könyörögjétek érte az Úrnak; mert annak jóléte lesz a ti jóléteketek*” (Jer 29:7), ma az ad aktualitást, a) hogy hittestvéreink ezt a bibliai kitételét ma is a közügyekhez való viszonyukat meghatározó teológiai bázisként tartják számon; b) sok esetben az új társadalmi viszonyok között a bibliai alapvetést (korábbi helyzetük megváltozása ellenére is), a felszabadulás előtti helyzetükben kialakult nézetükkel együtt tartják számon, és olyan gondolatokat táplálhatnak, mintha a szocializmus keretei között nem lehetne „igazi” hívő életet élni (Ján. 4:20—21—23); c) hogy az új társadalmi helyzetben is, az idézett bibliai vers, magában foglalja a *ma üzenetét*, amellyel kapcsolatban dr. Ottlyk Ernő, az Ökumenikus Tanács főtitkára így ír: „Azok azonban, akik hazánkban egyházunk egyszerű tagjai, azok egyben ennek az országnak munkás építői is. Ezek abban érdekeltek, hogy a világban végzett építő munkájuk és az egyházban megvallott keresztényen hitük között ne jöjjön létre lelkiismereti konfliktus” (Lelkipásztor, XLI. 11. sz. 670. l).

Ezért lényeges, sőt elengedhetetlen, hogy e szöveg mondanivalóját megtisztítsuk a felszabadulás előtti helyzetben létrejött gondolatátársításoktól, hogy így ezektől a ma már nem helytálló asszociációs együtthatóktól mentesen interpretálódjék az ige üzenete.

Jeremiásnak, a babilóni fogságban levő zsidókhöz intézett leveléből egy kis rész az idézett (Jer 29:7) vers. Tény, hogy tagjaink, akik sokszor túlzottan is hajlamosak voltak arra (s részben még ma is hajlamosak), hogy a bibliai történetekben előre vetített sorsukat lássák, a babilóni zsidók helyzetét és lelkiállapotát azonosnak ítélték *saját helyzetükkel és lelkiállapotukkal*.

Ebben a két leglényegesebb pontban láttak azo-



nosságot a felszabadulás előtt tagjaink azokkal a fogságbahurcolt zsidókkal, akikhez Jeremiás levelét intézi. A fogság helyzete miatt idegeneknek és számkivetetteknek érezték magukat az őket befogadni nem tudó babilóniaiak között, akik közé ők nem voltak képesek beilleszkedni, s számukra ez idegen országgá és „tisztátalan”-ná tette Babilóniát, tehát az őket körülvevő világot (Ámos 7:17). Elidegenedésüket környezetükkel szemben az jellemezte leginkább, hogy helyzetüket terhesnek és átmenetinek tekintették. A létfenntartásért végzett munka mellett nem igyekeztek távlati célokat szolgálni, megnyugvással berendezkedni még az „Istentől rendelt idő”-re sem. Ezt a hangulatot találóan tükrözi a Zsolt 137 első hat verse: „*Babilon folyóvizéinél, ott ültünk és sirtunk, mikor a Sionról megemlékezénk . . .*” stb. Úgy érezték magukat, mint a „bűdosók a pogányok között” (Hós 9:17), akik örök készülésben élnek, hogy reményük beteljesedésének folytán mielőbb az ígért földjére jussanak, — hogy Jeruzsálembe visszatérjenek. Ez a Jeruzsálem felé való fordulás közömbössé tette számukra a környező világhoz való tartozásukat. Ennek az állásfoglalásnak nagyon egészséges kritikája Dániel magartartása, aki emellett, hogy „*ablakai nyitva valának Jeruzsálem felé és háromszor napjában térdre esék, könyörögve és dicséretet tőn az ő Istene előtt . . .*” (Dán. 6:10 b), nem feledkezett meg arról, hogy mint Babilónia három igazgatójának egyike, szolgálatát úgy töltse be, hogy még ellenségei sem találtak okot ellene jogos panaszra (Dán 6:4).

A felszabadulás előtt a bibliai kis egyházak a babilóni fogságban élő zsidók helyzetét egyenesen önmagukra vonatkoztatták, s ez döntő tényezője volt gondolkodásuk, lelkiállapotuk, s a környező világ iránti magartartásuk kialakulásának. S így Jeremiás levelének nem annyira a pozitív útmutatását fogadták el mértékadónak, hanem sokkal inkább a babilóni zsidók helyzetét tekintették mintaképnek. Erre a kis egyházak felszabadulás előtti közjogi helyzete, jogfosztottsága és üldözöttsége miatt a valóságos alapjuk, tehát minden okuk megvolt.

Még az 1905-ben elismert Baptista Hitközösségnek is, amely az elismertetést igazoló Vallás- és Közoktatási Miniszter 77092/1905. körrendelete értelmében az „állami védelme és főfelügyelete alatt álló törvényesen elismert vallásfelekezet” volt (legalább is papíron) — számtalan sérelmet kellett elszenvednie. Ezeket felsorolni nem lehet e cikk keretein belül, de elég közülük egykettőt megemlíteni. 1934-ben Lénárddarócon az újonnan megnyílt imaházban tiltották meg — a csendőrség és a bíró — az istentiszteleteket. (Békehírnök, 1934. IV. 8). 1925 és 1935 között különböző rendőri büntetőbíróságok több ítéletet hoztak a baptisták ellen istentiszteletek tartása miatt, amelyeket tiltott népgyűlésnek, vagy „engedély nélküli” gyűlésnek nyilvánítottak és ezért a 6000/1922. B. M., a 11004/1921. M. E., valamint a 5481/1914. B. M. alapján jártak el ellenük. Ennél még sokkal tarthatatlanabb volt a helyzet a többi kis egyháznak, amelyeket mégcsak formailag sem védett a törvény, sőt nemegyszer az akkori törvények alkalmazásával tették szinte elviselhetlenné amúgy is nehéz sorsukat.

A Horthy-korszak sajtóját és dokumentumait vizsgálva arról győződhetünk meg, hogy a kis egyházak életét sújtó helyzetet még csak súlyosbította tagjaik társadalmi helyzete, lévén túlnyomó többségük kétkézi munkás. Így természetesen, idegennek, jogfosztottnak érezték magukat a kis egyházak, közösségeik tagjai. Ennek törvényszerű következménye volt a világgal szemben kialakult negatív

álláspontjuk. Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy a babilóni fogsághoz hasonlóan látták saját sorsukat; számukra a földi élet csak a „siralom völgyében” való vergődés volt. Jellemző az 1936-ban megjelent Apostoli Hit cikkírójának véleménye: „A Sátán uralmának bélyege mélyen belevésődött a világba. Ahogyan fejlődik és tökéletesedik az emberiség, úgy domborodik ki mind jobban az ördöghöz való hasonlatosság azokban, akiket a világ szelleme irányít. E világot annak fejedelme, a Sátán üli meg és vele az ő angyalai” (A. H. 1936. III. 2). A földi élet-től való teljes elidegenedés, a csak egyik napról a másikra való élés — ami részben osztályhelyzetükből is adódott — olyan uralkodó vonássá vált, ami a Babilóniában lévő fogoly zsidók helyzetét és lelki állapotát is jellemezte és ami ellen lényegében a jeremiási levél is fellép. A „Jeruzsálem” utáni vágyakozás és az állandó készülődés, amely részben tartahatatlanságukból is fakadt, az Isten országa eljövetele közelségének érezte — s ez elengedhetetlen része a hívő életnek —, valamint egy-egy bibliai rész kiragadása olyan anomáliákat szült, amelyek ellen nemcsak Jeremiás lépett fel a maga idejében. Ezekről az őskeresztény egyházat Pál apostol is óvta anélkül, hogy élő reménységüket megoldotta volna. (2 Thess 2:1—2).

A felszabadulás után megváltoztak közösségeink és tagjaink körülményei. Az elnyomott osztályhoz tartozókkal együtt maguk is megbecsült és egyenjogú tagjai lettek a társadalomnak; az új Alkotmány, hazánk alaptörvénye, teljesjogú állampolgárokká avatta őket, még akkor is, ha a korábbi helyzetük és beidegződéseik miatt ezzel szemben némelykor fenntartásaik voltak. Másrészt az új rend megszűntette azt az általános megkülönböztetést, ami abból adódott, hogy nem tartoztak valamelyik elismert vagy bevett egyházhoz, sőt közösségeinket az állam a többi egyházzal egyenlő szintre emelte. Ezért feltétlenül időszerű korrekció alá venni a jeremiási szöveggel kapcsolatos gondolatainkat. Ennek szükségessége egyrészt a szöveg helyes magyarázatának igényéből származik, — minden erőltetett aktualizálásra való igyekezet nélkül, — másrészt közösségeink tagjainak megváltozott társadalmi helyzete, megváltozott környezete, amelyben mindennapi hitéletüket élik, s az új teológiai felismerések is erre készítetnek.

A levelet Jeremiás, Isten prófétája, ura iránti hűségétől és Babilóniába szakadt honfitársai iránti szeretettől indíttva írja. Világosan látja, hogy nemcsak a tradíciókhoz és formáságokhoz ragaszkodó honfitársai, hanem az élet reális tényeit figyelmen kívül hagyó hamis próféták beállítottóságával is szemben találja magát. (Jer 29:8—9). Mégis megírja levelét, mégpedig úgy, hogy annak címzettje a vének, a próféták és az egész nép (Jer 29:1). Szembeszáll a fogságban élők hibás látásmódjával, mert „akiket Isten varázsolata vont, nem rajongók vagy idegen, túlvilági emberek, hanem józanok, mint akik mindkét lábbal a földön és a történetekben élnek”; azt tárja fel ez a pásztorlevél, hogy „minél erősebb és nagyobb a kapcsolatuk Istenhez, annál erősebb és nagyobb a kapcsolatuk a léthez és a házához”. (Jakob Kroeker: Jeremia, Brunner Verlag 1958. 160—162 l.). A prófeta a fejezet 5—6 versében nem csupán a mindennapi élet kérdéseit veti fel, hanem távlati terveket határoz meg, mégpedig most. ebben az esetben, a földi élet szempontjából nézve. Az adott történelmi szituációban, a kialakult gondolkodás mellett, bizonyára minden előző állásponttal szemben az adott súlyt az üzenetnek, hogy Jeremiás nem „politikai” megfontolásból írja e leve-

let, hanem így fémjelzi: „Ezt mondja a Seregeknek Istene” (29:4a).

Isten nagyon világos és tiszta tanítása ez, melyben meghatározást kap az embernek a földi élethez való viszonya, s csak emeli jelentőségét, hogy az Ószövetség egyetlen olyan íráshelye, ahol arról van szó, hogy imádkozni kell az ellenségért és a nem hívókért is. Az új fordításban a Jer 29:7. verse így hangzik: „Fáradozzatok annak a városnak a békeségén, ahová fogságba hurcoltak benneteket, és imádkozzatok érte az Úrhoz, mert annak békessége szerez néktek is békességet!” (Próbafordítás 1963).

Itt nemcsak igyekezetről van szó, nemcsak valaminek a munkálásáról, hanem a szolgálat terhét is jelzi az ige és annak a vállalására egyenes utasítást ad. Az is világos, hogy a hívő földi élete nem függetlenül alakul a körülötte élőkétől, legyenek azok hívők, vagy nem hívők (Máté 5:45); mivel pedig a keresztyén ember mindkét lábával a földön jár, neki is rá kell jönnie arra, hogy az őt környező dolgoknak és jelenségeknek, a vallásos vonatkozásait megelőzően, saját egzisztenciájuk és értékük van; következésképpen szeretni kell a földi élet adottságait, és pedig önmagában is, és nem csupán azért, mert tovább mutatnak az „egyetlen szükséges”-hez (Szennay A: Teológia és Élet 34. l). A héberben azt, amin fáradozni kell, a „Salom” — békesség szó jelzi, mégpedig legtágabb értelmében. Nemcsak a szív belső békéjéről van itt szó, amelynek minden külső békétlenség ellenére uralnia kell a hívő embert, nemcsak arra a békességre utal, amelyre az ember Istennel és önmagával eljuthat. Itt a békességről olyan tág értelemben szól a jeremiási levél, amelyben konkrétizálja Isten útmutatását, társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális téren egyaránt, mint ami az élet jórendjét jelenti. Luther ezt így fordította: „Suchet der Stadt bestes!” Szabadegyházakhoz tartozó közösségeknek is látniuk kell, hogy az Isten örökkévaló országába

való vágyakozásunk mellett az élet rendjébe betartozó dolgokért is fáradoznunk kell, mivel „mindennek rendelt ideje van” (Préd 3:1). Fáradoznunk kell azért a társadalomért és azzal a társadalommal, amelyben élünk és amelynek tagjai vagyunk, hogy a békesség ilyen kiterjedt vonatkozásban is megvalósulhasson. Tudatában kell lennünk, hogy amikor mint állampolgárok kivesszük részünket a szocializmust építő munkából, egyben Istentől kapott megbízásunknak, küldetésünknek is eleget teszünk, ami a földi élet szebbé, jobbá, igazságosabbá tételére nézve is szól. Küldetésünk megvalósításának igénye és lehetősége a mi társadalmunkban reális alapokon nyugszik. Látnunk kell, hogy közösségeinknek és tagjainknak kapcsolata minőségileg más a környező világgal, mint amilyen a zsidó nép helyzete a babilóni fogságban volt. Ezért ma minden bizonnyal Jeremiás valahogy így írta levelét: Atyámfiak, ha a zsidó nép számára a fogság helyzete sem lehetett alap örök nyugtalanságra, a földi élet kiteljesedése iránti közönyösségre, hanem önmagukért és másokért is — s még az ellenségért is — „fáradozniok” kellett, mennyivel inkább kell ezt tenni ma nektek, akik saját hazátoknak, amelyben éltek, egyenlő jogú polgárai vagytok, s amelynek „békessége szerez nektek is békességet”. A jeremiási tanítás aktuális értelmezésének döntő része felismernünk azt a különbséget, amely az ige elhangzásának ideje és a mi korunk között mutatkozik. Ennek helyes felismerése határozza meg a közügyekhez való viszonyunkat. Ez határozza meg az olyan lényeges kérdésekben is a magatartásunkat, mint a szocializmus építése, a hazaszeretet, az emberiség sorsának formálása; ez határozza meg fellépésünket az emberi létet fenyegető háború ellen, a béke ügyének szolgálatában.

Palotay Sándor  
a Szabadegyházak Tanácsa  
ügyvezető-igazgatója

## Révész Imre (1889—1967)

Március 14-én helyezték el hamvait hasonló nevű nagyatya mellé a debreceni köztemetőben. Végakaratára szerint mindössze néhány bibliai vers és az Úri Ima hangzott el a temetés szertartáson.

Három és fél évtizeden át vett részt egyházunk teológiai és közéletének irányításában. Huszonöt éves, amikor Kolozsvárott már az egyháztörténet rendes teológiai professzora. Még nem töltötte be 34-ik évét, amikor a nagy tiszántúli egyházkerület főjegyzőjévé választotta, és még nem volt ötven esztendő, amikor beiktatta a püspöki tisztségbe. Munkássága átfogta az egyház életének egész körét. Elsősorban egyháztörténész, de emellett egyik legjobb egyházi tankönyv- és kátéírónk, jeles igehirdető, lapszerkesztő és kitűnő tollú egyházi publicista, de véleménye nagy súllyal esett a latba az olyan döntéseknél is, amikor egyházunknak az államhatárolomhoz való viszonyáról, egyházi szervezetünk, lelkészképzésünk reformjairól, vagy az új gyülekezeti énekeskönyv megformálásáról volt szó. Műveinek, cikkeinek megismeréséhez alighanem négygyű számra lesz szükség. De nagy ez az írásban

fennmaradt életmű nemcsak akkor, ha megszámloljuk, hanem akkor is, ha belső tartalmát tesszük mérlegre.

Sok terhes ajándékot kapott útravalóul az életre: jeles elődök által országszerte ismertté és tiszteltté vált nevet, kiváló képességeket, sok nemes ambíciót. Nagyatya, a pátens-harc legendás hőse, legnevesebb egyháztörténészeink egyike. Atyja a tiszáninneni egyházkerület püspöke, szintén jeles egyháztörténész. A származáshoz járult még a külső körülmények egész sora, hogy kiélezze Révész Imrében a maga útján járás szükségének, sőt a vezetésre predesztináltságnak érzését: korai árvaság, felnövekedés több ízben változó környezetben, újabb jó példák és életideálok, tanulás evangélikus elemi és római katolikus szerzetesi iskolában, majd a távoli Erdély és a még messzibb Dél-Franciaország teológiai akadémiáin.

1889 június 30-án született Pápán, két hónap múlva meghalt az édesanyja. Édesapja az ottani református főiskola gyakorlati teológiai és egyházi jogi professzoraként szolgált, a kis félárva előbb anyai

nagyanyjánál, Mihályháza, majd atyai nagynénjénél, dr. *Högyes* Ferenc orvos feleségénél, Budapesten nevelkedett. A Kálvin téri házból a református lelkészlakra és a Theológia akkori épületére lehetett látni. A kicsiny gyermekkor egyik legrégebbi emléke az, hogy a nagymama, özv. *Révész* Imréné *Vécsy* Johanna, maga is a debreceni kollégium egyik neves professzorának leánya, esténként ölébe vette a kis Imrét, és a szemközti egyházi épület egy gertyafényben úszó ablakára mutatva áhítattal így suttogott: „Nézd, fiam, ott dolgozik a püspök!” (T. i. *Szász* Károly.)

Ebben a meleg családi körben pihente ki a napi munka fáradságát a házigazda testvérbátyja, dr. *Högyes* Endre is, az európai hírű orvosprofesszor. Ebben az egyszerű megjelenésű férfiban a kisgyermek megérezte a nagy jellemet és a nagy tudóst, és szívből iparkodott méltóvá válni szeretetére. *Högyes* Endre is haláláig nagy szeretettel érdeklődött fiatal tisztelőjének előhaladása, tanulmányai iránt.

Édesatyja a szomorú családi emlékek miatt pápai professzori állását a kassai lelkipásztorsággal cserélte fel. 1895-ben újra megnősült, és ettől kezdve a kis Imre a kassai parókián nevelkedett féltestvéreivel együtt. Nyaranta nyelvtanulás céljából hónapokat töltött a Késmárk melletti Leibicen, az ottani evangélikus lelkipásztor családjában, nagy gyakorlatúak során megismervén ott a csodaszép Tátrát is. Középkisiskolai tanulmányait a kassai premontrai szerzetesek gimnáziumában végezte el. Többször emlegette, hogy klasszikus és modern nyelvtudásának, magyar irodalmi ismereteinek szoliditását szerzetes tanárainak köszönhette. Természetesen haszonnal jártak ezek az évek arra is, hogy megismerje a római katolikus vallási életet és gondolkozást, és ennek folytán saját református öntudata tisztuljon és izmosodjék.

Érettségi után nem Sárospatakon és nem is Debrecenben, hanem Kolozsvárott iratkozott be a Theológiára. Egy későbbi előadásában, amely „Mit köszönhetek én az evangéliumi keresztyén diákmozgalomnak?” (1925) címen nyomatásban is megjelent, számot adott róla, hogy milyen okok alapján választotta a lelkipásztori hivatást. „A lelkipásztori pályára való lépésem megint csak magától értődő, gyermekségemtől fogva elvégzett, előttem és mások előtt pillanatig sem problematikus dolog volt” (5. lap). „Megint csak”, azaz éppoly kevésbé problematikus az ifjú számára, mint maga a hit. „Isten kegyelméből olyan családból származom — írta ugyanitt —, amelyben a hit sohasem volt probléma. A magától értődő istenbizonyosság levegőjében születtem és nőttem fel. A Jézus Krisztus követése és szolgálata minden vitán és kételyen felül álló, a legszentebb értelemben hagyományos élet-cél és életmérték volt családomban” (3. lap).

A színhely, Kolozsvár kiválasztása atyja döntése volt. Tudott a kolozsvári főiskola kiváló tanári karáról, és a többenél civilizáltabb teológiai internátusáról. Ezenfelül Sárospatakon személyesen megismerkedett az ott teológiai magántanári vizsgát álló fiatal *Ravasz* Lászlóval, aki egyik tanára lett *Révész* Imrénnek olyan kiváló más professzorok mellett, mint *Nagy* Károly, *Pokoly* József, *Bartók* György, *Kenessey* Béla és *Kecskeméthy* István. A filozófiát a teológusok *Böhm* Károlytól, a pedagógiát pedig *Schneller* Istvántól tanulták. Egytől-egyig mindet nagy értékeként tartja számon egyházunk és irodalmunk története. A diáktársak közül *Imre* Lajos, *Musnai* László, *Gönczy* Lajos tartoztak *Révész* Imre szűkebb baráti köréhez, egy tágabbhoz és később

kiformálódóhoz pedig *Tavaszy* Sándor, *Makkai* Sándor és *Vásárhelyi* János.

A lendületes és igényes kolozsvári teológus életbe 1909-ben új szintre vitt az Evangéliumi Keresztyén Diákmozgalom ottani zászlóbontása, különösen ez év májusában *Mott* János ottani előadásai, amelyeket *Victor* János tolmácsolt. „Itt ettől fogva mozdult meg a bibliaköri munka, és ettől táplálva kezdett fejledni a teológusok érdeklődése mindazon gyakorlati élettények és életproblémák iránt, amelyekkel addigi tanulmányaik és főiskolájuknak egyébként igen értékes szelleme nem szembesítették őket elegendő mértékben” — mondotta *Révész* Imre előbb említett előadásában (9. lap).

Ugyanitt azonban azt is megvallootta, hogy a diákmozgalmal és *Mott* János hatásával szemben később újra a kolozsvári ún. „tudományos teológia” került előtérbe, azaz az ébresztő-evangelizáló mozgalmak bibliatanulmányozó eljárása helyett a történeti-kritikai írásmagyarázás akkori változata, és a vallásnak értékbölcseleti-újkantiánus felfogása. A hangadók Kolozsvárott is „modern pietizmus” gyűjtőnévvel foglalták össze a mozgalmat, és mint „angolkórságot” emlegették. „Éppen én voltam — írja *Révész* Imre — az egyik fő kifaragója ennek a jelszónak, hogy a diákmozgalom, úgy amint van és hatni akar, nem felel meg a magyar génusz-nak... Mi és az utánunk következett néhány diáknemzedék inkább a Bethlen Gábor körök eszméjét favorizáltuk...” (11—12. lap).

De még egy esztendő sem telt el, és gyökeres változás ment végbe ifjú teológusunkban, mégpedig nem itthon, hanem külföldön: „A negyedik évet egy francia teológiai fakultáson töltöttem — olvassuk tovább beszámolóját —, egy a miénknél hasonlíthatatlanul tisztább életű, komolyabb diákság körében, ahol az, amit a diákmozgalom minálunk még csak meg akart teremteni, mindennapos levegő volt” (15. lap). A francia diáktársak őszinte csodálkozással hallották *Révész* Imrétől, hogy nálunk még a lelkipásztori otthonokban sem igen van rendszeres családi áhitat. Ő viszont meglepődve, sőt egyelőre még megütközéssel szemlélte, amint a fakultás dékánja és világhírű egyháztörténész professzora, *Émile Doumergue*, első ottani vacsorázása alkalmával bibliaolvasás után családjával együtt térdreborulva imádkozott az asztal körül.

Montauban-ban *Doumergue* személyes hatására fordult *Révész* Imre teljes érdeklődéssel az egyháztörténelem felé. A nagy francia Kálvin-kutató barátságát és megbecsülését olyan mértékben sikerült kiérdemelnie, hogy az még kilencven éves korán túl és félig vakon is folytatta vele a levelezést. Már ez a kapcsolat is jelentős volt egyházunk számára, mert az Ökumenében való együttműködés egyik feltételét szolgálta, egyházunknak a külföldi hitestvérekkel való megismertetését. *Révész* Imre szerényen csak annyit mondott, hogy „némely famulusi szolgálatokat” tehetett *Doumergue* „La Hongrie Calviniste” c. kitűnően megírt, a maga nemében máig egyedülálló könyve összeállításában. Ezt a szolgálatot a *Révész* Imre életében és tollából különböző európai nyelveken megjelent tanulmányok, ismeretetések és cikkek egész sora követte a magyar református egyház életéről.

A peregrináció alkalmul szolgált arra is, hogy a tudásszomjas ifjú több nagy utazás során járja be Francia- és Spanyol-, Olasz- és Németország, valamint Svájc nevezetesebb helyeit.

Még Montauban-ban eldőlt a további pályairány kérdése is. 1911 elején levelet kapott *Nagy* Károlytól, a kolozsvári Theológia akkori igazgatójától,



a későbbi erdélyi püspöktől. A félreérthetetlen célzatú híradást szívdobogva olvasta arról, hogy a Theológia egyháztörténésze, Pokoly József 1912 őszétől alighanem Debrecenbe távozik a Kollégium főiskolájának világtörténeti tanszékére; majd pedig a még félreérthetlenebb kérdést: „A Révész Imre unokája nem készül-e historikusnak?” Ez a biztatás titkos és kedves óhajására jelentett visszhangot, arra, hogy a teológiai pályán maradva tanár lehessen, a tudományt, az egyháztörténelmet művelhesse.

Atyjának ellenkezése miatt nem valósulhatott meg az a terve, hogy egy második évet is külföldi egyetemen töltsön, mégpedig Troeltsch Heidelbergjében. Pedig nem minden alap nélkül remélte azt, hogy az orthodox Doumergue és a „baloldali” Troeltsch a dogmatikus és a vallástörténész-vallás-szociológus hatásainak szembesítéséből csak haszon származhat teológus és történész egyénisége kikristályosodására.

Atyja, aki féltette őt a túlon túl modernnek és amellet még Kálvinnal szemben igazságtalannak ítélte Troeltsch befolyásától, az 1911/12. esztendőre maga mellé vette Kassára esperesi segédlelkésznek. Itt a fiatal tiszteletesnek bőven volt alkalmá prédikálásra és a lelkipásztori gyakorlat többi részének megszerzésére. Igehirdetéseire készülvén találkozott Robertson kötetivel. Ezek felejthetetlen hatást gyakoroltak rá. Arra ösztökélték, hogy mint igehirdető ő se elégedjék meg kevesebbel sem az emberi valóság tragikus feszültségének, sem az evangélium gyógyító erejének felmérésében. Utólag visszatekintve kassai káplánkodását is hasznosnak tartotta, mert hiszen nem sokára teológusokat kellett nevelnie a lelkészi szolgálatra, arra, amelyet Kassán személyes tapasztalatból volt módja valamennyire megismerni.

1912 őszén hozzákezdett Kolozsvárott az egyháztörténész professzori munkához mint helyettes, 1914-től pedig mint rendes tanár. Tanítva tanult ő is. Kezdetből fogva a renaissance és a humanizmus időszaka, a reformátorok, főleg Kálvin, valamint a magyarországi helvét irányú reformáció álltak kutatásai középpontjában. Tanári pályájának már ebben a korai szakaszában olyan mestermű került ki tollából, mint a „Dévai Bíró Mátyás tanításai” (1915). A források egészen széleskörű ismerete és kiaknázása, a nemzetközi szakirodalom fölötti biztos áttekintés, a korviszonyoknak, a személyes élet-helyzeteknek, a teológiai eszméknek szerves egybe-látása és ugyanilyen megláttatásának művészete, végül az elegáns és lebilincselő előadás a művet egyházi irodalmunk egyik klasszikusává teszik.

Az erdélyi impériumváltozás után Révész Imrénnek nem volt maradása Kolozsvárott. A politikai fordulattal együttjárt, hogy az ún. erdélyi szellem még a már régóta fennálló baráti közösségekben is egyre erősebb nyomatékot teremtett magának. Révész Imre egyre idegenebbül érezte ott magát. Felébredtek saját „atavizmusai” — a tiszántúliak. Amikor tehát a debreceni egyház meghívja egyik lelkészi állására, ő igent mond. Debreceni lelkipásztori szolgálatában is a legkiválóbbat nyújtotta. Ennek folytán a tiszántúli egyházkerületnek már 1923-tól főjegyzője, 1925-től konventi, 1928-tól pedig zsinati rendes tagja. A gyakorlati munkának e tíz esztendejében szorított időt egyháztörténeti kutatásainak folytatásához is. Kitűnő középiskolai tankönyveket írt. A Magyar Történettudomány Kézikönyve című rangos sorozatban „A magyarországi protestantizmus történelme” (1925) címen világos, rövid, és mégis adatokban gazdag összefoglalást adott, fel-

dolgozta nagyatyja életművét (Révész Imre élete, 1926), és elsőnek elemezte *Ozora* Imre reformátorunk könyvét (Krisztus és Antikrisztus, 1928).

1930 szeptemberétől ismét teljes munkaerővel az egyháztörténet felé fordulhatott, mint Pokoly József utóda a debreceni Tudományegyetem egyháztörténeti katedráján. A következő nyolc esztendő a korábbi gazdag magvetés beérésének időszaka. Gyors egymásutánban jelentek meg rendkívül magas tanulmányai a magyar reformáció kulcsfontosságú teológusairól, okmányairól, mozgalmairól. Csak a legfontosabbakat említjük: „A Debrecen—Egervölgyi Hitvallás és a Tridentinum” (1934), „Kálvin az 1564-i nagyenyedi zsinaton” (1934), „Méliusz és Kálvin” (1936), „Debrecen lelki válsága 1561—1571” (1936). E művek és a többiek gondos előkészülettel szolgáltak ahhoz az opushoz, amelyet méltán tekinthetünk teológiai irodalmunk egyik legszebb termékeknek. A „Magyar református egyháztörténet” I. kötete ez (1938). Akik e nyolc esztendő valamelyikében voltak a debreceni Theológia hallgatói, mint e sorok írója is, nem fogják elfelejteni ennek a nagy tudósnak és erős hitű keresztyénnek az érett tudás minden szépségében pompázó magisztrális előadásait.

Közben, az elvek tisztázódása folyamán, elvégez-te saját maga egynémely korábbi állásfoglalásának a korrekcióját is. Kolozsvári professzorsága idején még kedvvel használta a „kálvinista” jelzőt. Dévai Bíró Mátyásról mint az első magyar kálvinistáról, Bethlen Gáborról mint a kálvinista fejedelemről írt tanulmányt (1913 és 1914). Most nagy elvi és történeti felkészültséggel fordult ez ellen a szóhasználat ellen pl. a „Kálvinista Róma” (1934) című tanulmányában. Valaha a „protestantizmus” egyháztörténetének művelését tekintette feladatának, és ilyen szemszögből több elvi és módszeres kérdésekkel foglalkozó tanulmányt adott közre. Viszont a „Magyar református egyháztörténet”-ben arra mutatott rá nagy nyomatékkal, hogy „egy egységes magyar protestáns egyháztörténelmet összegyűjteni... tudományos lehetetlenség volt és... az is marad” (6. lap); továbbá hogy egy „magyar református egyháztörténelem az, amit egyházunk legmagasabb rendű, tehát tudományos önismeretének az érdeke terem meg és fejez ki a hitvallási hűség és a tudományos munka egymással nem ellenkező törvényei szerint” (8. lap).

Ez az ízig-vérig a tudomány művelésére született ember kedve ellenére engedett a közóhajnak, amikor egyházkerülete 1938. október elején a legmagasabb őrhelyre állította, püspöki tisztségébe iktatta be. Néhány évvel korábban Révész Imre síkra szállt amellet a felfogása mellett, hogy a püspöki tiszt nem egyeztethető össze a református egyházszervezet zsinatpresbiteri jellegével („Presbiteri rendszerről-e a magyar református egyház?” Theol. Szemle, 1935). Bár következetes módon 1942-ben és 1945-ben is kísérletet tett, hogy megszabaduljon püspöki tisztétől, de a közérdeknek engedve maradnia kellett. Magas egyházkormányzati tisztsége ellenére sem sikerült semmiféle eredményt elérnie abban az irányban, hogy egyházalkotmányi felfogását törvényhozásilag érvényesíthesse. A korviszonyok el-lene dolgoztak és dolgoznak ennek mind hazánkban, mind határainkon kívül.

Révész Imre püspöki szolgálatát mégsem lehet eredménytelennek tekinteni. Nagy teológiai műveltsége, értékes egyházközi kapcsolatai, ékesszólása és írásművészete jelentős segítségére voltak egyházunknak abban, hogy távoltartsa magát a teológia

és az egyházi élet elmocsarasodásától a hitlerizmus időszakában.

1944 végén mint püspök-házigazda teljes erejével támogatta a Debrecenben megalakult ideiglenes nemzeti kormány erőfeszítéseit Magyarország új, demokratikus állami életének elindításában. A következő években elsők között vette ki részét abból a felelősségből és munkából, hogy a magyar református keresztyénység megtalálja helyét az új magyar államban.

De nem voltak a püspökség évei terméketlenek tudományos szempontból sem. Nemcsak összegyűjtött tanulmányainak vaskos kötete jelent meg („Tegnap és ma és örökké...” 1944), hanem olyan becses és szép tanulmányok is, mint „Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből. A. N. Somerville magyarországi körútja” (1943), „A szatmárnémeti zsinat és az első magyar református ébredés” (1947), valamint az akadémiai rendes tagsági székfoglalóul szolgáló „Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritánizmusban” (1948). 1949-ben egyházunk megbízásából „Semper reformari” címen összeállított egy egyháztörténelmi olvasókönyvet, amely, sajnos, kiadatlan maradt.

Elérvén a nyugdíjkorhatárt, 1949 szeptember 1-én Révész Imre megvált püspöki tisztségétől és mint egyetemi tanár vonult nyugdíjba. De lankadatlanul dolgozott tudományos vonalon ezután is. Olyan becses monográfiák kerültek ki tollából, mint „Kossuth és a függetlenségi nyilatkozat” (1952), „Lamenais és a magyarok” (1954), „Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából” (1957), „Comenius unokája, D. E. Jablonski” (1962), „Sinai Miklós és kora” (1959) és „Bécs Debrecen ellen. Vázlatok Domokos Lajos (1728—1803) életéből és működéséből” (1966). Emellett a Magyar Tudományos Akadémia tagjaként lektori jelentésekben, opponensi véleményekben tudományos életünk szempontjából igen jelentős segítő, korrigáló, tudósnevelő munkát fejtett ki. Ilyesfajta, legtöbbször tanulmányyszerű dolgozatainak száma közel jár a százhoz. Ezekben a munkákban az egyháztörténelmi munkásságát 1949-ig irányító szempontoktól nagyon messze tolodott. A keresztyén történelem- és egyházszemlélet ezekben a kutatásokban és állásfoglalásokban részben a dolog természete szerint nem juthatott szóhoz, máskor pedig maga a szerző háritotta el azt magától, teljes határozottsággal revidiálván korábban vallott nézeteit.

E dologban egyházunk felől nézve különbözőképpen lehet vélekedni. Úgy is lehetne felfogni, mint

mederszűkítést, mint egy tudós szekularizálódását, aki az általános protestáns, a kálvinista, az evangélikációs-ébredést, az ige-teológusi és az ökömenikus-diakóniai szemléleti módok lépcsőin haladva átfelldőtt a történelem immanens ökonómiai szemléletéig. Véleményem szerint nem ilyen fajta mederszűkülésről van szó, hanem az engedelmesség igen magas fokáról. A Tiszát egyszer szabályozni kezdték, és hullámai engedelmesen új mederbe térültek. Ilyen mederváltás az, amit Révész Imre véghez vitt, hogy szolgálatának gazdagabb tartalmat, korszerűbb értelmet adjon. De a folyó nem tud érezni, az ember azonban igen. Az, amit Révész Imre magára vállalt és amire törekedett azért, hogy szolgálatát belső emberének parancsa szerint teljesen betöltsse, a határán van az emberileg elhordozhatónak. Említsük meg, hogy nyugdíjazása után is szakadatlanul dolgozott annak a nagy, majdnem kimerítő magyar református egyháztörténelmi bibliográfiának a tökéletesítésén, amelyet a sárospataki egyházi tudományos gyűjteményben helyezett el egyháztörténet-írásunk nagy hasznára.

#### ÉLETRAJZI ÉS KÖNYVÉSZETI JEGYZET

Életrajzához becses adatokat tartalmaz a „Valloások” c. teológiai önéletrajz, amelyet R. 2943/2. sz. alatt a Debreceni Egyházkerületi Nagykönyvtár őriz, valamint egy rövidebb önéletrajzi vázlat, amely a családlád birtokában van. Átolvasásuk lehetővé tételéért hálás köszönetet mondok dr. Adám Lászlóné Révész Gabriellának és dr. Módis László kollégiumi főigazgatónak.

Révész Imre nagyobb tudományos értéket képviselő munkái 1938-ig bezárólag megtalálhatók Zoványi Jenő közismert Cikkei-ben a Theológiai Lexikon részére (Bp. 1940). Folytatólagosan, 1943-ig az Akadémiai Almanach jegyezte fel tudományos munkásságát. Az ezekből kimaradt fontosabb munkákat, valamint az 1943 után megjelenteket a kéziratban maradtakkal együtt egy Révész Imre által összeállított felsorolás tartalmazza: „Jegyzék tudományos és közéleti irodalmi munkásságomról. 1912—1966”, amely a M. T. A. Könyvtárának kéziratárában áll a kutatók rendelkezésére. A teljes bibliográfiába beletartozik az a még számba nem vett sokszáz kisebb cikk, amely legnagyobb részét az Erdélyi Református Szemle 1908—1918 közötti, a Debreceni Protestáns Lap 1923—1949 közötti, a Protestáns Szemle 1914—1943 közötti évfolyamaiban, a Révész Imre által szerkesztett Debreceni Hit- és Életben (1921—1923) található meg.

D. Dr. Bucsay Mihály

## Az erdélyi szász reformációtörténet új konstrukciója

Erich Roth: Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. I. Teil Der Durchbruch. Böhlau Verlag Köln und Graz, 1962. XVI + 224 S. — II. Teil: Von Honterus zur Augustana. Ebd. 1964. XII + 138 S. (Siebenbürgisches Archiv. Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Dritte Folge. Band 2. und 4.)

Az erdélyi szász evangélikus lelkészcsaládból származott s 1956-ban a göttingeni egyetem egyháztörténetprofesszoraként ifjan elhunyt Erich Roth itt ismertetésre kerülő posthumus művét Karl Reinerth rendezte sajtó alá. E munka élvonalbeli reprezentánsa az erdélyi szász egyháztörténetírásnak. Magán viseli annak fény- és árnyoldalait egyaránt.

Címéből következtetve méltán gondolhatnánk,

hogy benne tényleg az erdélyi reformáció, tehát nemcsak a szászok, hanem a magyarok és románok közt is folyt reformáció történetéről lesz szó. Roth azonban az „erdélyi reformáció” tág fogalmkörét kizárólag csak a szász reformáció szűkebb körére korlátozza, mintha ez lenne az erdélyi reformáció egyedüli lényege s mellette az ottani magyarok, székelyek, stb. közt folyt hasonló mozgalom csak egy elhanyagolható oldalhajítás lenne. E fogyatékos-

sága ellenére is Roth műve remek alkotás. A régi forrásokat egészen átértékelve s hozzájuk újakat sorakoztatva sikerült magát függetleníteni az őt megelőző vagy vele közelkorú nagynevű szász egyháztörténetírók, mint *Düch, Schwarz, Trausch, Herbert, Höchsmann*, a két *Teutsch, Netoliczka, Schullerus, Klein* és *Reinerth* tudományos szemléletétől, valamint eredményeitől és az erdélyi szász reformáció történetét egy merőben új koncepcióban előadni. Maga az egész munka, de különösen annak első kötete tulajdonképpen egy nagyszabású Honter-monográfia.

Egészen új Rothnak az a módszere, mellyel feltárja a szász reformáció kezdeti szakasza mögött meghúzódó polgári társadalmi törekvéseket. A szász városi polgárság, ennek élén különösen Brassó magisztrátusa elérkezettnek látta az időt arra, hogy magát a kulshatalomból eredő papi jurisdictio uralma alól felszabadítsa, melyhez a reformáció útjára tért szász papok a Wittenbergből vett hatásoktól függetlenül, sőt azokkal ellentétesen továbbra is ragaszkodtak. A világiak ezen társadalmi törekvésének jobban megfelelt a svájci reformáció jogi felfogása, mely az egyházi hatalomban a híveknek részesedést biztosított. A brassói polgárcsaládból származott *Honter*, aki Wittenbergben soha sem fordult meg, de Bázelen *Oekolampadius* szellemét szívta magába, e polgári igény kielégítésére Brassó reformációjában több kérdés rendezésénél svájci irányelveknek engedett teret. Roth könyvének Honter helvét szellemű kezdeményezéseiről szóló megállapításai az egyháztörténet szenzációjaként jelentkeznek, annál is inkább, mivel a korábbi szász egyháztörténetírók eddig úgy mutatták be Hontert, mint az erdélyi szász nemzet lutheri reformációjának megtestesítőjét, Roth viszont Honternek még helvét forrásait és összeköttetését is kézzelfoghatóan feltárja.

A helvét benyomások első színhelyül Honter életében egy eddig egészen ismeretlen várost, Nürnberget jelöli meg, ahol 1532-ben Krakkóból Bázélbe, majd 1533-ban Bázélből Brassóba vezető útján fordulhatott meg. A humanista beállítottságú tudós figyelmét erősen magukra vonták Nürnberg új típusú egyházi berendezkedésének sajátosan svájci elemei s e benyomásai döntő élménnyé fokozódtak Bázélben, a nem rég elhunyt *Oekolampadius* helvét irányú reformjainak közvetlen hatása alatt. Nagyjelentőségű felfedezése Rothnak, hogy Honter 1543. évi „*Reformatio Ecclesiae Coronensis*”-ének forrását megtalálta a *Lazarus Spengler* által 1524 vége táján készített nürnbergi tanácsiratban és az *Oekolampadiustól* 1529-ben szerkesztett bázeli rendtartásban. Külön táblázaton mutatja be Honter művének e két forrással való tárgyi, tartalmi, sőt szó szerinti megegyezéseit, amelyek különösen az egyházi hatalom gyakorlásának svájci felfogásában és a magányonás elvetésében feltűnőek. Azt is észrevette Roth, hogy Honter 1543. évi verses iskolai szabályzata sem más, mint a híres nürnbergi iskolarektornak, *Heyden Sebaldnak* „*Leges scholasticae*” c. iskolai törvénye, bár ez alkalommal elszalasztotta a kedvező lehetőséget észleletének a *Heyden Sebald* keleteurópai, s főként magyarországi hatásáról eddig ismert adatokkal való szinoptikus értelmezésére. Honter a lutheránizmus útján járó Brassóba visszatérve — Roth találó megállapítása szerint — úgy indult el helvét eszményei megvalósítására, hogy a reformáció építésénél Nürnberg példájában olyan várost állított földije elé követendő mintaképül, melynek Wittenberghez való közelállása közismert volt, s emellett a reformáció

korai szakaszában egyházi életébe lényeges svájci vonásokat ikatott be. Szerző Nürnberggel a Honter-kutatás számára egészen új kaput nyitott.

Honter svájci kapcsolatainak másik döntő bizonyítékát Bullingernek ahhoz 1543. aug. 28-án intézett levelében mutatja fel Roth. E levél fogalmaványát *Netoliczka* fedezte fel 1930-ban a zürichi állami levéltárban, de e dokumentummal sem a Honter fősgyökeres lutheri beállítottságához ragaszkodó érdemes felfedező, sem a hasonló szemléletű *Klein* nem tudtak mihez kezdeni és megpróbálták Honter megnyerésére irányuló svájci kísérletnek minősíteni, sőt utóbb *Reinerth* arra az álláspontra helyezkedett, hogy Bullinger a levelet valami okból el sem küldte Honternek s az örökre fogalmaványban maradt. A Bullinger-levél Roth koncepciójában vált igazán beszédessé, mikor nyilvánvalóvá lett, hogy a helvét reformációval rokonszenvező Honter kereste meg a Wittenbergben tanuló *Heinz Márton*, szintén svájci vonzalmú szász studens közvetítésével Bullingert bizonyos kérdéseknél nyújtandó támogatásért. E kérdések: a gyónás, a szentképek és az egyházi javak ügye mind olyanok, melyek már Honter 1543. évi reformációs szervező iratában szerepeltek, még pedig helvét beállításban. Honter a nyerendő válasszal akarta a kérdéses ügyekben a kételkedő tanácsurakat álláspontja helyességéről meggyőzni. Különösen a régi egyháztól maradt javak hasznosításánál és kezelésénél volt szükség a Bullinger által nyújtandó példára, mert Brassóban erős áramlat érvényesült ezek konfiskálására, nem is beszélve arról, hogy a lelkészek máris ki voltak zárva e javak ellenőrzéséből. Bullinger fogalmazásából kiérzik, hogy Hontert magához közelállónak tekinti: „*sicut fecisti hucusque*” megjegyzéssel buzdítván őt az igazság ügyének gondozására. E levél, melyet Roth műve első kötetének függelékében a nürnbergi tanácsirattal együtt teljes egészében és eredeti szövegében közöl, nem maradhatott hatás nélkül.

Rendkívül figyelemreméltó, ahogy Roth Honter helvét irányban való fellépését a brassói reformáció történetében elhelyezi. Rámutat nevezettnek Brassó akkori parókuslelkészével, *Jekel* Jeromos-sal támadt feszült helyzetére, ami nem abból adódott, — mint *Klein* is véli — hogy Honter reformációja konzervatív volt, *Jekel* pedig radikálisabb reformokra törekedett, hanem ellenkezőleg onnan eredt, hogy *Jekel* ezidőre már visszamaradt a reformáció következményeitől s a lutheránizmus felől a katolicizmus irányában kereste a kibontakozást, sőt mikor valami úton-módon tudomást szerzett arról, hogy Honter Bullingerhez fordult — ami alkalmasint 1543 májusának közepe táján történhetett, mert Bullinger válasza aug. 28-án kelt — már jún. 4-én személyesen járt el az ügyben *Ramser* Mátyásnál, a nagyszebeni káptalan dékánjánál. Ez viszont értesülve a brassói reformáció fejleményeiről, nem restellte haladéktalanul megkeresni a wittenbergieket, elküldvén azoknak a „*Reformatio Ecclesiae Coronensis*” egy példányát. Levelében óvatosan, Honter nevének említése nélkül tárta fel az erdélyi szász reformációban jelentkezett feszültséget, de igyekezett úgy állítani be a helyzetet, hogy a wittenbergiek legalább a magányonás kérdésében felléphessenek Honter ellen. De várakozásában csalódott. Ugyanis Luther nem emelt kifogást Honter intézkedései ellen, sőt mivel úgy értelmezte *Ramser* lépését, hogy az tulajdonképpen csak a reformáció keresztülvitelének módja iránt érdeklődik, egyszerűen Honter megismert szervező iratához tanácsolta őt. Hasonló értelmű volt *Melanch-*



thon és Bugenhagen válasza is. Így Ramser ezúttal kudarcot vallott.

Roth rekonstrukciója szerint most már gyorsan bonyolódtak az események. Szinte egyszerre érkezett meg 1543 decemberében Brassóba Bullinger levele és Nagyszebenbe a wittenbergiek válasza. Ez utóbbi híre Brassóba is eljutott. A Luther- és Bullinger-levél közléseiből meggyőződött a tanács arról, hogy Honter helyes úton jár. Ezért karácsony másodnapján — az egykori bázeli eset analógiájára — a tanács Honter „*Reformatio Ecclesiae Barcensis*”-ére letette az esküt. Honter helvét szellemű reformjai érvényre jutottak a városban. Nem véletlen, hogy éppen ezekben a napokban tűnt fel Brassóban *Dévai Bíró Mátyás*, a helvét reformáció magyarországi úttörője. Az is a fordulat következménye volt, hogy 1544. febr. 16-án Jekelnek brassói parókus lelkészi tisztéből távoznia kellett s helyét ápr. 22-én Honter foglalta el, aki Brassó összes templomaiból nyomban eltávolíttatta az oltárokat és a képeket. Az egyházi javak és felszerelések ezt követő számbavételénél, ellentétben a Jekel idejéből gyakorlattal, Honter is jelen volt, nyilván a Bullinger-levélben foglalt útmutatás szerint. Voltak, akik e fejleményekről tájékoztatták a wittenbergieket. Honter, aki továbbra is fenn akarta tartani Wittenberggel való kapcsolatát, sietett igazolni magát. Melancthon és Bugenhagen kész is volt őt megérteni, Luther azonban ezúttal már neheztelt, és méltán. *Sebastian Münster*, a jeles bázeli hebraista a zürichi *Pellikan*hoz írt levelében helyesen tapintott rá a dolog lényegére Amit Honter Bázelen Oekolampadiustól tanult, azt Brassóban végrehajtottá.

Honter brassói győzelme felrázta a szász lutheránizmus híveit, kiknek vezéregyénisége Ramser Mátyás volt. Roth érdeme, hogy Ramser személyét megtisztította a gyengeség, tehetetlenség és a Honterutánzás félszeg vonásaitól, amelyekkel őt korábbi méltatói, így Höchsmann, Fr. Teutsch és Klein minden alap nélkül eltorzították s úgy mutatta be őt, mint a lutheri reformáció energikus oltalmazóját Honter törekvéseivel szemben. Ramser nem törődött bele a kudarcba s 1544 karácsonyán másodszer is a wittenbergiekhez fordult. Levele ugyan nem maradt fenn, de már Netoliczka és Klein rájöttek arra, hogy az tartalmilag kapcsolatban állhatott a Bullinger-levéllel, bár benne Honter ezúttal sem volt név szerint bepanaszolva. A Lutheról kapott válasz, mely szintén elveszett, következtethetőleg olyan volt ezúttal, ami a szász reformáció sorsdöntő tényezőire, a papságra és polgárságra egyaránt hatott és közrejátszott abban, hogy Ramser kezdeményezésére, de a nemzeti egyetem kívánságára is Medgyesen 1545 májusában összeülhetett az erdélyi szászok első, egyben sorsdöntő zsinata, mely egy saját superintendens fősege alatt egységes szervezetbe tömörítette az esztergomi érsekség és a gyulafehérvári püspökség közt megosztott szász káptalanokat, irányadó tekintélyül bevette az Ágostai Hitvallást s elrendelte a szertartásoknak a szász választófejedelemségben szokásos rend szerint való végzését, nemkülönben a templomokban egy oltár meghagyását. A zsinat a kutatók által történetiségében eddig tagadott 1545. évi medgyesi zsinat leghomályosabb részét világította meg. Sőt Melancthon egy nyilatkozatának segítségével még azt is kimutatta, hogy e zsinaton a szász lutheránusok első püspökéül alkalmasint Ramser Mátyást választották meg, kinek utóda *Altemberger* Bertalan lett. Mindez azt jelenti, hogy Ramsernek sikerült Hon-

ter helvét szellemű reformtevékenységével szemben az összes erdélyi szász egyházakat a lutheri reformáció oldalán szervezett erőként tömöríteni.

A két szemben álló reformpárt megegyezésére Ramser 1546. okt. 26-án bekövetkezett halála után a szász egyetem tett erőfeszítéseket. Ennek eredményeképpen a Nagyszebenben 1547. márc. 20-án mindkét fél részvételével — de Honter távollétében — megnyílt értekezleten kompromisszumos megoldásként egy egységes egyházi rendtartás, a *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum* született. Nem állítható tehát az, amjt Netoliczka és Reinert hangoztatnak, hogy e munkát kizárólag Honter műve volna. A kompromisszum értelmében meg hagyott ebben a magányonás pótlására ajánlott lelkesíti vigasztalás, de kimaradt belőle a magányonás és a lelkesíti kulshatalom elítélése. Úgyszintén a bűnösök exkommunikációjának kimondása a papi bírói funkció cselekménye lett, de ennek végrehajtása már a világi magisztrátus hatáskörébe utaltatott. Általában a vitatott kérdések olyan fogalmazást kaptak, hogy azokból mindkét fél ki tudja olvasni a saját szemléletének megfelelő megoldást, mint az oltárok és az eleváció kérdésénél is tapasztalható. A közös egyházi rendtartás a két párt közötti nyílt harcnak véget vetett ugyan, de távol volt mégis attól, hogy egyszerre tökéletes lelki egységet hozzon létre. A városi magisztrátusok egyelőre nehezen tudtak az egyházi hatalom birtoklásából való kizáratásukba beletörődni.

Mindazáltal az ellenreformáció kísérletei, majd a helvét reformáció erdélyi térfoglalása a világiak harci kedvére mérséklőleg hatott. Ezért segítette a szász nemzeti egyetem feléleszteni az Altemberger püspökségével valami okból, talán az esztergomi és gyulafehérvári katolikus egyházi felsőségek fellépése miatt, válságba jutott szász egyházi autonómiát, mikor 1553-ban *Bornemissa* Pál erdélyi püspök távozása után minden erő összefogásával immár a sorrendben a harmadik szász püspökül megválasztották *Wiener* Pált. Ennek utóda, a tevékeny *Hebler* Mátyás azután következetesen munkálta azt a célját, hogy az erdélyi szász reformáció felett a lutheri szellemet maradéktalanul úrrá tegye. Így az 1557. jan. 13-án tartott nagyszebeni zsinaton felszámolta az 1547. évi *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum*-ban létrejött kompromisszumnak összes svájci típusú módozatait, nevezetesen mint Krisztus rendelkezését, kötelezővé tette a magányonást és az abszolúciót, valamint a szent történetet ábrázoló képek templomi használatát. E változásokkal az erdélyi szász lelkészek zárt testülete Honter irányzatának utolsó maradványait is — legalább elvben — kiküszöbölte. Sőt ennek fölébe *Hebler* következetesen érvényesítette a papság világiak által annyit bírált kulshatalmát és pedig nem a wittenbergi szemléletnek megfelelően kegyelmi eszköz, hanem egészen katolikus értelemben az apostoloktól örökölt jog gyanánt. Nyilván *Hebler* kívánságára történt, hogy *Isabella* királyné a szász püspök bírói hatáskörét az *egyház régi kánonai szerinti* értelemben erősítette meg s hogy az 1559. jul. 10-iki fejedelmi kiváltságlevél a szász lelkészek kulshatalomból eredő lelki hatalmát a *pápák dekretumai és dekretáléi* értelmében ismerte el s őket e jogok gyakorlásában a világiakkal szemben védelmébe vette. A szász nemzeti egyetemnek e kiváltságlevél visszavonásáért eszközölt lépései sikertelenek maradtak, sőt a fejedelem 1570. dec. 10-én a szász lelkészek bíraskodási jogát újból megerősítette.

A helvét irány, majd az antitrinitarizmus fellé-

pése nyomán támadt mozgalmak tárgyalásában Roth nagyrészt Schullerus után halad, de jelentős új megfigyeléseket is tesz. Rámutat a svájci reformáció erdélyi jelentkezésében a *Bucer* teológiájának közvetítő szerepére s ebben *Heltai* és *Dávid* érdekeltiségére, amint ezt *Heltainak Bucer* és *Brenz* úrvacsorai hitvallásait párhuzamos szövegben közlő 1550. évi kiadványából észleli. Találón állapítja meg, hogy *Heltai* e könyvét nem polemikus, hanem apologetikus célra bocsátotta ki. Benne *Bucer* tanítása is a lutheri úrvacsorai tan védelmére van beállítva, annak ellenére, hogy erre a helvét reformáció magyarországi hívei is szoktak saját álláspontjuk indoklásánál hivatkozni. Úgy véli Roth, hogy *Heltai* és *Dávid*, mint *Honter-tanítványok Bucer* szellemében egyet tudnak érteni *Kálmáncsehi*-vel is arra nézve, hogy az úrvacsorában csak egy sakramentális, szellemi és nem egy testi élvezés megy végbe minden localis inclusio nélkül. jóllehet a testi jelenlét objektivitását azzal szemben határozottan vallották. Roth e vonalat tovább vezetve azt is kimutatja, hogy *Heltainak* és *Dávidnak* ez a közvetítő álláspontja az 1557. jún. 13-án tartott kolozsvári zsinaton *Heblerék* részéről jórészt elfogadásra talált, amennyiben az itt *Kálmáncsehi* ellen szerkesztett s még ugyanazon évben kiadott „Consensus doctrinae de sacramentis Christi” kifejezetten csak *Zwinglit* és *Oekolampadiust* kárhoztatja, de nem teszi ezt *Bucerrel* és *Kálvinnal*. Sőt az úrvacsorában nem egy manducatio oralis-ról, hanem egy manducatio spiritualis-ról tanít s a jelenlét módját nem az „in, sub et cum” szavakkal, hanem a „coelestis modus” kifejezéssel érzékelteti. Luthernek ez a kapernaitizmus vádjával szemben használt s nála ez esetben eléggé egyoldalú fogalmazása jól egybevághat a buceri tanítással, hogy az úrvacsorázó Krisztus valóságos testét és vérével élvezi, de ez az aktus a kenyér és a bor vételével egyidejűleg megy végbe. Egészen helytállónak látszik ezért Roth azon megállapítása, hogy az ellentét az 1557. évi kolozsvári Consensus-ban részint *Bucer* szellemében vannak áthidalva, részint pedig hallgatással vannak mellőzve, mint például az ubiquitas kérdése is, ahol *Dávid* *Heblerrel* szemben *Bucer* elutasító magatartásában osztozott. Mindebből nyilvánvaló nemcsak az, hogy a Consensus szerkesztésében *Heltainak*, de különösen *Dávidnak* jelentős szerepet kellett játszania, hanem az is, hogy a kolozsvári zsinaton *Dávid* és *Hebler* *Kálmáncsehi* tanításával szemben eléggé rugalmas álláspontot foglaltak el s oly messze mentek el az eredményekben, mint amennyire ez lutheri alapon egyáltalában lehetséges volt. Leginkább csak a testi evés kérdése volt az, hol felfogásuk megmerevedett. Annyit jelent ez, hogy *Kálmáncsehi* pártja a kolozsvári zsinaton, ha a lutheránusokkal szemben nem is tudott átütő sikert elérni, szegyenletes vereséget még sem szenvedett, amint ezt a későbbi beállítás feltételezte.

Az antitrinitarizmus által felidézett mozgalmakat Roth csak egészen vázlatosan érinti s véleményét Schullerus nyomán alakítja ki, átvéve annak hibás megállapításait is, melyeknek taglalására itt nincs helyünk. Legfeltűnőbb itt az a téves állítás, hogy *Dávid Ferenc* élte végén szombatos lett volna.

Brassóban a lutheri reformáció rekonstrukcióját a *Honter-tanítvány Wagner Bálint* végezte el. Ennek részletei, nevezetesen, hogy a templomokban mikor állították vissza a főoltárt s mikor vezették be a magángyónást, ismeretlenek. Azt sem tudjuk, hogy a brassói városi tanács mikor adta vissza a lelkészeknek a svájci reform alapján szerzett jogait. De bizonyos, hogy *Honter* szelleme sokáig je-

len volt. Az egyházlátogatást még *Wagner Bálint* halála után tíz évvel is a *Honter* által bevezetett svájci rend szerint a bíró vezetésével a városi tanács foganatosította. *Wagner* utódjául a tanács a szintén *Honter-tanítvány Heltai Gáspárt* hívta meg, aki nem volt őslutheránus, majd az ő visszamondását követően a parókus lelkészi tisztet azzal az *Amicinus Titusszal* töltötték be, aki megfordult *Genfben* *Bezánál* és helyfoglalása után azonnal fellépett a helvét-úrvacsora-tannal s emiatt hamarosan távozásra kényszerült. Jellemző, hogy még 1572-ben is *Bogner Péter* személyében olyan lelkészt választottak a brassóiak, aki olasz és francia egyetemeken 14 évig tanult jogot, bölcsészetet és orvostudományt, csak éppen teológiát nem, majd hat évig polgári ruhában, felszentelés nélkül fungált és csak rábeszélésnek engedve vette fel a szent rendeket. Mindezekben lehetetlen *Honter* utóhatását nem észlelnünk. *Honter* munkássága *Roth* megállapítása szerint Brassó városát az erdélyi szászoknak a lutheránizmusért vívott harcában gyakorlatilag annyira paralizálta, hogy az a XVI. század egész hátralévő ideje alatt e szempontból passzív maradt. Ezzel szemben Nagyszében a tiszta lutheránizmus fellegrájának szerepét töltötte be.

A szász reformációt befejező aktus, mikor is az 1572. máj. 1-i medgyesi zsinaton a szász papoknak *Báthory István* fejedelem kívánságára fel kellett esküdniök az *Ágostai Hitvallásra*, csak formális jellegű volt, mert ez időre az egész szász népet egyesítő lutheri egyház már kialakult. *Roth* e momentumban — igen helyesen — a fejedelem ellenreformációs törekvését látja. *Báthory* úgy tekintett az *Augustanára*, mint a katolikus anyától engedményezett privilégiumra. Hasonló megfontolásból kívánta ugyanó a szász lutheránusok akkoriban még nagyon konzervatív jellegű szertartási gyakorlatát a katolicizmus közelségében rögzíteni.

Elfogadhatatlan *Rothnak* az a módszere, mely a reformációt a nemzetiségi öntudat összefüggésében szemléli s a lutheri vagy a helvét irányhoz való csatlakozás kérdését bizonyos politikai mozzanatokkal kapcsolja egybe. Ebben a perspektívában a lutheránizmus a német nemzetiségi érdek és a Habsburg-pártiság köntösében jelenik meg, a svájci reformáció pedig nem más, mint a magyar nemzeti eszme hordozója. Annyit jelent ez, hogy végeredményében a nemzetiségi érdek lett volna a domináló egyik vagy másik reformációs irány befogadásánál és nem a hittani tartalom. A szász egyetemet és városi magisztrátusokat a helvét irány izzó magyar nemzeti színezte téríti vissza a *Honter-hagyományok* útjáról a lutheránizmusba, a magyar nemesség pedig *Heblerék* német öntudattal telített lutheránizmusa elől húzódik a politikai érdekeinek jobban megfelelő svájci reformációhoz. *Roth* még a lutheránus *Csáki Mihály* kancellárnak is szemére hányja „fanatikus magyar nacionalizmusát”, mert az — szinte megfoghatatlanul — a szász lutheránus klérus támogatásával akart a szász nemzet kebelébe vizsályokat támasztani. A kolozsvári szászok elmagyarosodását is a svájci reformációval „elválaszthatatlanul” összefonódott magyar nacionalizmusnak tulajdonítja, nem pedig egy autonóm társadalmi folyamatnak. Végeredményében tehát a reformáció bármilyen ágának társadalmi összefüggéseibe egy új, akkor még nem is létezett tényezőzt, a nacionalizmust keveri bele, ami természetesen nem tévesztendő össze a lényege és megnyilvánulása szerint kisebb kapacitású nemzetiségi öntudattal, a XVI. században is érvényesült társadalmi tényezővel. *Roth* a nacionalizmus torzító szemüvegén

keresztül nézi a reformáció társadalmi mozgató erőit. Ez a sovínizta nacionalizmus ragyogó elmével megírt és felfedezésekben páratlanul gazdag művének kísérő árnyéka.

Roth műve főtanulmányát abban foglalhatjuk össze, hogy az erdélyi szászok reformációjának lutheri jellege nem Honter és nem Brassó érdeme. Nem lesz kisebb Honter azáltal, ha őt az igazságnak megfelelően nem az egész szász nép, hanem csak Brassó város és vidéke reformátorának tekintjük. Az erdélyi szászoknak lutheri egységbe való tömörítését Ramser Mátyás indította el, majd Hebler Mátyás végezte el. A szász népet átható és formáló reformációs folyamatban Honter életműve csak átmeneti epizód volt.

Mégis Roth legjelentősebb közlései Honter körül csoportosulnak. Az alak, akinek hatása alól nem tudjuk kivonni magunkat, Honter. A történelmi újdonság, ami felcsigázza érdeklődésünket, a helvét reformáció beütései Brassóban. Az ennek bizonyítására felsorakoztatott adatok kivétel nélkül meggyőzőek, de a belőlük levont következtetések megis túlfeszítik a rendelkezésre álló lehetőséget, mihelyt Brassó következetesen kiépített helvét szellemű reformációjának problémája lép elénk. Roth koncepciójával szemben, minden eredetisége és nagyvonalúsága dacára is, némi hiányérzetünk van. Vajon Honter csakugyan szakított a lutheri vonallal? Ez az előadott bizonyítékok alapján kategorikusan még sem állítható. Roth maga is elismeri, hogy nevezett a Wittenberghez fűződő kapcsolatokat fenn akarta tartani. Ami a legfontosabb tényező, a felsorakoztatott dokumentumok éppen Honter teológiájának sarkalatos elemeiről nem árulnak el semmit sem. Nem ismerjük úrvacsorai tanítását, ami nélkül a teljes svájci beállítottságáról hozott mindenfajta értékítélet ingatag alapra épül. A legcsekélyebb jele sincs annak, hogy az ellene nyilvánult elégedetlenség tárgyi elemei közt csak egy ilyen fontos hittani tényező is szerepelt volna. Ha valóban nyíltan hel-

vét úrvacsorai nézetet vall, mint tette később Amicinus Titus, magában Brassóban is tekintélyes számú ellenzőre talál s a Wittenbergbe eljuttatott panaszok sem hallgattak volna erről. Rothnak itt kellett volna a brassói helvét reformáció kérdésében mélyebbre hatolni. Ezért meggyőző adatok híján kénytelenek vagyunk arra gondolni, hogy Honter, dacára a magángyónást elvető, az egyházi hatalom gyakorlását svájci módon elrendező és a templomot purifikáló magatartásának, a tanításban nem vezetett be merész újításokat, mint ahogyan városi eszményképe, Nürnberg is, több helvét jellegű egyházalkotmányi és szertartási reformja dacára sem szakadt ki a lutheri reformáció családjából és hit-tanilag megmaradt lutheránusnak. Honter úttörő intézkedései, ha azok csak a lutheri közösségen belül az egyházi gyakorlatban alkalmazott svájci típusú reformok voltak, akkor is feltűnőek és kuriózumjellegűek, egyben a helvét reformáció befolyását mutatják a szász polgárság felett.

Mindenesetre Roth műve úttörő konstrukciójával váratlanul nagy követ dobott a szász egyháztörténetírás tükörsíma vizébe. Beidegződött megálapításokat döntött romba s a problémák tömegét vetette fel e területen, sőt ezen túlmenően még a magyar protestáns egyháztörténetírás mezején is. Nagy jelentőségét éppen ez a körülmény mutatja. A disciplina művelőinek hosszú időn át lesz bizonyítani, cáfolni, újra rendezni és tovább kutatni valójára. Ha semmi egyebet nem tett volna Roth, csupán annyit, hogy a szász egyháztörténetírásnak a további kutató tevékenységhez hosszúlejárátú szempontokat nyújtott, akkor is maradandó alkotott volna. De ennél sokkal többet tett. Megdöntötte a régi Honter-képet, az új Honter-képen pedig meghúzta az első markáns vonásokat. Az ezután következő kutatás feladata ezt a Honter-képet tovább rajzolni.

Dr. Kathona Géza

## Lengyelország ezer éves

1966 során Lengyelországban állami és egyházi ünnepségsorozatokon emlékeztek meg az ország ezer éves fennállásáról. 966-ban keresztelkedett meg I. Mieszko, az első lengyel uralkodó. Ez a lengyel történetírás kezdő dátuma. S utána milyen ezer esztendő következett! Ritkán volt derült az ég Lengyelország felett; egyre-másra feldarabolták; szabadsága és boldogsága legtöbbször csak édes álom volt a börtön fenekén. A sok százados keserűséget betetőzte és a végsőkig fokozta Hitler rémuralma, aki „Führerbefehl”-ként az „ausradieren” ítéletét mondta ki Lengyelországra. Az örült parancsot vakon teljesítő német hadsereg „tevékenysége” következtében ötmillió lengyel esett a megszállás áldozatául, közöttük öt püspök és kétezer pap is.

Ezért keltett nagy meglepetést országszerte az az „üzenet”, amelyet a lengyel római katolikus püspöki kar a millenium alkalmából a német püspökökhöz intézett. A *Wyszynski* bíboros és 38 lengyel püspök által aláírt üzenet hazafiatlan és reakciós jellegéről napilapjaink is részletesen írtak. Nemrégiben pedig a *Lengyel Ökumenikus Tanács* 32 oldalas füzetben adta közre a maga álláspontját az üzenettel kapcsolatban. Így módunkban van olyan emberek véleményét hallani, akik — mint az üzenet írói —, maguk is lengyelek és keresztyének.

A „kölcsonös megbocsátásról” szóló üzenettel

kapcsolatban felvetődik a kérdés: *kinek* osztogatták az abszolúciót a lengyel püspökök? A német püspöki karnak, mint az üzenet címzettjének? A horogkeresztes háborús bűnösöknek? Vagy általában a német népnek? A találgatás során egy újságcikk azt fejtegette, hogy a német püspöki karnak nincs is szüksége a bocsánatra, hiszen nem ők építették a koncentrációs táborokat, sem üldözők, sem hóhérsegédek nem voltak. Az Ökumenikus Tanács megállapítja: ez nem egészen igaz; a német püspöki karnak is van bűne: nem szegült ellene a nemzeti szocializmus győzelmének, nem kárhoztatta egyértelműen ideológiáját, majd gaztetteit. Sőt, a Vatikánnak Hitler „III. Birodalmával” kötött konkordátumát a klérus ujjongva üdvözölte. Ez annál viszatetszőbb, mert az evangélikus egyház legkomolyabb rétegei ellene szegültek a barna terrornak, s vezetői vállalták a koncentrációs tábor és a mártírhálalt (gondoljunk csak *Niemöller* Márton és *Bonhoeffer* Detre nevére!). A Hitvalló Egyházhoz hasonló római katolikus ellenállás nem szerveződött; egyetlen római katolikus püspök sem került fogságba: ők a hitleri időkben legföljebb — mint az üzenet szövege mondja — „bensőleg szenvedtek”. Katolikus közpapok azonban nagy számban kerültek koncentrációs táborokba.

Sokan értelmezték úgy az üzenetet, hogy álta-



lában „a német néphez” szól. Ha ez volt a szerzők szándéka — mondja a Lengyel Ökumenikus Tanács —, világos különbséget kellett volna tenni, mert két német állam van. Az NDK elismerte Németország bűnösségét, elfogadta az Odera—Neisse békehatárt, megbüntette a háborús bűnösöket, vállalta a militarista és nacionalista szellem felszámolását. Az NSZK viszont Hitler cinkosainak és téveszméinek menedékhelye, harsogó revizionizmus és csupa fegyverkezési láz, a bűnbánat és töredelem szinte teljes hiánya. Az üzenetnek rá kellett volna mutatnia: melyik német államot látia méltónak a bocsánatra és bizalomra, s melyikőjükön nyugodhatnak a lengyel—német kapcsolatok jövője.

Az Ökumenikus Tanács általában nem tartja helyesnek, hogy az üzenet kurtán intézi el Lengyelország megszállásának tragédiáját, mondván: nem akarnak sebeket szaggatni. „Dehát ki emlékeztesse a németeket, ha mi, lengyelek, tartózkodóan és hallgatóan viselkedünk?” — kérdi az üzenet e kritikája, majd megállapítja: „Végeredményben magukon a németeken segítünk az emlékeztetéssel. Így tudják meg, mi a keresztyén bűnbánat, a jóvátétel, az igazi megengesztelődés. Az üzenet nagy hiányossága, hogy nem használta ki az alkalmat a keresztyén intésre, az exhortációra.” S ez annál kirívóbb, mert — mint az Ökumenikus Tanács szellemesen hivatkozik rá —, éppen a római katolikus teológia rendszere legprecízebben a bűnbocsánat feltételeit: szükséges a *contritio cordis* (a szív töredelme), a *confessio oris* (a szavakkal való megvallás) és a *satisfactio operum* (a jóvátétel).

Sajnos — mondja az Ökumenikus Tanács —, az üzenet címzettjei e feltételek egyikét sem teljesítették. A protestánsok 1945-ös Stuttgarti Bűnvallomásához hasonló nyilatkozat a katolikus egyházban nem jelent meg. Sőt — meglepő egybeesés! — abban az időben, amikor az üzenet íródott (1965 őszén), készült a német protestánsok újabb nagyjelentőségű memoranduma, amely megvallja, hogy a lengyeleknek juttatott területek a lengyel népet ért gonoszságok jóvátétele; Németország megosztottsága a háború keserű, de igazságos következménye; az NDK létezése pedig a koegzisztencia keresztyén elvei megvalósításának lehetősége. A német katolikus püspöki kar nemcsak távol tartja magát hasonló megnyilatkozástól, de még a lengyeleknek jutott területek egyházmegyei beosztását, sőt püspöki székeik betöltését sem ismeri el. Nem csoda, ha e kritika megkérdőjelezi az üzenet eme kitételét: „A millenium jó lelkiismerettel csak úgy ünnepehető, ha a német püspökök a barátilag nyújtott kezet elfogadják és kölcsönösen megbocsátunk egymásnak.” Ezt fűzi hozzá: „A jubileumi ünnepségeket mi el tudjuk képzelni a német püspökök jelenléte nélkül is. De ha mégis Lengyelországba akarnának jönni, a mártírok emlékeihez, a borzalmak és kivégzések színhelyeire kell elmenniök, hogy ott bűnbánati istentiszteletet tartsanak.” Az üzenet kritikájának befejező mondata ezt mondja: „A szeretet egyáltalán nem mentesít attól a köteleléstől, hogy — a sokszor keserű — igazságot kimondjuk, sem ama kíséreltetől, hogy partnerünket eszméltesük, mert »ha hallgat rád, megnyerted a te atyádfiát.«”

Az Ökumenikus Tanács nemcsak az üzenet politikumát teszi az ige mérlegére, hanem kutat benne *ökumenikus lelkiség* után is. De „nagy csalódást” kelt benne az üzenet egyház-látása. Az egyház az üzenetben csak egy tisztos, ősi, történelmi lengyel intézmény. Meg is kérdezi a Tanács: „Lehetséges, hogy a lengyel hierarchia tudatába a Vatikáni Zsi-

nat ily kevés eszméletető gondolata hatolt el?” Szép látomág, de szegényes; hol marad a szentek közösségének, az útban levő egyháznak, a szolgáló egyháznak a vonása?

A II. Vatikáni Zsinat az ökumenikus lelkület terén sok pozitív változást mutat föl. Az üzenet a lengyel történelem taglalása során mégsem emlékezik meg a reformációról. A középkor részletes elemzése mellett szó sincs a lengyel kultúra „arany századáról”, amikor a buzgó protestáns *Rej Miklós*, a „lengyel nemzeti irodalom atyja”, működött: amikor *Statorius Péter* megírta az első lengyel nyelv-tant; amikor *Gliczner—Skrzetuski* megteremtette a lengyel pedagógiai irodalom alapjait; amikor *Kochanowski János* lengyelre fordította Dávid zoltárait; amikor elkészült a teljes lengyel Szentírás, a *Bresti Biblia* (1563), amely nélkül *Wujek páter* bibliafordítása elképzelhetetlen lett volna.

A másik fájó pont, ahogyan a lengyel római egyház a visszanyert területek evangélikus őslakosságához viszonyult. Miközben jelentős és pozitív szerepet töltött be a Keletről jött lengyel lakosok letelepítésében, egyetlen lehetőséget sem ragadott meg annak megmagyarázására, hogy az ott visszaradt protestáns lakosok: testvéreik. A klérus csöppet sem volt a türelem jó példája; a régi sémát alkalmazta: „Ami lengyel, az katolikus is”, noha ez az ott lakók többségére nem illett, hiszen ezek az evangélikusok az évszázadokon át tartó elnyomás ellenére is hűek maradtak a *lengyel Bibliához*, a *lengyel énekeskönyvhöz* és a *lengyel nyelvhez*. Megjegyzi az Ökumenikus Tanács, hogy a lengyel mi volt és a katolicizmus azonosságáról beszélni — még ma is — kétszeresen korszerűtlen, hiszen egyfelől az *ökumenikus gondolat* korszakában élünk, másfelől az államrendet a Lengyel Népköztársaság testesíti meg. Szomorúan állapítja meg az Ökumenikus Tanács: sokáig fog tartani, míg ez az üzenet feledésbe merül, de a történelemben, mint dicstelen dokumentum, mindig megmarad.

Az üzenet okozta bosszúságot leszámítva, a lengyel nép örvendezve ülte a milleniumot. *Niewieczeral János*, varsói református szuperintendens, ünnepi cikkében azért adott hálát, hogy Isten a lengyel népnek a szabadság oltárán hozott áldozatát megáldotta, s őt a rabságból és megalázottságból elvezette a szabadság és béke világába. Írásában a lengyel nép lelkét a fájdalom tégyééhez hasonlította, amelyben — aranyként — a szabadság ideálja formálódott. Majd így ír az egyház feladatáról: „Mi ma is, mint a múltban, vállalni akarjuk a jóság, a szeretet, a béke terjesztésének szolgálatát, hűen követve az egyház Urának útmutatásait, aki nem azért jött a világra, hogy őneki szolgáljanak, hanem azért, hogy ő szolgáljon.”

Végezetül hadd kívánjunk a *lengyel testvéregyházaknak* az igei látáshoz további hűséget; szolgálataik legyenek áldásul egész népük számára; fáradozásaik jutalma pedig a lelkek üdvössége és az emberek boldogsága legyen! És hadd kívánjunk az *egész lengyel népnek* — hiszen hozzájuk fűződő barátságunk szintén ezer esztendő! —, sikerekben és eredményekben való további gazdagodást a béke szép ege alatt! Szívünket pedig betölti az ősi lengyel ének könyörgése, amelyet a nehéz években könnyázott arccal, a milleniumi ünnepségeken pedig a hála örömeivel énekeltek:

Isten, Ki Lengyelhont sok század éven  
Övezted fényvel és dicső karoddal...  
Szent oltárodnál térdre hullva kérünk,  
Szabad hazánkat áldd meg s tartsd meg nekünk!  
Szénási Sándor

## Az Énekek Éneke megfejtése

A múlt század közepe óta élénk érdeklődés kíséri az ókori szövegek megfejtését. Izgalmas kaland az értelem birodalmában egy-egy ilyen megfejtés; valóban gazdag volt fordulatokban az a folyamat, amely elvezetett a rejtélyes írásjelek megfejtéséhez. Van azonban az írásjelek, szó-jelentések megfejtésén túl is szöveg-megfejtési feladat, — amikor nem írásjeleket, szójelentéseket kutatunk, hiszen ezek ismertek előttünk, de az ismert szöveg is vet fel kérdéseket és igényli szinte, hogy nyomozódjunk a mű valóságos jelentése után. Nem az ún. jelképes ókori szövegekre gondolunk és nem valami „kulcsra”, amellyel a megfejtést kezünkbe vehetnénk, hanem olyan művekre, amelyeknek nem a mai lehetett az eredeti állapota. A kísérlet arra, hogy helyreállítsuk, az eredeti állapotához közelhosszuk a szöveget, még részleges siker esetén is azzal az eredménnyel kecsegtethet, hogy újat, többet, esetleg sok irányban eligazító, eddigi rejtélyekre magyarázatot adó, felbecsülhetetlen értékű tudósítást kaphatunk arról a korról, amelyből a szöveg való.

A hozzánk legközelebb álló ókori könyv a Biblia. Eredeti és fordított szövegét bárki olvashatja, többségét bárki értheti, de azért jócskán találhatók benne olyan részek is, esetleg kisebb művek, amelyek a fenti értelemben megfejtésre szorulnak. Ilyen az Ószövetség egyik legrokonszenvesebb könyve, az Énekek Éneke (ÉÉ) is. Ez a könyv nemcsak páratlan lírájával, színpompás nyelvvel vonzotta magához az érdeklődőket, hanem azzal a sok-sok talánnyal is, amelybe minduntalan beleütközik az olvasó. Nem csekély talány, hogy miként került a Bibliába a szerelmi lírának ez a remeke? A hagyományos egyházi felelet erre az, hogy az ÉÉ-ben a választó és a választott nép kapcsolatát sejteti a rejtett költői forma. Más egyházi magyarázat szerint a szerelem vallási értékelése indította arra a bibliai kánon összeállításait, hogy a szentkönyvek közé sorolják az ÉÉ-t. Az ún. vallástörténeti iskola palesztinai paralelleket fedezve fel, lakodalmi rítus dalfüzérének, — a pszichológiai megvilágításra hajlók szexuális rejtbeszédnek, a modern vallásbírálók közül többen mitológiai „játéknak”, az irodalmi-esztétikai csoportosítók a mai lírai antológiák előképek tartják az ÉÉ-t. Az irodalmi feldolgozók, a többé-kevésbé sikerült parafrázisok írói inkább a képzeletükre, mint a szövegre építettek, pedig a szöveg érdekesebb lett volna. Ha a szöveget vizsgáljuk, többre jutunk a költészet terén is, mintha csak mottónak használnák a saját képzeletünk fedezetéül. E sorok írója, *szövegről* lévén szó, a nyelv, és mert *régi* szövegről van szó, a történeti szituáció vizsgálatával indult el felfedező útján, hogy az olvasó „szeme láttára” rekonstruálja útjának állomásait.

1. A nyelve vizsgálatával kell kezdenünk. Kezdjük a nyelvtani tisztázással, aztán a szókincset, a szöveg műfaját, a szófűzés módját, ebből a gondolkodás módját, a gyakran vagy soha elő nem forduló szavakat, a szóhasználatból a beszélő vagy író személyiségét, foglalkozását, környezetét, állapotát, helyzetét (kortörténeti, néprajzi, vallástörténeti adottságait), az egésznek vagy egy-egy résznek a tartalmát vázoljuk fel. Ha egy szövegben ezek nagyjából egyezők, még akkor is egységes szövegnek mondjuk azt, ha a részek között nem fedezhető fel a logikai kapcsolat. Ha azonban a vizsgálati séma egyik vagy valamennyi fázisában eltéréseket

tapasztalunk, akkor az *eltérések szerint* csoportosítunk. Így alakul ki egy-egy csoporton belül a sajátos, és így lehet megállapítanunk, hogy mely részek tartoznak össze. A vizsgálat eredményeként a rejtett logikai kapcsolat is feltűnik. Az ÉÉ-ben önfelelt, rajongó vallomásokkal találkozunk és tán ez a mindig azonos izzás fedte el e remekmű olvasója előtt a szövegrészek nyelvének lényeges és eligazító különbségeit. Nemcsak arról van tehát szó, hogy az egyes részek tartalma üt el egymástól és nem találjuk meg köztük a logikai kapcsolatot, hanem főképpen arról, hogy ezek a szövegek vizsgálati sémánk teljes „skáláját” tekintve teljesen mások. Nemcsak logikai egységről nem, hanem még nyelvi egységről sem beszélhetünk az ÉÉ-ben. Mivel a héber nyelv mind a névragozásban, mind az ige-ragozásban megjelöli a nemi jelleget, elég könnyen meg lehet állapítani, hogy az ÉÉ-ben ki szól és kihez szól. A nyelvtani különbözőtetésnél egyelőre képpel dolgozzunk. Az ÉÉ-ben — a mai szövegsorrend szerint már az elején — nőnemű személyek tesznek vallomást, majd szintén nőnemű személy következik, de egyedüli nőnemű személy, ő lesz a mű egyik főalakja, A-val jelöljük. Férfivallomások adják a szöveg többségét, ezeket B-val jelöljük. A közvélemény kórusként nyilatkozik meg, többes első személyben, őket K-val, az elbeszélő szöveg, a krónikás is jelentkezik, őt N-nel jelezzük. Az A-szövegeket figyelve nagyjából azonos nyelvvél, hangzással találkozunk, s ha mutatkozik is itt-ott némi színelterés, biztosak lehetünk abban, hogy egyetlen női személy szól ki az A-szövegből. (Lásd az I. szemelvényt.)

Az ÉÉ nőalakja a természet lánya, egy magasabb kultúrájú közösségben is természeti képekben gondolkodik. Az önfelelt idill és az egyszerű ember önérzete van együtt benne; külsejében és intellektusában egyaránt izgalmas lény az, akit az A-szövegekből ismerünk meg. Csupa dialektika, báj és határozottság, hajlékonyság és következetesség együtt. Ember, aki vétkezik, mulaszt, de megvallja, szenved, — és a boldogságot töretlenül reméli. Virág, de vadvirág. Erdei-mezei lény, de fejedelem az erdők és mezők birodalmában is.

A-szövegek — a Károlyi-fordítás beosztása szerint ezek: 1:5—7; 2:1,3—10/a,15—17; 3:1—5; 5:2—8,10—16,18,19; 6:8,9; 7:10; 8:1—4,6,7,10,12,14.

A nehézséget (és a nehézség megoldását) a B-szövegek adják, bennük jelentkezik a nyelv, képhasználat, hangvétel legélesebb különbsége. Amíg tehát az A-szövegek egyetlen nő vallomása, a B-szövegek *nem* egyetlen férfi vallomása. Nem különböző hangulatot jeleznek, amely megokolhatná egyetlen ember különböző hangvételt, hanem merőben eltérő világot, kultúrkört, szemléletet és színvonalat bizonyítanak. Egyikük udvari ember, aki választékosan nyilatkozik meg, még a természeti képei is a magas kultúrába emelt népi művészet formái; teli földrajzi, hadászati, kozmetikai, vallási és illemtani kifejezéssel. Nevezük ezt a vallomástevőt B<sup>1</sup>-nek. Neki is van hamvassága; lát-szik még, hogy egy valamikori pásztorcsalád második nemzedéke, de az is nyilvánvaló, hogy ősei világa és az udvari világ szintézisbe került benne. Ezt a szintézist könnyűvé tette az a körülmény, hogy akkor még a mély és a magas kultúra között nem volt olyan nagy távolság, mint később lett Nyugaton... A másik férfi, őt B<sup>2</sup>-nek fogjuk nevezni, egyszerű ember, a nép fia, képei kizárólag természete-

tiék, egyetlen foglalkozási körre utalnak, kifejezései népi szokásokat és népi hiedelmeket tükröznek, hangvétele balladai, érzülete naiv, romantikus, rajongása természeti és szerelmi vallomásokban jelentkezik, a kettő egy nála. *B<sup>1</sup>-szövegek:* 4:1—5; 4:8—5:1; 6:1—7; 7:1—9. *B<sup>2</sup>-szövegek:* 1:8; 2:2,10—14; 4:6,7; 7:11—14; 8:13. (Lásd a II. szemelvényt.) Ha e szövegrészek alapvető különbsége meggyőzhetett bennünket arról, hogy az *ÉÉ*-ben két férfi szerepel, ezzel az „A” nőalak vallomásainak színbeli, tehát nem alapvető különbségére is magyaryezte is. *B<sup>2</sup>* környezete *KB<sup>2</sup>:* 6:10/b; 8:5b,8,9. *B<sup>1</sup>* vagy ha a *B<sup>2</sup>* férfihez vagy férfiről szól (Lásd a III. szemelvényt). Dialógust is tartalmaz szövegünk: „A” és *B<sup>1</sup>* párbeszédét 1:9—17-ben, A és *B<sup>2</sup>* vallomásait az 1:7,8-ban és a 2:1—3-ban, majd a 8:13,14-ben ismerhetjük meg. (Lásd a IV. szemelvényt.)

A szövegből megképzik előttünk A, *B<sup>1</sup>*, *B<sup>2</sup>* környezete is. *B<sup>2</sup>* környezete *KB<sup>2</sup>:* 6:10/b; 8:5b,8,9. *B<sup>1</sup>* környezete, *KB<sup>1</sup>:* 1:2—4; 5:9,17; 6:10/a; 8:5a. „A” környezete azonos *B<sup>1</sup>* környezetével, vagyis a nép, a rokonság, amelyből valók. A két környezet, szót is vált egymással (Lásd az V. szemelvényt.) Írjuk még le az N-szövegek topográfiai jelzését is; 3:6—11; 8:11. Nyilván az szől ezekből, aki az *ÉÉ*-t szerrezte, illetve szerkesztette.

Összegezve a meglátottakat, kiderül, hogy eddig az *ÉÉ*-ben a tudományos értékelés és az irodalmi feldolgozás azért észlelt csak lírát, mert egyetlen férfi (vagy ha úgy tetszik: a Férfi) és egyetlen nő (illetve: a Nő) vallomás-gyűjteményének látta. A szöveg — éppen a nyelv, a zengés, a szóhasználat mennyisége és minősége alapján megállapíthatóan — epikai, és ahogyan később látni fogjuk, nem is mellékesen. Az epikainak legalább olyan nagy a szerepe az *ÉÉ*-ben, mint a lírainak. De még van más műfaji jellemzője is. Egy nő körül két férfi nyilatkozik meg; a nő mind a kettővel és mind a kettőről beszél; sőt a környezetük is reagál a szerelmi hármásra, megütközik, tehát az *ÉÉ* drámát is rejt magában. Hogy szövegének mai sorrendje szerint a szövegrészek között nincs meg a logikai kapcsolat és így sem az epikai, sem a drámai vonás nem fogalmazható meg (a lírainál ugyanis nem feltétlenül, de az epikánál és a drámánál szükség van a logikára), az világos. Ha mi meg akarjuk fogalmazni az epikai és a drámai mondanivalót, be kell helyettesítenünk a szituáció-képletet (Lásd a VI. szemelvényt!). Vagyis: meg kell találnunk a szituáció-képlet tagjainak a személyét, nevét, tehát történeti valóságát. Ezt persze nem tehetjük meg, ha csak az *ÉÉ* szövegére szorítkozunk. Keresnünk kell hát a vele kapcsolatos, rá utaló szövegeket, amelyek a történelmi helyzet felismerésében segítenek. Ilyen szövegekért se kell a „szomszédba” mennünk, mert bőven található az *Ósz*-ben. A következő állomásunk tehát annak a történeti helyzetnek a felvázolása lesz, amely a bibliai szövegekből (az *ÉÉ* eseményének idejéről) minden nehézség nélkül felidézhető. Mégpedig úgy, hogy a képlet tagjai személyazonosságát sorban kinyomozzuk.

2. Ha az *ÉÉ* alakjainak fel szeretnők fedni a kiletét, először az A-val jelzett, kétség nélkül egyetlen női főalak iránt kell érdeklődnünk. Róla a szöveg — az áradozó vallomásokon kívül — egyetlen adatot közöl; azt, hogy sunemi, Sunem tartományból való. Ez az Antilibanon vonulatánál, a Hermon-hegy lábánál terült el, Dávid idejében Izraelhez tartozott. Embereiről nincs sok feljegyzés a Bibliában, kivéve egyről, egy sunemi lányról, aki diplomáciai bonyodalom közepébe került, Abiságnak neveztek. Két királyfi is szerette, végül is az egyik-

nek (Adóniának) az életébe került ez a szerelem, bár Abiság a trónra kerülő Salamonnak sem lett a felesége vagy az ágyasa. A véres szerelmi történet annak a nemzeti és nemzetközi harcnak a következménye, amely az egyszerű sunemi lány körül alakult ki. A Királyok 1. Könyvének tudósítása szerint (1:1—40; 2:12—25; 3:1/a a megvénhedett Dávid gyógyítására kerestek egy alkalmas (élettel) szüzet az országban. Abiságot látták erre a feladatra az egész országban a legalkalmasabbnak, mert feltűnt a lány sokoldalú kiválósága. Így került a legelmaradottabb vidék lánya máról-holnapra Jeruzsálembe, a király közelségébe. Hogy szépsége, szellemi kiválósága, énjének kellemé felkeltette a *jogszerinti* trónörökös, Adónia férfiúi érdeklődését, érthető. Úgy gondolta: ha öröklí a trónt, ezzel (a keleti jogszokás szerint) Abiságot is öröklí. Abiságot azonban a másik trónigénylő, a jóval fiatalabb Salamon is megszerette. Megindult tehát a harc a két királyfi között a trónért és a lányért. Bár kora folytán Adóniát illette volna az uralom, tudta, hogy apja szíve inkább Bethsabé fia, Salamon felé hajlik. s mivel az uralom öröklésének rendje nem volt jogszabályokba rögzítve, Dávid akarata és nem az életkor dönti el, ki legyen az utód. Hogy megelőzze apja akaratnyilvánítását, puccsal kísérletezett. A puccs nem sikerült Adóniának; erre válaszulva keteti fel Dávid Bethsabé fiát királynak. Az új király ekkor még megkegyelmez riválisának, Bethsabé (a tényleges uralkodó) így látja ezt jónak. Mivel szabályos formák közt, apai áldással került trónra Salamon, neki is meg kellett várnia, hogy szabályos módon — atyja halálával — lehessen az övé a Sunemi (táj-szóval: Szulamith). Nos, ha ez a lány az *ÉÉ* női alakjával azonosítható (A: Abiság), éppen az *ÉÉ* szövege igazít el abban, hogy nem afféle engedékeny, egykönnyen birtokba vehető személyiség lehetett. Jogi helyzete se lehetett az ágyasokéval vagy a szolgálókéval azonos, nyilván az udvarhoz való kötöttsége se volt végleges. Adónia tehát ennek a megítélésében is tévedett, vagy pedig zsarnokian akarta magához láncolni a lányt, ha már az uralom is kezébe került. Eleve arra készült, hogy az eredeti vagy szerzett szabadságjogokat semmibe vegye. Úgy látszik, a sunemieknél különleges szabadságjogaik voltak, (mint nálunk régebben a kúnoknak), ők bocsátották az udvar rendelkezésére a lányt, de kikötötték, hogy csakis gyógyítás céljára. Ők örökdtek Abiság jövője felett is, így tehát Abiságnak mind a helyzete, mind az egyénisége akadályt jelentett a lány magától értetődő birtoklásában. A sunemieknél monogám népcsoport volt, szoros rokon kötıtségekben és elkötelezésben, már csak ezért sem ismertek tréfát a női tisztesség dolgában. Salamon számára az egyetlen járható út ezek szerint csak az lehetett volna, ha feleségül veszi a csodálatos sunemi vadvirágot. Ahogy a nyilatkozataiból láthatjuk, erre kész lett volna (mert mostmár biztosra vehetjük, hogy az *ÉÉ*-ben az egyik B-alak Salamon), ha nem akadályozza meg ebben „a róka és a rókafiak farkája”, Bethsabé és kamarilája. A virágzásba borult szerelem-szőlőskertbe ők törtek be vadul (*ÉÉ* 2:15). Bethsabé, Dávidnak ez a kalandos asszonya nagyszabású politikai terveit akarta megvalósítani bábkirálynak szánt fiával s tán minden zökkenő nélkül sikerült volna ez, ha nem jön közbe Abiság.

Egyiptom és Izrael kapcsolata úgyszólván mindig időszerű téma volt. Már a József-történet is e kapcsolatról vall, a próféták is többször említik. Józseftől Bethsabéig a két nép és hatalom egyesítése. sorsközösségének tudatosítása a cél, később viszont



már csak ellenségesen viszonyulnak egymáshoz. Ha a korabeli manőverek spiritus rectorának Bethsabéé véljük s ha nem tévedünk ebben, elmondhatjuk, hogy az ő tevékenysége volt az utolsó kísérlet Izráél és Egyiptom összehozására. E kísérlet kudarcának következményei nemcsak súlyosaknak, hanem hosszasan elhúzódóaknak is bizonyultak s talán mai napig is tartanak. Nézzük hát meg közelebbről ezt a kísérletet és körülményeit!

3. Salamon édesanyja, Bethsabé hetita származású volt. Lehetetlen fel nem ismerni életében, tetteiben nagyapjának, Akhitófelnek a tanácsait és a hitti aspirációkat (2 Sám 11:2—4; 15:12; 16:20,23; 17:1—3,11,23; 23:34; 1 Krón 27:33). A szétbomlott hitti birodalom vezető-kádere szívesen felajánlotta szolgálatait az új birodalmak urainak s ezek szívesen be is fogadták, hiszen harcban, politikai, diplomáciai kulturális szolgálatokban egyaránt kiválóaknak bizonyultak. Ezek a hetita nagyságok azonban szívük mélyén nem mondtak le arról, hogy egyszer még — egy meglevő dinasztiába való beszívárgás, beházasodás útján — ismét nagy birodalom urai legyenek. Ilyen hetita ösztönzésű puccs volt a korlátolt Absolon lázadása is (2 Sám. 17:23). Ami a nagyapának, Akhitófelnek nem sikerült, az unokának — Bethsabénak — az ölébe hullt. Az öngyilkossá lett Akhitófel szellemisége tanácsolta véges-végig Bethsabét; akkor is, amikor elhatározta, hogy szövetséget készít elő Egyiptommal. Ez a nép béke-vágyának is megfelelt (Dávid harcos uralma után), Dávid végrendeletéből is következett: építeni csak békében lehet. A békét pedig az biztosítja, ha a fáraó pártfogásáról meggyőződött szomszédos királyok eleve tartózkodnak attól, hogy kiróbálják Salamon harci rátermettségét. Így hát közös kívánságból született a gondolat, hogy Salamon a fáraó hűgát vegye feleségül. S éppen ezt a tervet veszélyeztette Abiság léte. Hogy Abiság mit tett, mit mondott és hogyan követte lelkiismeretének korszerűtlen, mert korát megelőző, női szavát, nem tudjuk, de sokat mond az a tény, hogy a bibliai szövegben az Abiság-ügy elintézése után nyomban sorra kerül a fáraó-lánnyal történt házasság bejelentése (1 Királyok 2:25 és 3:1). Előbb azonban végbe kellett mennie egy tragédiának. Bethsabé egy ügyes fogással kettős célt kívánt elérni. Az ügyes fogás pedig az lett volna, hogy Abiságot Adónia kezére juttassa. Így egyrészt kielégíti vagy legalábbis lecsillapítja (és lekötelezi) fia elrenzékét, másrészt elhárítja az útból a Sunemi s mehet a küldöttség megkérni a fáraó-lány kezét. Salamon a várthoz képest másképpen reagált Bethsabé és Adónia „összeesküvésére”: a kérés előterjesztése után kivégeztette Adóniát. Valószínűleg három okból választott így erre a tervre: 1. nagyon szerette Abiságot, 2. fel akarta számolni uralmának állandó fenyegetőjét és 3. alkalmat látott ennek az esetnek kapcsán anyja visszazorítására. Az események azonban mégsem úgy gördültek a továbbiakban, ahogy várnók, nem egy Salamon-Abiság „happy end” következett. Hogy miért nem, nincs megírva, de éppen az *ÉÉ* sejtet róla sokat. Ezért mondhatjuk, hogy az *ÉÉ* nemcsak lírai mű, amely epikát és drámát takar, hanem közvetített történelmi tudósítás is. Persze akkor, ha a szöveg rendezése után világossá válik a mű elbeszélői szándéka. Hogy meglássuk az *ÉÉ*-ben a történelmi tudósítást, mostmár haladék nélkül be kell helyettesítenünk képletünk B<sup>1</sup> és B<sup>2</sup> tagjait. Megállapodhunk abban, hogy a B<sup>2</sup> nem Salamon, de nem is Adónia, semmiképpen sem udvari ember, hanem egy sunemi férfi, a Hermon-hegyének legénye. Ró-

la most csak elég ennyit tudunk, később még úgyis találkozunk vele. A B<sup>1</sup> semmiképpen se lehet Adónia, róla nem írhatná a krónikás, hogy „hatvan királynéja van”, vagyis örököltes atyja háremét. A B<sup>1</sup> tehát az örökös, azaz Salamon király. A KB<sup>2</sup> a sunemi rokonság, a nép; a KB<sup>1</sup> az udvariak, köztük Jeruzsálem leányai, vagyis az az udvari nőtársaság amelybe Abiság bekerült.

4. Az *ÉÉ* szövegének átcsoportosítása után egy olyan történet körvonalai tűnnek fel előttünk, amely teljesen beleillik az első közleményünkben ismertetett történelmi keretbe. A Sunemből Jeruzsálembe került Abiság egy sunemi legényt hagyott otthon. A legény juhász (1:7), a leány szőlőműves kertész, de a hegyi erdőségekben is járatos; ösztönös kapcsolata van a természettel (6:8, és más kertiép az A-szövegekben). Boldog szerelmüket hirtelen zavarta meg az a fordulat, amely Abiságot „hintóba” ültette (6:9). Abiság nem akart szerelmétől elszakadni és a királyi udvarba kerülni, a „saját szöllejét” szerette volna gondozni mindvégig, de féltésvérei (1:6bcd) haragosan kényszerítették, hogy menjen csak az „idegen szőlők” világába, vagyis Dávid udvarába. Valószínűleg nem annyira a „harag”, mint inkább az Abiságért kapott jutalom vitte erre a kényszerítésre a lány bátyjait, meg a sunemi rokonságot. Abiság engedelmeskedik, de a maga természetvallásának a képeivel és fogalmaival közli, hogy csak gyógyításra hajlandó a királyi udvarban, de szerelemre nem (2:7; 3:5; 8:4). Mégis nehéz helyzetbe kerül ez a sunemi leányka a királyi udvarban, nehéz döntések elé szorítják. Nem azért nehéz számára a döntés, mert az udvar fényei elkápráztatták, hanem mert közben Salamon felé is kinyílt a szíve. Nagyszabású ember volt Abiság (az *ÉÉ* bizonyítja), érthető, hogy vonzódott a nagyszabású Salamonhoz (5:10—16). Am az őt Sunemből is felkereső pásztorlegény hűsége nagyon megkötötte belülről (3:1—4; 5:2—8). Maga se tudja, mit tegyen. Kap azonban egy ajánlatot (8:11), amely keservesen kijózanítja. Azzal párhuzamosan, hogy a „minden illattól illatos” nő az általa megkoronázott (!) fiával (3:6—11) elindítja a lánykérő küldöttséget, (lehetetlen észre nem venni 3:6—11 szövegében a maró gúnyt!), Salamon bőkezű ajánlatot tesz a sunemi vadliliumnak: legyen a szeretője s megkapja ezért a királyi nyaraló szőlőföldjének termését, hasznát (8:11,12). Arra volt hatalma, hogy megölje Adóniát, de arra már nem, hogy szíve érdekében megtagadja a hatalom érdekét; tehát kísérletet tesz a trón és a szerelem szakadékának áthidalására. A csalódott és elkeseredett Abiság az ajánlatot visszautasítja. Elhagyja az udvart, szinte elbűjölök és a Libanon vidékén barantolva regéli el az őt szívesen hallgató nőtársainak, min ment át. S talán azt is, hogy a hatalom meg a tiszta érzések követése nem fér össze. A hűséges pásztorlegény hangja ismét behangzik (8:13), haza hívja a nagy kalandon átment Abiságot (4:8); mint annyiszor már, felajánlja neki magát és a sunemi életformát (7:12—14). Abiságnak most már könnyű dönteni, elhangzik a világirodalom egyik legszebb szerelmi ódája: „Véss engem, mint egy pecsétet a szívedre!” (8:6,7).

5. Az előző eredmények alapján most már megértjük, hogy Izráél hivatalosai miért tették be a kánonba az *ÉÉ*-t, ezt a lírai, epikai, drámai őspremet. Akármilyen irányba is élezték ki a tanulságait, nyilvánvalóan egyetértettek a mű szerzőjével vagy (ha több szerző volt) szerkesztőjével. A fáraóval létesített szövetség tragikus következményekkel járt Izraelre nézve. Vegyük sorba ezeket rövi-

den!... 1. Meglazult a belső erkölcsi-kultikus-politikai egység, a szociálisnak indult népi királyság (1 Kir 10:5b) népnúzó lett, a tisztesség fogalma feloldódott, Salamon minden tekintetben lezüllött. 2. Az egyiptomi uralmi rendszer nem népközösségi, hanem népfeletti volt; érthető, hogy az ilyen légkörben nevelkedett Roboám népfeletti király akart lenni, akit a nép (éppen ezért) nem fogadhat el. 3. A farao bectelen szövetségesnek bizonyult. Számított arra, hogy a hűgával exportált szellemiség hasadást idéz elő Izráelben, készenlétben tartotta ezért beépített emberét, Jeroboámot, hogy a hasadást szakadássá mélyítse s így számolja fel a rivális-birodalmat (1 Kir 12:1—19; 14:21—31; 2 Krón 10—12 fejj). Bizony nem *egyetlen* nagybirodalommal lett Izráel és Egyiptom a házasság, a közös utód révén (hitti vezető-káderrel), mint Bethsabé remélte, hanem Izráel is *ketté* szakadt. Jeroboám révén Sesonk (Sisák) farao betört az országba, Jeruzsálemet felgyújtotta, a templom aranypajzsait magával vitte és véglegesítette Izráel széthullását. Ezt a csapást Dávid birodalma sose tudta kiheverni, a többit is — ami ezután jött — ebből eredeztette. Érthető, hogy a nép legjobbjaiban állandóan égett a kérdés: hol és mikor rontottuk el? Az *ÉÉ* szerzője (szerkesztője) egyike lehetett azoknak, akik kísérletet tettek az oknyomozó feleletre. Valószínű, hogy az, akit mi N-nel jelölünk, Észak (az elszakadt tíz törzs) embere volt s e művével akarta kifejezni, mint a megmaradt maradék képviselője, hogy Izráel egységét Észak és Dél — Sunem és Jeruzsálem — szövetsége tartotta volna meg, de Juda a felelős azért, hogy elszakadt Észak Déltől, hiszen Juda fordult Egyiptomhoz. Az is elképzelhető, hogy az *ÉÉ* szerzője a déliek kárörvendő szemrehányására válaszulva fogalmazta meg az *ÉÉ*-t, mint költői formában előadott viszonyvadás. S ha így van, dicséretére válik judeai kortársainak, hogy felismerték az *ÉÉ* ihletettségét, igazat adtak neki (hiszen ők is érezték Salamonnak és utódainak vességét). A későbbi judeai generáció már nem így gondolkodott, ezért kellett megbontani az *ÉÉ* epikai-logikai építményét. Persze lehetett és lehet az *ÉÉ*-nek morális célja is: a pompa megrontja, megintgatja a legszilárdabb jellemet is, ám az egyszerű, szerény (nem ipari, nem kereskedelmi, hanem pásztorok és kertészkedő) élet biztosítja a hűséget. Akkor se követünk el hibát, ha az *ÉÉ*-ben néha ironikus, máskor tragikus hangú bírálatot lelünk a női befolyás ellen és az olyan király ellen, akit az anyja koronázott meg. De rajtakaphatjuk az *ÉÉ*-t a korabeli társadalmi átalakulás harcának az ábrázolásában is. A pásztorok-földművelő életforma, ez a Dávid korabeli „rég” harcol az „új” ellen, mégpedig úgy, hogy a régi eszményíti magát, biztonságot ígér, ugyanakkor az újat gúnyolja s riasztónak ábrázolja. Ám ez esetben is az az igazság, hogy a mű visszahúzó célzatát elhalványította ihletettségének nagyszerű valósága. Ilyen értelmű jelképiségében is közel áll hozzánk a nép képviselője, Abiság, akinek nehéz dönteni a régi és az új között. — Ha az imént Bethsabéra tekintve a nőuralom bírálatára gyanakodtunk méltán az *ÉÉ*-ben. Abiságra tekintve éppen ellenkező célzatra bukkanhatunk. Abiság úgy néz ki ránk a szövegből, mint költő és a női méltóság korszerűtlen harcosa, aki nem engedi, hogy eszközként rendelkezzenek felette és az anyagi előnyöket is elutasítva, megőrzi döntési szabadságát.

Akárhányszor is volt az *ÉÉ* szerzőjének (szerkesztőjének) a célzata, semmiképpen se fogadható el, hogy főképpen allegória-rendszernek készült az

*ÉÉ*. A rabinusi és egyházi írás-magyarázat azért kényszerült az allegóriás megokolásra, mert a mai, logikai kapcsolatot nélkülöző szövegrészekkel került szembe s nem tudott mit kezdeni velük. Persze minden ilyenféle szöveget *lehet* allegórikusan is magyarázni, de kérdés, hogy valaki kényszerűségből vagy azért teszi ezt, mert kedvező számára az allegorizálás lehetősége. A logikus rend szerint helyreállított szöveg éppenséggel nem zárja ki az allegorizálást, sőt egy szilárdabb alapra felépített (kultúrtörténeti, társadalomtörténeti, vallási) allegória-építmény létrehozásában is segít.

6. Utolsó kérdésünk: mi történhetett azzal a szöveggel, amelyet az általunk N-nek jelzett szerző készített, illetve egybe szerkesztett, — továbbá, hogy az *ÉÉ* mai formája miben különbözik a feltételezett eredetitől?

Mielőtt felelnénk, meg kell említenünk, hogy a szakirodalomban eldöntetlen a vita az Ószövetség mai héber szövege, a maszoréta szöveg, és görög fordításának viszonyát, elsőbbségét, hiteles voltát tekintve. Egyesek a mai maszoréta szöveget a fordítás (Septuaginta) visszafordításának tekintik, tehát a hitelesség dolgában a görög szöveget részesítik elsőbbségben. Mások szerint a Szeptuagintát is megelőzte egy görög fordítás és ez készült a ma még ismeretlen, eredeti szöveg után. Bonyolítja a dolgot, hogy az Újszövetségben található ószövetségi idézetek jelentős része szó szerint nem található pontosan így — sem a maszorétában, sem a görög szövegben. Márpedig nem tétélezhetjük fel, hogy valamennyi újszövetségi író pontatlanul idézett volna. Inkább az tétélezhető fel, hogy volt egy ma még ismeretlen forrás, amelyből (nyilván nagyon pontosan) idéztek. Századunk a régi szövegek megtalálásának kora (Kumrán); lehet, hogy ami most feltételezés, nem sok év múlva bizonyíthatóvá válik... Mindezt pedig azért hoztuk elő, hogy lássa az Olvasó: az Ószövetség könyveiről ma már vakbuzgósággal sem lehet állítani, hogy eredeti formájukban, változatlanul vészelték át az évezredek. Persze az is elfogultság lenne, ha valaki alapvető deformálódást tétélezne fel, hiszen e szövegeket elég hamar szentszövegnek tekintették, tehát a szerkesztők és a másolók tartózkodással, szinte félelemmel, nagyon erős kényszernek engedve változtattak rajta. S még így sem olyan mértékben, hogy gondos kézzel helyre nem lehetne állítani. Jó példa erre az *ÉÉ* szövege. Az a körülmény, hogy az *ÉÉ* szövege aránylag könnyen fordítható, világosan bizonyítja, hogy maga a szöveg nem romlott meg, a későbbi szerkesztők (vagy szerkesztő) csupán feldarabolták és „összedobálták”. Olyanok tehették, akik vallási, hagyományi kötöttségük folytán egyetlen betűt se mertek volna az ihletett szövegen megváltoztatni, de — úgy vélve, hogy ezzel az *ÉÉ* szöveg-állagát nem rontják és nem csonkítják meg — össze merték keverni. Ha egyetlen személyre korlátozzuk ezt az utolsó átszerkesztést (nevezzzük R-nek), akkor megállapíthatjuk, hogy jóval Észak pusztulása után, Dél megbízásából tevékenykedett, mert nem akart a kánonban Délt kompromittáló emléket hagyni meg Dávid házaról. El kellett fednie tehát azt a logikai-epikai-drámai kapcsolatot, amely tulajdonképpen az *ÉÉ* lírai tartalmának „társa”. Gondolati hüvelye vagy vezérfonala. Így a lírai elem megmaradt, de a tartalmat kitevő másik „szerkezet” elsikkadt. Mint már jeleztük: mélyreható érdekelttség kényszerítette összekeverni a szöveget. A fogság utáni időkből működő utolsó „R” és kortársai számára Izráelt már csak Juda jelentette. A fogság alatt és után bontakozott ki az a

messiási váradalom is, hogy valamilyen csoda folytán ismét Dávid dinasztiája kerül uralomra, Dávid utódai állítják majd helyre a birodalmat s eljön a népre a zavartalan boldogság kora. Bár a szentiratokból köztudott volt, hogy Salamon — uralmának második felében — elzüllött, ezt a magyarázók is a faraó-lány hatásának tudták be s mentegették Salamonról is. Az *ÉÉ* — eredeti formájában — a fiatal Salamonról is bebizonyítja, hogy ingatag és két-szívű. Mit várhatunk olyan dinasztiától, amelynek már a második generációja megbízhatatlan? — mondhatták volna a próféciák hallgatói az *ÉÉ* nyomán. Az *ÉÉ* azt a fogság utáni szemléletet is gyengítette volna, amely egyedül Északot tette felelősé Észak tragédiájáért és Dávid birodalmának széthullásáért. Meg kellett hát őrizni a szöveget, annak költőiségét, de el kellett rejtetni a benne levő történetet. „R” a kerek történeti-drámai-lírai művet darabolta fel és keverte össze, hogy a történet elsikkadjon. R-nek a keze nyoma látszik az *ÉÉ* 1:1-ben is. Nyilván nem a mű elején állhatott, hiszen nyom-ban utána nem Salamon szövege, hanem a női kórus hangzik fel. Az „énekek éneke, amely Salamoné” (héberül: sir hássirim áser lislómó) azt jelenti, hogy „Salamon legszebb éneke”. A szerző (N) Salamon leghosszabb vallomása elé tette (valószínű, minden vallomás elé odaírta, hogy kik mondják, — mint a mai színdarab-írók) s innen vette el — szintén céllal — „R”. Később a mű neve is ez a két első szó lett.

Összegezve: a kánonba ez a mai — ép, de megkevert — szöveg került, amely épségével gyönyörködtette, kevertségével pedig megkeverte a mű olvasóját és magyarázóját. A magyarázók a történetet nem keresték az *ÉÉ*-ben, tehát nem is találták meg, a szöveg mai, közvetlen jelentés-vonalába, a szerelmi elragadtatásba pedig nem helyezkedhettek bele, azt nem mélyíthették el, — lévén szentéletű rabbinusok vagy egyházatyák, akik nem érezték hivatásuknak az erotikus költészet művelését. Kellett tehát adniok a szövegnek egy idegen tartalmat: így keletkeztek az allegorikus magyarázatok. Helyreállító munkánk — mint már említettük — nem teszi ezt a magyarázati módot sem lehetetlenné, de megszabadítja zavaraitól. Az allegorizálástól már csak azért sem zárkozhatunk el, mert az *ÉÉ* szövegének ún. első értelme is allegorikus, a szerelmi jelképiség nagyfeszültségű tökéletességével szólnak benne egymáshoz a szerelmesek, — mint például később a magyar virágénekekben. Ebben az ismertetésben arra akartunk rámutatni, hogy a lírai elemmel majdnem azonos jelentőségű az epikai-drámai szerkezet és az ebből kapható történeti tudósítás. A szövegrendezés a szöveg valóságos megbecsüléséből fakadt tehát, ugyanakkor mind a társtudományok (kultúrtörténet, kortörténet, politikai történet stb.), mind pedig a művészeti és irodalmi feldolgozások számára teszi az eddigiénél sokkal hozzáférhetőbbé, kínálkozóbbá az *ÉÉ*-t.

Éliás József

#### Szemelevények

I. Fekete vagyok, de szép, / jeruzsálemi lányok, / mint Kédár sátrai / és Salamon szőnyegképei. / Ne azt nézzétek, hogy fekete vagyok! / A Nap sűtött le engem, / mert anyám fiai — megharagudva rám — / idegen szőlők örvévé tettek engem, / a saját szőlőmet nem őrizhettem. — 1:5 —

A gazellákra és a mezei szarvasokra / eskettek meg titeket, / jeruzsálemi lányok, / hogy nem kelte-

getitek, nem ébresztitek fel / a szerelmet, míg maga magától nem akarja. — 3:5 —

Szerelmem a kertjébe ment / a balzsamfűves ágyások közé, / hogy a kertekben legeltesse s z e m é t / és liliumokat szedjen.

II. B<sup>1</sup>-szöveg: Mily kecsesek lépteid a topánkádban, / fejedelmi lány! / Csípőd hajlatai / mesteri ékességek. / Köldököd borral telt / kerek csésze. / Hasad: liliumokkal kerített / gabonaasztag. / Két melled: két őzike, / gazella-ikrek. / Nyakad: elefántcsonttorony. / Szemeid: hesboni halastávok / a batrabbimi kapunál. / Orrod: Damaszkuszra néző / Libánon-torony. / Fejed mint a Kármel, / és mint a bíbor, olyan a hajfonatod: / a királyt is megkötik fűrtjeid. — 7:1—9 —

B<sup>2</sup>-szöveg: Kelj fel, én mátkám, / én szépem és jöjj velem! / Mert — íme — a tél elmúlt, / az esőzés is elmúlt, elment! / Virágok pompáznak a mezőn / és eljött az éneklés szaka, / gerlebúgás hangzik földünkön. / A fügefá érleli zsenegjét / és a szőlők is virágba borultak, illatoznak. / Kelj fel hát, mátkám, / én szépem, és jöjj velem! — 2:10b—13 —

#### IV. Párbeszéd.

Abiság és a pásztorlegény dialógusai:

Mondd meg nekem te, — akit a lelkem szeret — / hol legeltetsz, / hol deleltetsz délben? / Mert miért legyen olyan, mint a többi, aki elfátyolozza magát / pásztorársaid nyájainál? — Mivelhogy nem tudod, — te legszebb az asszonyok között — / jöjj ki a nyáj nyomdokain h o z z á m / és legeltesd a te kecskéidet a pásztorársatokránál! — 1:7,8 —

Mint lilium a tövisék között, / olyan az én szerelmemem a leányok között. — Mint almafa az erdei fák között, / olyan az én szerelmemem a legények között; / vágyva vágyom az ő árnyékában ülni / és az ő ízletes gyümölcsét ínyemhez j u t t a t n i. — 2:2,3 —

Abiság és Salamon dialógusa:

A faraó harckocsijaiba fogott táltosokhoz / hasonlitalak téged, kedvesem! / Elbájolók arcocskáid az ékszerekkel / és nyakad a gyöngyosorokkal! / Nosza, készíts nekem aranyláncot, / ezüsből formált gyöngyöket! — Amikor a király asztalnál ül, / nárdusom árasztja felé illatát. / Olyan számomra a kedvesem, / mint az a mirhacsokor, amely a kebleim közt hál. — 1:9—13 —

III. Abiság a pásztorlegényről: Legyek bár kőfal s melleim, mint a tornyok, / az ő szemében olyan lettem, / mint aki nála talált békességet. — 8:10 —

Abiság Salamonról: Ajkai: folyékony mirhával gyanítáztott / hangszeresek. / Kezei: topánzába foglalt / aranyhengerek. / Dereka: zafírokkal tűzdelt / elefántcsont remekmű. / Lábszárai: színarany talpazaton / márványoszlopok. / Termete: maga a Libánon, / választékos, mint a cédrusoké. / Ínye: merő édesség, / egész valója kívánatos. — 5:13b—16a —

V. A jeruzsálemiek „hangja”, KB<sup>1</sup>: Ki ez a lány, aki tündöklök, mint a hajnal, / szép, mint a Hold, / csodás, mint a Nap, / meghökkentő, mint egy zászlós serreg! / Fordulj így, fordulj úgy, Szulamith, / fordulj, fordulj, hadd nézzünk téged!

A sunemi kísérők válasza, KB<sup>2</sup>: Mit bámuljátok Szulamithot, / mint valami tábori körtáncot?! / Kicsi a mi hugicánk, melle sincsen még! / Mit kezdetünk hűgunkkal ama napon, / amikor ezt a dolgot szóvá tesztek?! / Ha kőfal ő, építünk köré / ezüsbástyát, / hogyha pedig ajtó, / elrekesztjük cédruspalánkkal. — / — 6:7,10; 8:8,9. —

VI. A situáció-képlet: 
$$N = \frac{KB^1(B^1 - A - B^2) KB^2}{X}$$

„N”, aki az egész történetet élénk tárja és a költői mozaikot egységes művé önti. A zárójelben középen ABISÁG van, akinek SALAMON vagy a SUNEMI LEGÉNY között kell választani. A zárójel és a benne szereplőket körülveszi mindegyiknek és egymásnak a környezete. A tört vonal valóban törést jelez — egy ismeretlen egyén és körülmény által (x).



# Vallásszociológia

Alig félszázada, hogy Max Weber „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” c. könyvében megalkotta az „e-világi aszkéta” fogalmát. Az e-világi aszkéta meggyőződése, hogy tilos azt a környezetet elhagynia, amelybe őt Isten helyezte, de emellett szigorúan aszketikus módon kerülnie kell minden világias kísértést, tehát a luxust is. Így azonban nincs elegendő alkalm, hogy pénzt adjon ki, a pénzt tehát investálja és tőkét halmoz fel. A felgyülemlett tőke aztán bizonyíték lesz számára, hogy ő Isten, a felebarátok és a saját szemében megállta helyét, hogy istenáldott. Itt található egy vallás-erkölcsei ösztönzés pénzszerzésre és a gazdasági eredmény etikai értékelésére. Utóbbi azonban a tőkés mentalitás sarokpillére, vagyis az amerikai kapitalizmus létesülésének és felépülésének is döntő tényezője. Olyan adottságok ezek, amelyek mindenkinek, aki Európából származott és Amerikában tartózkodik, a napi élet minden pillanatában szembezőkőnek. Így nyilvánvaló, hogy az aszkézis nem csupán távoli időkben és országokban (ma már különben sincsenek távolságok), hanem az újkori, sőt a modern világban is számos vonatkozásban lényeges szerepet játszik és játszott.

Max Weber e könyvével és fejtegetéseivel a vallásszociológiai kutatás megalapítója lett. Mellette e tekintetben Durkheim-et és Marx-ot kell említenünk.

A vallásszociológia a vallás és társadalom között található összefüggéseket vizsgálja. Mi a kölcsönhatás a vallásos élet és a társadalom tényezői között? A vallásszociológia, ha tiszteletben tartja, nem lépi át a vallás autonómiáját, nem érinti az oltárt, fontos szolgálatokat tehet a teológiának, és megfordítva, a teológiai gondolkodás megtermékenyítheti eredményeivel és kérdéseivel a vallásszociológiai munkát.

A nemrég elhunyt Paul Honigsheim, a vallásszociológia újabb jelentős kutatója egyik középponti problémává tette a vallásszociológia területén a vallásos pluralizmus problémáját, amely területen aztán számos más modern kutató is dolgozik. Vallásos pluralizmusnak azt az állapotot nevezzük, amikor szervezett vallásos csoportok össze nem egyeztethető tanításokkal kénytelenek ugyanabban a globális társadalomban egzisztálni. E meghatározás szempontjából a vallásos pluralizmus, mint a vallási differenciálódás egyik fajtája jelenik meg. A vallásos pluralizmus keletkezése sok ponton a polgári társadalom keletkezésével áll összefüggésben, mert ebben az időben a termelési viszonyok növekvő teret engedtek különleges érdekek és képességek kibontakozásának.

Azonban a vallásos pluralizmus problémakörében Max Weber gondolata él tovább, mégpedig mint ennek a problémakörnek magva. A kutatás során ugyanis többek között a következő eredmények mutatkoztak. Egyik megállapítás szerint a protestantizmus a saját hatókörében a társadalomteremtő energiák tömegét szabadította fel, amelyek lényegileg részt vettek Németország modern ipari társadalmának kialakításában, mégpedig nagyobb mértékben, mint a katolikusok energiái. Ezzel szemben a katolikusok életében valamivel jobban előtérbe lépett, helyesebben kevésbé tűnt el a gyakorlati vallásosság, mint a protestánsok életében, legalább is a második világháború és a nácizmus bukása után. Ebben az időben ugyanis a protestánsok életében általában hanyatlás tapasztalható

az egyházi és vallásos gyakorlat, az egyházi életben való részvétel terén. Sajátságos ellenmondás a mai német protestánsok körében, hogy egyfelől nagyra becsülik ugyan a saját egyházukat, másfelől azonban igen lebecsülik az egyházas hívek tömegét. Amint többek között R. Köster meggyőzően kimutatta, az „egyházhoz hűségesekek” nem csupán számban, hanem társadalmi súlyban, *prestige*-ben is gyenge kisebbséget alkotnak. Szekularizáció, negativizmus, indifferentizmus, tehát végeredményben a szétbomlás veszélye fenyegeti a német egyházi szervezetet. (Köster, *Matthes*). Vallásszociológiailag a mai német társadalom egyénei három csoportra oszthatók tehát: az egyházas protestánsok, az egyházas katolikusok és az egyházilag kötött berendezkedésekkel, intézményekkel szemben semleges, közömbös harmadik csoport. Viszont azonban egyre növekszik a visszahatás az emberek lelkében eme vallásos pluralizálódással szemben, mert hiszen nyilvánvaló, hogy az emberiség egyetlen, oszthatatlan világban él.

Az USA-ban szintén három, de másféle blokkra oszlik fel vallásszociológiailag a népesség, mégpedig: katolikus, protestáns és zsidó blokkra, amelynek következtében a vallásos abszolutizmus lehetősége el van hátrítva, növekszik az egyes csoportok önkritikája és szociális segélyprogramjuk kifejítése. (D. O. Moberg.)

Hollandiában a katolikus kisebbség nem fejt ki megerősödött gazdasági aktivitást, és így megint csak Max Weber egyik megállapításához jutunk vissza, amely szerint a katolikusok érdeklődése a gazdasági élet iránt általában kevés. Max Weber megállapítása eredetileg így hangzott: a protestáns és a zsidó vallás-erkölcstan a kapitalizmusnak kedvez. Ez a kedvezés nem elméleti, hanem gyakorlati. Kapitalista időkben — írja — a zsidók és protestánsok gazdaságilag megerősödnek, a katolikus tömegek pedig aránylag elszegényednek. Ugyanakkor a protestáns vagy a zsidó etika semmivel sem tanítja vagy kötelezi híveit valamiféle tekegyűjtésre, vagy más eféle kapitalisztikus tevékenységre, semmivel sem inkább, mint a katolikus. Azonban — ez Max Weber alap gondolata — az embertípus, amelyet egy erkölcsi tanítás ténylegesen kialakít, soha sem fogja teljesen fedni azt az embereszményt, amelyet az illető tanítás elméletben hirdet, hanem attól mindig szükségképpen különbözni fog.

E ponton azonban megmutatkozik, hogy a vallásszociológia más tudományoktól kap fontos adatokat a saját megalapozásához, így a jogtudománytól, gazdaságtantól, általános szociológiától, történelemtől, filozófiától, etnológiától, pszichológiától. Különösen a pszichológia és az erkölcsbölcselet az a két tudomány, amelybe a vallásszociológia problematikája átvezet.

Max Weber tanításai nyomán először is a modern erkölcsbölcseletnek egy súlyos belátása jut eszünkbe: az intramorális értékkonfliktusról (Nic. Hartmann). E szerint egyformán erős, de egymással ellentétben álló erkölcsi értékek között kell választanunk igen sok esetben, és ilyenkor csak két bűn között választhatunk. Egyik esete mármint az intramorális értékkonfliktusnak, ha az erkölcsi önérték ütközik össze az erkölcsi hasznosértékkel. Az erkölcsi haszon az erkölcsi önérték, az erkölcsi jószág megvalósulásának eszköze.

Keresztény állásponton, de az általános erkölcs-tan álláspontján is, nehezen volna elfogadható az a tétel, hogy némely esetben az embernek csak két bűn között volna módjában választani. Hiszen, ha lehetetlen elkerülni valami rosszat, az már nem lehet bűn, mivel megszűnt az akarás és a választás szabadsága. Azonban kétségtelen, hogy a gondolat a mai ember valóságos élményét fejezi ki. A modern ember úgy érzi, hogy amíg egy értéknek oda-adja, ezzel egyúttal száz más értéktől el is zárja magát. Korunk szelleme abban különbözik régebbi korok szellemétől, hogy korunknak — nincs szelleme. Szellem helyett inkább szellemek sokaságát találhatjuk korunkban, amelyek részben áthatják egymást, de részben harcolnak egymás ellen.

Ha mélyére nézünk a dolgoknak, észrevehetjük, hogy talán egyike azoknak az antinomiáknak, amelyek a mai ember számára a legdöntöbben esnek latba: erkölcsi hasznérték és önérték összeütközése. Ennek az összeütközésnek észrevevése a legmélyebb gyökere a modern ember kételkedésének, hinni-nem-tudásának vallásos területén is. Az említett értékösszeütközés azt jelenti, hogy valaki helyesen cselekszik, az erkölcs parancsát teljesíti, és a közelebbi vagy távolabbi jövőben ép e helyes cselekvés következtében maga vagy azok az emberek, akik neki kedvesek, pl. hozzátartozók, gyermekei, erkölcsileg meg fognak romlani. Ha ellenben egyszerűen, a jelenben, erkölcsileg helytelenül cselekedett volna, bűnt követett volna el, az utódok ennek következtében magasabb erkölcsi színvonalra jutnának.

De hát lehetséges-e ilyesmi? Nem agyrém mind-cz? Nem agyrém. A történelem és az irodalmi emberábrázolás sok-sok példával szolgál reá. Nem utolsó sorban a vallásszociológiai kutatás. Gondoljunk *B. Shaw*: „Warrené mestersége” c. szindarabjára. A címszereplő leánya kulturált és humanizált egyéniség, magas szellemi és erkölcsi színvonalon. Sejtelve sincs róla, hogy anyja a neveléshez szükséges költségeket olymódon szerezte meg, hogy nyilvános házat tartott fenn. Ha ezt nem teszi, maga és leánya az akkori társadalmi helyzetben valószínűleg mosónők lehetnek volna. Természetesen a mosónők között is akadtak feddhetetlen erkölcsűek, sőt még elvétve, szentek is. Ennek a valószínűsége és gyakorisága azonban akkoriban csak törtrésze volt annak a valószínűségnek és gyakoriságnak, amelyet a gondos nevelésben részesültek körében találni lehetett. Nagyarányú szociológiai statisztikák mutatják az összefüggést, korrelációt nyomor és bűnözés között. E szerint erkölcsileg a legkedvezőbb lelki légkör a középszerű anyagi helyzet, amelyben szorgalmas és verejtékes munkával ugyan, de a szükségesek megvannak, nem csupán az élet fenntartására, hanem lelki és szellemi élet élésére is, vagyis nincs elzárva az út a kultúrától, kultúreberré válástól.

Nem ott érkezik az erkölcsi alapon állás a saját határához, a semmi elé, amikor észrevesszük, hogy a tisztesség gyakran rosszul jár, rövidre jut az élet nagy vásárában, az érvényesülés ellenben ijesztően nagy részben bűnügyi utakon szokott történni, vagyis, amint *Arany* János írja: az erényt az élet megcsúfolja, míg a vétek irigységre kész. Mindenki tapasztalhatja, hogy az életben a haszon, siker, boldogulás szempontjából az önzetlenség gyakran rosszul jár: az önzés mutatkozik szükségesnek, hogy az erkölcsi törvények nem egyszer annak az embernek hasznosak, aki nem tartja meg őket. A keresztény ember, amint már *Kant* is tette, boldogulás és erényesség földi ellentétét a mennyei

igazságszolgáltatás gondolatával oldja meg és hozza egyensúlyba világnézetében.

Azonban ez a világnézeti megoldás erősen meg van kérdőjelezve, ha arra gondolunk, hogy a megalkuvás nélküli erkölcsi gáncstalanság vértanúsággal, nyomorral, földies értelemben véve hajótöréssel jár. A nyomor pedig bűnre vihet, magamat, vagy utódaimat viheti a vétek útjára, és így veszélyeztetheti a mennyei boldogságot is...

E ponton torkollik a vallásszociológia az erkölcsbölcseletbe. Az az embereszmény, amelyet valamely vallás erkölcsstanilag hirdet, különbözik az ilyen módon valóságosan kialakuló embertípustól. Ép az embereszmény követése, megvalósítására való törekvésünk szükségkép mássá tesz bennünket, eltérővé a követett eszménytől. Mindenesetre az eszménytől eltérővé, esetleg bűnös fokban eltérővé. Ugyanennek a nézőpontra természetes kiegészítője, gondolkodástani következménye a másik oldala az éremnek, hogy ti. ebben az esetben, ha el akarjuk érni az eszményt, nem szabad követnünk azt...

A modern ember nagy világszemléleti veszélye tehát, hogy az erkölcs önmagának *ad absurdum* juttatásával fenyegeti, az erkölcsi alapon állás a semmi előtt való állássá, erkölcsi nihilizmusba-jutássá látszik lenni.

Ha erre a problémák-problémájára megoldást találunk, a legfőbb akadályok egyikét gördítettük el a modern ember előtt azon az úton, amely őt a hit küszöbéhez vezetné.

Ehhez a megoldáshoz pedig a pszichológia is hozzászól. Említettük, hogy a vallásszociológia nem csupán az erkölcsbölcseletbe, hanem a pszichológiába is beletorkollik. *Émile Zola: Roma, Paris, Lourdes* c. regény-trilógiáját olvasva, első gondolatunk, hogy a híres író e munkákban ponyvaregény színvonalát is alig elérő, kezdetleges trükköz folyamadott, hogy a vallás ellen propagandát csináljon. Ugyanis e regényekben minden egyén, vagy család, amely vallásos, főleg pedig, amely katolikus, tönkremegy, elzüllik. A nem-katolikusok, de különösen a nem-vallásosak ellenben boldogulnak, szerencsések, sőt jellemesek. Ha Max Weber és a modern erkölcsbölcselet tanításaira gondolunk, abban az esetben már rögtön nem találjuk Zola ötletét kezdetlegesnek, ponyvaregénybe illőnek, trükknek. Ellenkezőleg, igen elgondolkozunk. A mai lélektan is igazolja Zolát, de egyúttal erkölcsi önérték és erkölcsi hasznérték összeütközésének megoldásához is közelebb juttat bennünket.

Van egyfajta neurotikus embertípus, akit az analitikus lélektan nagyjai különböző elnevezés alatt ugyan, de egyaránt ismertek és ismernek. *Freud* és tanítványai mazochistának nevezik, mások önsorsrontónak, ismét más kutató — *Schultz-Hencke* — üldözött ártatlanságnak nevezi, természetesen a szónak némileg maliciózus értelmében. Vannak emberek, akiket a saját ösztönös, öntudatlan állásfoglalásaik tesznek tönkre. Nem okvetlenül önzetlenek, lehetnek igényesek, szenvedélyesek, követelők az étellel szemben, de semmi sem sikerül nekik. Az életben ők azok az emberek, „akik a pofonokat kapják.” Az ilyen ember önálarendelő hajlamú, de ugyanakkor expanzív is. Ahol nem kellene, ott lágy és alkalmazkodó, ahol nem kellene, ott expanzív. Egyik magatartást sem abban az esetben gyakorolja, amikor az célszerű volna számára. Türelme és engedékenység túl messzemenő. Hagyja magát visszautasítani, alkalmazkodik minden lehető önkényhez ott, ahol követelhetne. Ellenben ott, ahol expanziója csak vereséggel végződhet, agresszív-vé lesz. Kezdetben meghúzza magát, önként az utol-

só sorba áll. Később azonban a legkisebb zavaró mozzanat is kihozza sodrából. Minden közbejött akadályt katasztrófának érez és él át. Minden rendet, tekintélyt eleinte abszolút jónak, atyainak tart, holott minden emberi rend önkényt is mutat fel, mert küzdelemből állt elő. Az egészséges lélek elviseli, alkalmazkodik. Az üldözött ártatlanság ellenben ilyenkor szétűt, elkezd harcolni. Mi ellen? A rend ellen általában. Mindegyre gyámoltalanabb lesz, mindenki többé-kevésbé ellene foglal állást. Ha humanizálódik, kulturálódik, vallásos lesz, úgy mazo-humanista lesz, odaadó, vezetésről lemondó, befolyásolható, önmaga ellensége, önsorsrontó.

Az ilyenfajta vallásos ember szenved hajótörést az életben, Zola ezt az embertípust korrektil látta meg. Együttal azonban akaratlanul is megcsillogtat egy lehetőséget erkölcsi önérték és erkölcsi hasznóérték antinomikus összeütközésének megoldására.

Ha egy gátolt, gyenge, neuretikus, gyámoltalan, az élettől idegen ember vallásos, abban az esetben nyilván a vallásosság is önsorsrontás lehet, mazo-chizmus csupán. Nem elegendő azonban, ha a val-

lásos ember csupán elmélyedő, finom és nemes lélek, de kezeit lemondólag az ölében tartja. Olyan vallásos emberekre van szükség, akikben finomság és erő egyesül, akikben nagyfokú elmélyedés nagyfokú tevékenységgel áll egyensúlyban. Nemes lelkek, de a létért való küzdelemben is megállják helyüket. A mélylelkű ember állhatatos. Az állhatatosság akaraterőt is jelent, de nem tetterőt. Hitben állhatatos és tetterős emberekre van szükség, gyakorlatias idealistákra, akik eszményi célokért küzdenek, de olyanokért, amelyek elérhetők. A vallásos embernevelésnek ezt az emberformáló célt kell maga elé tűznie, ha le akarjuk győzni erkölcsi önérték és erkölcsi hasznóérték összeütközését. Olyan embereket kell nevelnünk, akik tudnak küzdeni és győzni az emberiség örök harcában a rossz ellen.

Antinómiánk megoldásának van egy másik útja is, az őskori képgondolkodáshoz, intuíciohoz való részleges visszatérés formájában. Ennek tárgyalása már túlhaladná a cikk kereteit.

Dr. Noszlopi László

## Evangeliumi harmónia az éneklésben

(Reflexiók az Új Hozsanna forgatása közben)

Aki többféle nyelvű és hagyományú egyházak más-más teológiai és kegyességi típust tükröző énekeskönyvét ismeri, vagy többféle egyházi közösség éneklésével megismerkedett, a sokfajta ízlés és árnyalat, fokozat és tendencia változatosságában két pólust különböztethet meg, és az egyes jelenségeket az egyik vagy másik pólushoz való viszonyulásukban: közelségükben vagy távolságukban, vonzásukban vagy taszításukban tudja csak így vagy amúgy: pártosan vagy pártatlanul, előítéletesen vagy tárgyilagosan, tehát helytelenül vagy helyesen értékelni.

Amikor a következőkben három magyarországi szabadegyházi közösség énekeskönyvével, az „Új Hozsanna”-val foglalkozom, *kettős célt* tűzök ki magam elé: *először* megpróbálom meghatározni a könyv helyét az említett polarizáció törvényszerűségeinek keretében; *másodszor* rokonszenvező és megértő, s ha kell — de kizárólag szeretetből — bíráló tárgyilagossággal próbálom a szemlélt jelenségekből kihámozni a valamennyiünkre érvényes és időszerű tanulságokat.

\*

A protestáns gyülekezeti éneklés — és az énekeskönyvek — két polárisan eltérő, sőt ellentétes, egy adott gyűjteményben vagy gyakorlatban soha teljes sikerrel nem elegyíthető vagy közös nevezőre nem hozható típusát úgy határozhatnók meg, hogy az egyik következetesen hagyományörző és zárt stílusjegységre törekszik, míg a másik folyton új élményekre és új önkifejezésre igyekvő, ezért minden új hatás irányában nyitott, azokkal szemben nem állít fel szigorú elvi vagy stílusbeli sorompókat, sőt a tradíciók iránt, ha nem is érzéketlen vagy ellenséges, de gyakran közömbös magatartást tanúsít. *A maga helyén* mindegyik felfogásnak megvan a létjogosultsága. Nem volna tehát helyes e sorok keretében akármelyik mellett a másikat kizáró célzattal állást foglalni. Azt azonban feltétlen követelményként kell felállítanunk minden egyházi közösség elé, hogy éneklése a saját hitbeli karakte-

réhez *hű, életteljes* és tartalmilag-formailag egyaránt *színvonalas* legyen.

A hagyományörző típust általában a protestáns egyházi zenében is élen járó, sőt kimagasló, és liturgiai tekintetben is (kivált külföldön) legigényesebb, ugyanakkor az evangeliumi szabadságból és a hagyományok folytatásából mindmáig táplálkozó mindenkori stílusbeli megújulás felé egyformán nyitott német evangélikus énekeskönyvek képviselik szinte klasszikus mértékben. Az ellenpólus, vagyis a stílusban kötetlen szabadegyházi éneklés kezdetei főleg az angolszász ébredési mozgalmakra, de általában a XVIII. század óta kialakult evangeliumi közösségek gyakorlatára vezethetők vissza. Ennek az álláspontnak a legismertebb és legpregnansabb elvi megfogalmazását *Ira D. Sankey*-nek, a nevezetes amerikai evangélikus D. L. *Moody* zenei munkatársának, számos annak idején nagy hatású és népszerű evangélikus ének (azaz keresztyén mozgalmi dal) szerzőjének köszönhetjük. Ő abban látta feladatát, hogy a Krisztustól elidegenedett egyszerű átlagembernek, az eltévedt juhnak utána menjen és olyan egyszerű dalokkal hívogassa őt vissza, amelyeket megért, amelyek az ő saját hétköznapi emberi és zenei nyelvén szólnak. Hogy az ilyen énekek szövege többnyire banális, érzélgős, sőt primitív, dallamuk sekélyes, sőt „zenei ponyva”, azzal *Sankey* és hívei nem törődtek, azt mondván, hogy „egy a szükséges dolog” ez esetben az elvesztett juh visszahozása, a veszendő lelkek megmentése; ahhoz pedig *nem nagy stílusra van szükség, hanem arra a megbotránkoztató szeretetre, amelyet a legegyszerűbb formában is megért és elfogad.*

Ki vonhatja kétségbe ennek a szemléletnek az igei hitelét és emberi igazságát?... Ugyanakkor azok, akikben *tudatosan és az élő hit hófokán* vizsgálól és keresi a maga létének biztosítását a *hűs keresztyén évszázad* folytonossága: a forró élményekben, sok vértanúságban és a nagy történelmi stílusfordulókban is megszentelt hagyomány; azok,



akikben a hit és a kultúra, a változások fölött maradandó keresztyén humánus átélése, s a történelmi tudat és a felelősség együtt alakította ki és tartja ébren a vigyázó magatartást: éppen azok hajlajának meg és engedjenek olyan tendenciáknak, amelyek a keresztyén történelmiség stílus-igényeit lebecsülik vagy tagadják, esetleg létében fenyegetik?

\*

A konfliktus tehát adva van és világszerte éleződni látszik. A szemben álló nézetek képviselőiben többnyire a széthúzó tendenciák látszanak felülkerekedni. Korunk egyébként is döntő emberi változásokkal terhes: a társadalmi és műveltségbeli forradalom mélyreható stílusváltásokkal, régi formák felbomlásával és újak vajjódásával jelentkezik.

Hasonló forradalmi változások jellemezték a reformáció századát is. Zenei tekintetben a gregorián liturgia egyeduralma megdőlt a reformált egyházakban, egyidejűleg pedig, részben gregorián forma- és stílustörlemékekből, részben népi vagy népszerű polgári stílusselelmekből uralomra jutott a népdalszerű, strófás gyülekezeti ének (*dal*, azaz *Kirchenlied!*), a szövegeket tekintve pedig a Szentírás alapvető, objektív tanításaira alapozott, de ugyanakkor egészszerűen személyes, nem egyszer forró hangú reformatori énekköltés. Ez az énekköltés az akkori idők tükrében, magától értetődő természetességgel, egyforma mértékben volt forradalmian új és felszabadult hangú, de ugyanakkor a hagyományhoz is szervesen kapcsolódó. Talán a leggrandiózusabb erőfeszítés a régi és az új egybehangolására (a számos zsoltárátalköltési kísérlet között) a genfi psalterium volt. Ez, ha Kálvin eredeti tervének megfelelően tovább folytatódott és ó- meg újszövetségi igékből merített énekekkel kiegészült volna, erőteljes és kifejező reneszánsz stílusú dalaival a legtisztábban tükrözhetné volna a hagyomány és a megújulás pólusainak áthidalását, az ilyen hídverés akkori, de későbbi időkre is példát állító lehetőségét.

A két pólus közötti ellentét valójában nem is kibékíthetetlen, csak elfogulatlanul és jó értelemmel kell közelítenünk a problémához. A hagyomány megbecsülése nem jelent okvetlenül „antikvárium” szemléletet, mint ahogy a kultúrált és tehetséges újítás sem követel szükségszerűen szakítást a hagyománnyal. Az igazi stílus akkor sem avult, ha születését tekintve nagy múltra tekinthet vissza; az efemer *divat* máról holnapra kivénül. Csak tudjunk különbséget tenni a kettő között. Hogy egyszerű példát lássunk: ha valaki *Palestrina*, *Bach* vagy éppen *Mozart* zenéjét szereti, nem kell, hogy okvetlenül utálja *Debussyt*, *Bartókot* vagy éppen *Schönberget* — és megfordítva. Ezzel szemben lássunk egy meg-történt példázatot:

Pár éve egy fodrászüzletben, hajvágás közben éktelenül, recsegve és kehesen szólt valami ócska táskarádió. Valami idegekre menő, hangos ostinato-ritmusú táncdalt játszott. Megkértem a fejemen tevékenykedő fiatal fodrászlányt hogy, ha nem is kapcsolja ki, legalább legyen szíves kisseé halkítani a hangszerszámát, mire az a tükrön keresztül fölényesen leereszkedő mosollyal megkérdezte:

— A bácsi nem zeneértő?

— De érték hozzá valamelyest — válaszoltam — csak ez a darab bántja a fületem.

— Ja, de mi meg éppen ezt szeretjük, nem az ópusz hatvanat, mert mi modernek vagyunk — jegezte meg fölényesen a leányzó.

Úgy gondolom, erre kár lett volna válaszolnom. Most sem fűzök hozzá kommentárt; anélkül is meg lehet érteni.

\*

A továbbiakban azt szeretném az Új Hozsannából kikeresni és példákban szemléltetni, amiben a pólusok közelednek egymáshoz, és arra próbálok itt-ott rámutatni, ahol ezt a közeledést még jobban meg lehetett volna, vagy meg lehet a jövőben való-sítani.

Az énekeskönyv három keresztyén közösség szerkesztésében és használatára 1959-ben és 1960-ban jelent meg. A három közösség a Keresztyén Testvérgyülekezet, a Szabad-Keresztyén Gyülekezet és a Methodista Egyház. A szerkesztés munkáját mindhárom közösség főleg zenetanár tagjaiból alakított bizottság végezte. Az énekeskönyv felelős kiadója Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor, a Szabad-egyházak Tanácsának elnöke volt.

Az énekeskönyv tartalma 520 ének, csaknem ugyanannyi dallammal. Kár, hogy — bizonyára tákarékossági okokból, hiszen a könyv csak 6000 példányban jelent meg — azoknak az énekeknek dalmát, amelyek a „Hallelujah”-ban megvannak, nem közölték a szövegek után külön elhelyezkedő dallamos részben. Az énekek, kivált az itt első ízben találhatók „anyakönyvi” adatait számon tartani kívánó himnológusnak az is hiányérzetet okoz, hogy az egyes énekekre — akár szövegekre, akár dallamokra — vonatkozó származási adatok részben (pl. a dallamoknál) teljesen hiányzanak, részben szűkszavúak vagy nem eléggé pontosak. Ez utóbbi vonatkozásban kivált arra gondolok, hogy a 431. oldalon álló jelmagyarázatban meg kellett volna adni a használt források kiadásának (megjelenésük helyének és évének) számát, mert ennek hiányában csak annyit tud megállapítani a tanulmányozó, hogy pl. a szerkesztő bizottság a „Reichslieder” c. gyűjteménynek (melynek címében a „Reich” szó nem a német birodalmat, hanem Isten országát jelöli) valamelyik régi, alkalmasint 1918 előtti kiadását, a „Hit Hangjai”-ból pedig az 1943. évi kiadását. Ez utóbbiból nem is használhatott mást, mert az új szerkesztésű kiadás csak 1963-ban jelent meg.

Az „Új Hozsanna”, éppen mert anyagának jelentős részét számos kevésbé elterjedt, de legújabbkori kegyességünk történetére nézve fontos hazai és külföldi forrásból meríti, a maga sajátos típusán belül, de azon túl is figyelemre méltó határkö éneklésünk történetében. Éppen ezért felettébb hasznos lehetne egész anyagának pontos és lexikális számontartásra is alkalmas felmérése. Ez a munka azonban messze meghaladná egy folyóirati ismer-tetés kereteit.

\*

Magától értetődő, hogy az „Új Hozsanna” minden tekintetben jellegzetesen a szabadegyházi énekeskönyv-típust képviseli. Anyaga mind szövegi, mind dallami tekintetben igen változatos stílusú és értékű. Ez utóbbi vonatkozásban, kivált olyan szövegeket vagy dallamokat illetően, amelyek csak itt szerepelnek, vagy legalább is nem más énekeskönyvek-ből átvett darabok — többnyire átdolgozások — e sorok keretében nem kívánok bíráló észrevételeket tenni. Először is: tisztelőben tartom azt a mértéket, amelyet az énekeskönyvet megalkotó és használó közösségek sajátos igénye és kegyességi alkata a maga építésére felállított és alkalmazott. Másodsor: örömmel és jó szívvel megállapíthatom,

hogy az én közismerten „hagyományi” alapállásom felől nézve is számos szép dallamot és jó szöveget találtam a könyvekben az új anyagában; olyanokat is, amelyeket ellenvetés nélkül tudnék vállalni egy olyan énekeskönyvben, amelynek szerkesztésében még részem lehetne. Ha van egy-két dolog, amivel, mint objektív ítéletre törekvő és az egész hazai evangéliumi család együttes érdekét, lelki közösségét szem előtt tartó szemlélő, nem tudok egyet érteni, ezeket sem az ellentétek és viták, még kevésbé a félreértések és félremagyarázások, hanem éppen a testvéri egység és megértés érdekében teszem ezekben a sorokban szót.

A legkényesebb kérdés és a legaggasztóbb jelenség ilyen vonatkozásban a mindnyájunk által használt énekek szövegének gyakori és önkényes megváltoztatása, valamint — kisebb mértékben és kevesebb esetben — az eltérő dallamváltozatok szereplése a különböző felekezetek énekeskönyveiben. A folyamat nem új; a módosítás szükségessége olykor — ha nem is minden esetben — objektíve is fennáll. Csupán a végrehajtásban mutatkozó gyakori önkényesség, ötletszerűség, sőt olykor szinte anarchisztikus szétaprózódás aggasztó. Elkezdtek a reformátusok Kolozsvárt 1777-ben, Debrecenben 1806-ban, majd folytatták 1921-ben. Az evangélikusok 1811-ben az ún. „nagy győri” énekeskönyvvel üzentek hadat a közös reformátori énekhagyománynak, azután az 1910. évi „dunántúli” énekeskönyvükben különösen messzemenően — és túlnyomórészt szükségtelenül — modernizálták a felújított régi énekek minden önképzőköri színvonalú újításnak magasán fölül álló szövegeit. Az 1948-as református énekeskönyv előkészítése idején megkísérelt református-evangélikus együttműködés sajnálatosan megszakadt, amint azt a későbbben megjelent kiadvány számos eltérése mutatja a korábbi meggyezéshez való hűségre törekvő előbbtől. Későbbben, a baptista „Hit Hangjai” és az adventista „Hitünk Énekei” szerkesztését megelőzően az érdekelt szerkesztő bizottságok igyekeztek az átvett anyagot csak annyit változtatni, amennyinek elfogadására egy majdnem új énekeskönyv szerkesztésekor a református egyház is hajlandó lehet.

Sajnos, az „Új Hozsanna” szerkesztő bizottsága úgy nyúlt hozzá a református énekeskönyvből átvett egyik-másik énekhez, mint valami gazdátlan csödtömeghez, amivel bárki azt teheti, amit akar. Sajnos, az ilyen modernizálások többnyire, kivált nagy tradíciójú, megbecsülésre méltó és jó régi szövegek esetében mind kifejező erő, mind a dallamhoz való prozódiai igazodás tekintetében negatív eredménnyel járnak. Csak egy-két kiütkező példát lássunk erre.

A 191. ének (Ref. 370. sz.) Luthertől származó patinás, szép és ma is közérthető szövege az átvétel közvetlen forrásában (Hallelujah, 104. sz.) még eredeti alakjában áll. Dallama ott ún. korákiegyenlítésben látható, de minden dallamsora hangsúlytalan ütemtagon (Auftakt) kezdődik, tehát az éneklésben a szövegsoroknak a második szótagja hangsúlyos. Az első vers kezdete — „JÓ — VEL Szentlélek...” — valóban úgy fest, mintha döcenne a régi szövegben; ennek kiegyenlítésére azonban elég, ha „Jőjj el”-t énekelünk, hiszen a régies „Jővel” alak nem más, mint a „jőjj el” archaikus formája. A továbbiakban azután a szöveg megváltoztatása teljesen szükségtelen: költőileg nem jobb, tartalmilag sem hívebb a réginél; prozódiailag pedig akár a Hallelujában látható, akár az Eperjesi Graduálból származó és felújított eredeti ritmikus alakhoz mérten jóval több benne a döcönő, mint

amennyi a régiben volt. Az egyetlen eredmény sikerült az újdonság jegyében minden irodalmi, zenéi, hagyományi, kegyességi és izlésbeli szükség nélkül kiirtani egy szép, értékes és hagyományos magyar énekszöveget! Hogy ezt a vonalat logikailag végig vigyük: hogyan festene, ha egy szép napon egyes állami hatóságok vagy helyi szervezetek saját használatukra és saját hatáskörükben egymástól függetlenül végrehajtanák a Himnusz, vagy éppen az Internacionálé szövegének a belkörü revízióját? Avagy gondoljunk az egyszerű újgazdagra, aki hogy-hogy-nem hozzájutott egy nagy értékű valódi antik bronzszoborhoz, és látva hogy a szobor patinás, sötét színű, sőt a hajlatoknál zöldes, előbb fényesre csiszoltatta, majd meg, mivel még mindig nem tartotta elég „szép”-nek, be is aranyoztatta. Ugyan szebb, művészibb lett-e ettől a szobor?

Más példa: a 148. ének első verse úgy kezdődik, mintha Ref. 329-ből volna véve. A továbbiakban az ének egyes sorai és részei mintha két másik szövegfordításra emlékeztetnének, ismét másutt egészen új munkának látszanak. Ebben az esetben nem az a fő kérdés, hogy az új szöveg mennyire áll meg önmagában. Még az sem, hogy az átdolgozó nem sokat vesződhetett Paul Gerhardt eredeti-jével, mert akkor észre kellett volna vennie, hogy a strófák utolsó (hetedik) szövegsora az eredetiben *mindig rimtelen*, és éppen a rimtelensége ad a versszakoknak sajátos és jellemző kicsengést. Az ellenben igen fontos, hogy a vers vagy az énekszöveg, akár eredeti, akár fordítás, *nem közpréda*, amivel akárki akármit akármit csinálhat. Egy verset lehet és szabad ezerszer és ezerféleképpen, jól vagy rosszul, de csakis *önállóan* és elsősorban az eredeti alapján lefordítani és *átköltetni*, de nem helyes ilyen módon szétszabdálni és összefércelni. A szellemi termékek ilyenét eltulajdonítása és megzagyválása, függetlenül attól, hogy az eredmény talán nem rosszabb, de semmiesetre sem jobb a felhasznált előzményeknél, önmagában véve nem helyesíthető, akkor sem, ha kegyes cél szolgálatában keresztyén emberek különös rossz szándék nélkül, sőt egészen jóhiszeműen hajtják végre.

A 253. ének (42. genfi zsoldár) szövegét nem *Szenci Molnár* Albert szerint, hanem a dunántúli evangélikus énekeskönyvbéli, izlésem szerint szintén szükségtelenül átdolgozott alakban közli. A 85. énekben (Én Istenem) a változtatások eredményeként nyelvi hiba keletkezett. Az első vers végén álló „folyamodjak” alak (ikes ige felszólító módja!) nyelvtanilag elfogadhatatlan és rímnek is rossz.

\*

A 77. ének, Luther 46. zsoldára (Hallelujah 42. sz. közvetítésével) szövegileg-dallamilag olyan, amilyennek lennie kell. Ennek az éneknek — Erős vár a mi Istenünk — nálunk a legújabb időkig nem volt általánosan elterjedt az eredeti formát követő szövegverziója. Ezért mostani, minden evangéliumi egyházban egyöntetűen használt szövegalakja érthetően újabb keletű. De a német evangélikusoknál senkinek sem jutna eszébe, hogy Luther és más XVI.—XVII. századi énekköltők eredeti és erőteljes archaikus szövegeit édeskés vagy szónokias új átdolgozásokkal felvizezzék. Avagy ki merne hozzányúlni Bach passióiban akár a bibliai, akár az egykorú költői szövegekhez, pedig a mai német köznyelvhez viszonyítva azok is tele vannak archaizmusokkal?! Az „Erős vár” mostani magyar szövege önmagában jó és ebben az alakjában előzmény nélküli. Ha azonban figyelmünket Luthernek erről az

énekéről sok szép régi magyar szöveg már érintett átdolgozásaira irányítjuk, újból felmerülnek a magyar reformatori énekhagyomány körüli komoly problémák.

A régi magyar költői nyelv iránti érzéketlenség összefüggésbe hozható egyrészt a múlt század eleji nyelvújítás nyomán gyökértelenül, szervesen alkotott új szavak és stílusbeli neologizmusok eláradásával, másrészt a nyelvi neológusok divatját fenntartás nélkül átvevő egyházi stílusunk kialakulásával. Pedig jól figyeljünk: *Balassi* Bálint nem kisebb, sem nem kevésbé időszerű költő — mondjuk — *ABRÁNYI* Emilnél (!) csupán azért, mert az utóbbinál háromszáz évvel korábban írta verseit, sem *Ady* Endre nem azért *egyenrangú és időszerűbb* *Balassinál*, mert jó három évszázadnál fiatalabb a naptár szerint, hanem mert egyforma nagy művész, de szélesebb, a mai emberi problematikát közvetlenebbül tükröző skálában énekel. *Pázmány* Péter írói tehetsége izmosabb, nyelve erőteljesebb *Prohászka* Ottokárénál, de mindegyikük problematikája túlnyomórészt elavult; a költő *Zrínyi* Miklós prózája azonban semmivel sem kevésbé életes és erőteljes, mint *Móricz* Zsigmondé vagy *Németh* Lászlóé. A mai keresztyén gyülekezeti ének nyelve tehát ne legyen mindenáron vadonatúj, se mindenáron archaikus, hanem legyen egyszerű, mint a Biblia, vagy a népdal és a népmesék nyelve, csak önképzőkörös irodalmi dilettantizmus ne legyen benne. Eppen ezért jóleső, ha kivételes jelenség is, hogy a 325. ének (Semmit ne bánkódjál) dallama és itt szereplő öt versszaknyi szövege nem tér el *Szkhárosi Horvát* András énekétől.

\*

Komoly nyereség és valósággal üdítő jelenség az „Új Hozsanna” számos, egyszerűségében szép eredeti új éneke. Nem minden új darab egyforma értékű; itt a valóban jókra, a legjobbakra gondolok. Kár, hogy szerzőikről semmit sem tudhatunk meg az énekeskönyvből. Tartalmukat és rendeltetésüket tekintve ezek közül elsősorban a számos igen sikerült gyermekistentiszteleti éneket emelem ki. Sajnos, a csoportosított tartalomjegyzék ezekre nézve is hiányos, mert tartalmilag ide tartozik az ott felsoroltakon kívül a 418, 424, 425, 428, 430, 433, 445. és még jónéhány ének. Különösen nének tartom a szép, egyszerű és eredeti népi dallamokra készítteteket, mint a 424, 484. és a 496., vagy a népzenei stílusú dallamok egyikét-másikat, mint pl. a 430., 445. sz. és még néhányat. Kár hogy éppen ezek közül a legtöbbnek a szerzőjéről vagy forrásáról semmit sem árul el az énekeskönyv.

Néhány, a református énekeskönyvből átvett ének

(pl. 35=ref. 264.) esetében éppen a valóságos forrásról feledkezik meg a tartalomjegyzék; máskor meg, mint több más között a már említett 148. ének esetében is, a szöveg olykor szinte a felismerhetetlenségig eltér a megjelölt forrástól.

Érdekesekek még az 501—520. számok között elhelyezkedő kánon formájú, többnyire egy versszakra terjedő szöveggel készült énekek. Ezek közé kell számítanunk még a 448. és a 449. számúakat is. Az utóbbi (Vége van már a szolgaságnak) azonban nézetem szerint vezénylet nélkül kivált a végén („boldog aratás a jutalom”) könnyen összezavarodik, kivált ha a gyülekezet nem tartja be hajszálny pontossággal a dallam ritmusát.

Különös öröömre szolgál, hogy a 90. genfi zsol-tár (352. sz.) dallamát az eredeti helyreállított alakban látjuk. Persze, a helyes hangjegyes alak még nem minden: magának a éneklésnek is helyesnek kell lennie, annál is inkább, mert az írásbeli helyes-ség külön is kötelez.

\*

Mindent egybevetve, az „Új Hozsanna” gazdag és érdekes, sokszínű és heterogén anyagában igen sok figyelemre méltó, kivált újabb keletű éneket is tartalmazó gyűjtemény. Megjelenése és használata komoly nyereség a magyar nyelvű evangéliumi éneklés számára. A fentiekben itt-ott szóváltott és, mint rámutattam, nem először és nem csupán ebben a gyűjteményben mutatkozó helytelen, leg-alább is az éneklésbeni evangéliumi harmóniát gát-ló jelenségek nem csökkentik a könyv értékét és közvetlen használati körén túl mutató jelentőségét. Annál szükségesebb azonban, hogy az éneklésünk — és éppen közös énekléseink — egyre jobban el-burjánzó eltéréseit és a kölcsönös közeledés közös feladatait itt is, ott is komoly és építő mérlegelés tárgyává tegyük és megállítsuk az éneklésben mutatkozó „szabadon tenyészés” folyamatát...

A gyülekezeti éneklés felekezetek közötti és országos területén nem kívánatos a népzenei őszállapotot a felemás művelődés síkján továbbfolytató korlátlan variánsképződés. Szükséges és kívánatos a szabad konszenzusban elérhető és tartós érvényű, a legjobb hagyományt folytató és a legmagasabb elérhető színvonalat tartó zenei és szövegi „textus receptus” igénye, megalkotása, elfogadása és tiszteletben tartása. Saját belső dolgainkon túl, közös jövőndő erőfeszítéseinknek errefelé kell irányulnia ebben látom nem csupán a magam, hanem valamennyi magyar evangéliumi közösség számára a három szabadegyházi testület közös énekeskönyvének a legfőbb és végső tanulságát.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

## Tillich rendszeres teológiája

Alexander J. McKelway: THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF PAUL TILlich. A Review and Analysis. London, Lutterworth Press, 1964. *Barth* Károly előszavával. 280 lap.

A könyv doktori értekezés a bázeli egyetem rendszeres teológiai tanszékén. A szerző *Barth* Károly, személyes irányításával írta művét, közben állandó kapcsolatban volt előző professzorával *Paul Tillich*-el is, aki készséggel bocsátott még kéziratokat is az író rendelkezésére. *Tillich* és *Barth*

teológiai álláspontja nagyon messze van egymástól. A személyes megbecsülés és baráti kapcsolat azonban mindvégig megmarad közöttük. Ennek a barátságának a tanítványok munkásságában jelentkező gyümölcse ez a könyv is, mely szerzőjének kitűnő rendszerező képességéről tanúskodik és



kiemelkedik az átlagos doktori értekezések közül. Nagy előnye, hogy világos, tiszta képet ad Tillich teológiájáról és ezzel együtt annak kritikáját is adja. A mű ismertetése nehéz feladat, hiszen egy rendkívül tömör ismertetés ismertetéséről van szó. Mégis, talán hasznos lesz végigvinni olvasóinkat a könyv gondolatmenetén a teljesség igénye nélkül, amit csak az egész mű olvasása adhat meg.

Az első fejezetben a szerző tisztázza Tillich helyét a teológia történetében. Mind a különféle irányzatokkal való viszonyában, mind pedig munkásságának jellegében Tillich a *határmezsgyén* helyezkedik el (*borderline situation*). A liberalizmus talajából nőtt ki, és mindvégig magánhordozza elsősorban *Schleiermacher* hatásait. Rokonsága *Bultmann*-nal is szembeötlő. Nála azonban a *mythos* nem egy kor kifejezési formája, hanem az istenről való beszéd egyetlen lehetséges módja. Ezért szó sem lehet demythologizálásról. Határhelyzete különösen szembeötlő a filozófia felé, ahol — a lét megismerése szempontjából — *Heidegger* a legközelebbi szellemi rokona. Római katolikus értékelés szerint „van valami *tomisztika* ebben a briliáns gondolkozásban. Nem mintha elfogadná annak jellegzetes tételeit, de a valóság egységes látására való törekvés mozgatja őt is.” *Aquinói Tamáshoz* hasonlóan ő is lát egy *ontologikus* viszonyt az ember és az isteni között. Határozott tiltakozása azonban bármely véges tekintély korlátlan igénye ellen alapvetően elválasztja a római teológiától.

A második fejezet *Tillich* módszerét taglalja. Gondolkozásának kiindulópontja az ember és az ember helyzete (*human situation*). A teológiának az a feladata, hogy az ember alapvető kérdéseire (lét és nem-lét, *ultimate concern*, azaz ami az embert minden részletkérdés mögött alapvetően és totálisan foglalkoztatja) választ adjon. A teológia tehát lényege szerint „válaszoló teológia”. Feladata, hogy meghallja az ember kérdéseit és megadja rájuk a kijelentésen nyugvó választ. Az ember kérdéseinek és az isteni válasznak egymáshoz való viszonyítása adja a teológia módszerét (*method of correlation*). Íme *Tillich* határhelyzete a teológia és a filozófia között. Hiszen az ember helyzetének, a lét kérdéseinek elemzése filozófiai feladat. Az ember helyzete felől ilymódon feltett kérdések a kijelentés felől adott válasznak a formáját — nem a tartalmát! — meghatározzák. Szerzőnk módszere az, hogy minden fejezet ismertetése után, majd a könyv legvégén újból kritikai megjegyzéseket és értékelést ad. Itt legfontosabb megjegyzése az emberi helyzet megismerésére vonatkozik. Szerinte a kijelentés erre nézve is többet mond: az ember állapotát minden elemzésnél valóságosabban mutatja meg a kereszt.

Ezután következik *Tillich* nagy műve első főrészeinek, az értelem és kijelentés viszonyának tárgyalása. Az értelem világát vizsgálva *Tillich* tragikus hasadást lát *objektív* és *szubjektív* értelem; a valóság *ontologikus* felépítése és az ezt megragadó és formáló emberi szellemi (az *ontologiaival* szemben *technikai*) tevékenység között. A kettő között lényegük szerint esszenciálisan egység van; ténylegesen, azaz existenciálisan szakadás van közöttük. Az existenciális értelem ugyanis a véges, a bukkott értelem. Az ember azonban képes a kettő közötti különbség és feszültség felismerésére. A kettő egységének alapvető szerkezete ugyanis megmaradt: a végtelen jelen van a végesben. Ezért lehetséges kérdéseket feltenni a kijelentés felé. E hasadás következtében keletkezett konfliktusokat *Til-*

lich az alábbi szempontokból foglalja össze. Az autonóm, tehát a maga belső felépítésének engedelmeskedő értelem szembeeszik a *heteronóm* értelemmel, mely a bukás előtti egység helyreállítása érdekében meghajlik valami külső tekintély előtt. Ezt az egységet csak a *theonomia* állíthatja helyre, mely a kijelentés útján valósulhat meg. A következő konfliktus az, ami a relatív és abszolút értelem között áll fenn; ennek a feszültségnek a feloldása, illetve szintézise csak az lehet, ami egyszerre abszolút és konkrét. Ez pedig ismét csak a kijelentés. A *formalizmus* és az *emócionálizmus* feszültsége ugyancsak a kijelentésben talál egységet. *Tillich* azt igyekszik itt bizonyítani, hogy az értelmi megfontolások nem zárják ki a kijelentés lehetőségét, sőt kimutatják annak szükségszerűségét. Mivel, mint mondtuk, az értelem felől feltett kérdések meghatározzák a válasz formáját, a kijelentést elemezni kell *fenomenológiailag* és *dogmatikailag*, hogy a kérdéshez meglegyen a felelet kapcsolópontja. Fenomenológiai szempontból minden kijelentésben megtalálható az alábbi három jellegzetes vonás (*mark*): *misztérium*, azaz a megszokott megismerési módokat felülmúló jelleg; *extázis*, azaz *ontológiai* megrázkódtatás, melynek során az ember existenciájából kiemelkedik, mintegy önmaga fölé anélkül, hogy az értelmi tevékenysége megszűnne. A harmadik jellegzetesség a *csoda*, mely a természet rendjén belül jelentkezik ugyan, de tele van *transzcendens* jelentéssel. A kijelentésnek egy személy, egy nép, a történelem, vagy bármilyen más esz- köze lehet. Az eszköznek transzparensse kell válnia, hogy a végesen átsugározzék a végtelen. A kijelentés minden formájának elengedhetetlen eleme a beszéd. Sokféle kijelentés van, de végleges, és felülmúlhatatlan egyedül a keresztyén kijelentés, amely Jézusban a Krisztusban jelent meg. Ugyanis az a kijelentés abszolút és felülmúlhatatlan, melynek ereje van önmaga megtagadása, önmaga elvesztése nélkül. Így válik teljesen *transzparenssé*: átvilágít rajta a *misztérium*, melyet kijelent. Ennek érdekében fel kell áldoznia a véges eszközt (*finite medium*) a názáreti Jézust, aki Jézus a Krisztus kijelentésének eszköze, de nem azonos vele, hanem *transzparens* csupán.

*McKelway* rámutat itt *Tillich* módszerének alapvető gyengéjére. Úgy tűnik, hogy a feleletül adott kijelentésnek nemcsak formáját, de tartalmát is erősen befolyásolja az ember felől elhangzó kérdés. Mintha *Tillich* szerint az értelem maga hozná létre a kijelentést. Példa erre a Jézus a Krisztus *konceptió*. A kérdés igényli a kijelentés eszközének feláldozását. Ezért Krisztus feláldozza Jézust. Jézus a názáreti tehát nem azonos a Krisztussal, csak megjelenési formája: Jézus a Krisztus, vagy Jézus *mint* Krisztus. Ebben a felfogásban nincs hely Jézus Krisztus felbonthatatlan és örök egysége számára.

A negyedik fejezet *Tillich ontológiájával* foglalkozik. Az emberi természet lényegének (*essential nature*) elemzése közben kérdések merülnek fel, melyre egyedül Isten lehet a válasz. Isten a végső, autentikus létező, aki a létnek és önmaga létének a mértéke (*Being-itself*). A létnek alanyi-tárgyi szerkezeti felépítése van. Minden én egy, a központot és tapasztalati környezetét is magában foglaló felépítmény (*centered-structure*). Ennek a felépítménynek az elemei dialektikus párokban nevezhetők meg: *individualizáció* és *participáció*; dinamika és forma: valamint szabadság és sorsszerűség (*destiny*). Feszültségük épen szerves összetartozásukból adódik: az *individualizáció* magában foglalja a

*participációt*. Az ember épen azért egyén, mert része a világnak. A dinamika és forma egybetartozása eredményezi, hogy az ember élettevékenysége, *vitalitása* határozott irányban, célratorően jelentkezik. Az ember szabadságának pedig éppen sorszerűsége, rendeltetése képezi alapját és korlátait.

A továbbiak megértéséhez szükség van Tillich sajátos kifejezéseinek megvizsgálására: Lét és nem-lét. (*Being, Non-being*). Az utóbbi nem abszolút ellentéte az előbbinek, ez elképzelhetetlen és kifejezhetetlen. A nem-lét az, ami lehetővé teszi, hogy az ember a saját létéből visszalépjen és azt vizsgálat tárgyává tegye. A nem-lét tehát a lét része. (A görög *mé ón*, szemben az *ouk ón*-nal, mely utóbbi a *nihil*. A *mé ón* viszont a *potencialitást* fejezi ki: amivé a létező lehet.) Lét és nem-lét nem egyenértékűek, mert Istenben a lét ereje állandóan legyőzi a nem-létet. Véges és végtelen. Véges a lét és nem-lét keverékéből álló létező, melyben a nem-lét nincs legyőzve, és a létet állandóan fenyegeti. Ennek ellentéte a végtelen. Az a tény, hogy az ember el tudja képzelni a végtelent, mutatja, hogy az ember oda is tartozik, magához az önmagában létezőhöz (*Being-itself*), aki létének az alapja *Ground of his being*.

*Essencia, existencia*; e kettő közötti különbségtétel alapvető jelentőségű Tillich gondolkodásában. Essencia valami dolog lényege, ami azzá teszi azt, ami. Így önmaga mértéke is. Bizonyos rokonság mutatható ki az *essencia* és *Plató ideái* között. Existencia pedig az aktuális, megvalósult lét, ami azzal, hogy megvalósult, eltávozott az *essenciától*: elbukott. Az *existencia* egyfelől a teremtés megvalósulását, másfelől a teremtett jótól való elszakadást jelenti. *Essencia* a teremtett világ, *existencia* pedig a bukás utáni világ. Az *existenciát* állandóan fenyegeti a nem-lét, részben mint halál, részben mint a környezet korlátai, részben pedig mint *existenciális* tudatosulás (*awareness*) a való és kellő közötti törés ténye felől. Mi az oka annak, hogy a véges létező ebben a helyzetben mégis bátran vállalja (*affirm*) a létet a nem-lét szemben? Ennek oka Isten, aki minden létezésnek alapja és ereje (*the ground and power of being*).

*Isten*. E szónak Tillich szótárában meglehetősen tág jelentése van: Isten az, aki az embert az élet alapvető kérdéseivel való elfoglaltsága közben (*ultimate concern*) megragadja. De csak azzal képes az ember így foglalkozni, amivel konkrét módon szembetalálja magát. Visszont csak az lehet a végső kérdésekben kutatásainak tárgya, ami túl van minden konkrétén. A konkrét és a végső-elvont (*ultimate*) közötti feszültség mindig jelen van az embernek az istenivel való találkozásánál, mivel a végső-elvont konkrét formában jelentkezik, és ezáltal annak végső-elvont jellegét fenyegeti. Ez adja a kulcsot a vallástörténet feszültségeinek megértéséhez. A *politheizmus* jelenti az ember istenfogalmában a konkrét pólus győzelmét, a *monotheizmus* pedig a végső-elvont elvének a konkrét feletti uralmát fejezi ki. A *trinitarizmus* nem mennyiségi, hanem minőségi jellegzetessége Istennek, mely egyesíti Istenben a végső-elvontat a konkrétal, és így lehetővé teszi, hogy az ember róla mint élő Istenről beszéljen. „*Trinitárius monotheizmus* a konkrét és nem elvont *monotheizmus*.” Trinitáriusi irányú fejlődést lát a vallástörténetben a kereszténységben kívül is (pl. hinduizmusban). Ez a látás fontos számára, mert így tud az ember Isten felől a kijelentésnek olyan kérdéseket feltenni, melyre *trinitárius* válasz adható. A korreláció módszerében ugyanis az is benne van, hogy a kijelentés nem felel olyan

kérdésre, amit nem tettek fel. A lét elemzése tehát az Isten felől való kérdést, mint a lét alapja utáni és a konkrét-elvont feszültség feloldója utáni kérdést tette fel. A válasz az Istenről szóló tan, a feltett kérdésnek megfelelő formában, tehát alapos filozófiai elemzés során fogalmazódik meg. Isten az egyetlen autentikus létező (*being-itself*). Ő a lét és a létező, de nem *egy* létező a többi között. Nem helyezhető tehát a többi létező mellé semmiféle *kategóriába*. Ő *túl van az essencia és existencia ellentétén*; Őt nem fenyegeti a nem-lét; Ő a végtelen lehetőségek teljessége. Mivel az existencia világán túl van, létét bizonyítani éppen úgy *atheizmus*, mint tagadni azt. Ő nem úgy létezik, mint egy létező, hanem mint a lét alapja és ereje (*the ground and power of being*). Ő a válasz a lét kérdéseire. Mivel azonban az ember Őt csak véges *kategóriákban* ragadhatja meg, minden amit Róla mond, szimbolikus; túlmutat önmagán. Isten személyes Isten: a lét fenti *kategóriái* abszolút módon vannak meg létében. Benne van pl. a szabadság és sorsszerűség tökéletes egysége: Ő önmaga sorsa. Isten a teremtő. A *creatio ex nihilo* azt fejezi ki, hogy sem előtte, sem vele együtt nem létezett semmi: örök formák és essenciák sem. A teremtés folyamatában azonban ott van már az esszenciától az existencia felé való mozgás; más volt az ember Isten teremtő tekintetében, mint amivé lett: teremtőjétől elidegenedett létező. Teremtés és bukás így összetartoznak. Isten örökkévaló, azaz mindenható az idő viszonylatában, mert örökkévalóság az örök jelen, illetve annak mozgása a múltból a jövő felé anélkül, hogy megszűnne jelen lenni. Istennek a térhez való viszonyát pedig mindenütt jelenvalósága fejezi ki. Mindentudása pedig azt jelenti, hogy mindenható és mindenütt jelenvaló volta *spirituális* jellegű. Szeretete adja meg az alapját annak, hogy az embernek legyen bátorsága élni (*courage to be*). Mindez szerzőnk szerint hasznos alapvetés az *antropologia* számára. A probléma ott van, hogy a különbségtétel Isten ismerete, mint a kijelentés gyümölcse, és az Isten felől való tudatosulás (*awareness of God*), mint a lét elemzéséből adódó ismeret között nem elég határozott és meggyőző, és így a természeti teológia veszélyét rejti magában. Hiszen Istenről szóló tanának egész tartalma a lét elemzéséből adódik (*deduced*). Ezt az elemzést azonban meg kell előznie az önmagát kijelentő Isten cselekedetében való hitnek.

Az ötödik fejezet az *existencia* és az ember helyzete (*human situation*) leírásával kezdődik. *Existálni* azt jelenti: kívül lenni, kívül állni valamin, azaz a nem-léten. Plató szerint az essencia az igazi lét, az *existencia* annak árnyéka csupán. A *renaissance* után erősödő *humanizmus* a felvilágosodásban áthidalta a kettő közötti szakadékot. E gondolat Hegelnél éri el csúcstát: „A világ az isteni értelem megvalósulása.” Az *existenciálmizmus* újra szembehelyezkedik e gondolattal: az ember *existenciális* helyzete az esszenciális természetétől való elidegenedés. Tillich tanításában a bűneset az egyetemes emberi helyzet szimbóluma. Az ember szabadsága korlátozott ugyan, de a bukást lehetővé teszi. Az ember esszenciális állapotában — amit „álmodó ártatlanságnak”, vagy a tiszta lehetőség állapotának (*state of pure potentiality*) nevez, — érte a kísértés, azaz a szabadsága aktualizálásának vágya. Ez az aktualizálás szükségszerű, enélkül az ember megszűnne létezni. Ugyanakkor azonban magában foglalja *esszenciális* lététől való elidegenedését. Ez a folyamat minden mást megelőz (*transcendent Fall*). Az *existencia* szerkezete magában fog-

lalja az esszenciából az egzisztenciába való átmenetet. Ádám története tehát egyfelől a személyes felelősség, másfelől az elidegenedés egyetemes érvényének kifejezője: mind az ember, mind a természet felelős. Nem teszi ez a bukást *ontologiai* szükségszerűséggé? Ez ugyanis azt jelentené, hogy már a teremtés sem volt jó. Tillich azonban hangsúlyozza, hogy a teremtés jó, de az *aktualizált* teremtés már az elidegenedett egzisztencia, tehát már nem jó. Ehhez kapcsolódik a bűnről szóló tana. Az ember az elidegenedés állapotában van. Ez a szó jobban kifejezi, mint a bűn, hogy az ember odatartozik, ahonnan elidegenedett. Nevezi aztán a bűnt hitelenségnek, vagy *hübrisznek* is. Ezek a szavak az ember lényének Istentől való elfordulására, a véges embernek a végtelenbe való felemelkedési kísérletére utalnak. Az elidegenedés következtében a lét elemeinek dinamikája szétrombolódik. A szétromboltságnak ebből az állapotából (*structure of destruction*) hangzik fel a kérdés az Új Létező (*New Being*) felé. Az ember maga képtelen kimegyeni, mert az egzisztenciális elidegenedésen belül egyetlen cselekedet sem képes annak legyőzésére. Erre egyedül az Új Létező képes, aki Jézusban, mint Krisztusban jelenik meg. A Jézus Krisztus helyett Tillich a „Jézus mint Krisztus”, vagy „Jézus a Krisztus” (*Jesus as the Christ*) kifejezést használja, mert az előbbi név egyesíteni akar két olyan elemet, melyet ő külön tartandónak ítél.

Ez a vélekedése szabja meg a „történeti Jézus” problémájához való viszonyát. A történeti Jézus alakjának *rekonstrukciója* szerinte nemcsak a történeti módszer hiányosságai miatt nem sikerült, hanem a dolog természeténél fogva. A bibliai tradícióban ugyanis nem lehet a Jézust Krisztusként való fogadást kifejező *szubjektív* elemeket, a semleges, tudományos megfigyelésre is alkalmas elemektől elválasztani. Két tény van azonban, amin semmiféle történeti kutatás nem változtathat: 1.) A keresztyén hit lényege az Új Létező megjelenésének valósága. 2.) Ez az új létező egy konkrét történeti személyben, a názáreti Jézusban jelent meg. Az Úsz. minden része tanúskodik arról, hogy Jézusnak a Krisztusnak Istennel való egysége töretlen volt; hogy ezt az egységet komoly méltósággal tartotta meg az elidegenedett *egzisztenciával* szemben; és hogy önmagát odaadó szeretettel vette magára az egzisztencia ön-pusztítását. A *korreláció* megfogalmazásában az Új Létező, esszenciális létező az egzisztencia feltételei között legyőzi e kettő közötti ellentétet. Tillich szerint a *niceai* és a *kaldonai christologiai* formulák nem fejezik ki időálló módon az egyház látását Isten és az ember Jézus (mint Krisztus) egységéről. Az „egylényű” kifejezés helyett ezt javasolja: „Isten és ember örök egysége Krisztusban történelmi valóság lett”, Az „Isten és ember örök egysége” kifejezés *statikus kategorizálás* helyett *dinamikus* viszonyt fejez ki. Ennek a *dinamikus* egységnek a megértését az *adopció* és az *inkarnáció* bibliai fogalmai teszik lehetővé. Az *adopció* szükséges, mert ha Isten és ember egysége a történelemben, azaz az egzisztenciális létben valósul meg, abban szerepet kell játszania a véges szabadságnak is: Isten *adopálja* az ember Jézust, mint Krisztust, aki ezt engedelmségben elfogadja. Mivel azonban ez a szabad választás nem esetleges, hanem elrendelt (*destined*), beszélni kell *inkarnációról* is, ami *paradox* kifejezése annak, hogy az, aki az egész mindenség felett való (*transcends the universe*), abban és annak életfeltételei között jelenik meg. Az *inkarnáció* itt nem a hagyomány érteleme szerinti *metamorfózis* tehát, hanem

*manifestáció* egy személy életében. Nicea és Kaldonon „igaz Istenből való igaz Isten” alászállása helyett Tillich a *korreláció* módszerének megfelelően ezt mondja: Isten választotta Jézust, Jézus Krisztussá lett. Megváltói munkáját azzal végezte el, hogy teljes részt vállalt az ember egzisztenciális elidegenedésében. Ennek az egzisztenciális alávetetésnek a szimbóluma a Krisztus keresztje, míg a feltámadás az egzisztencia feletti győzelmet fejezi ki. Kereszt és feltámadás egyszerre valóság és szimbólum. Tillich feltámadásértelmezésében alkövet, mennybemenetel és pünkösöd egységet alkot.

A kiengesztelődésről szólva azt tanítja, hogy a kereszt nem oka, hanem hathatós *manifestációja* annak, hogy Isten magára vette az emberi bűn következményeit. A megváltás lényege szerint gyógyítás. Megváltó és gyógyító események történtek Jézus a Krisztus megjelenésétől függetlenül is. Az Új Létező mentő ereje nem korlátozódik a Jézussal mint Krisztussal való találkozásra, hiszen nem is azonos azzal, hanem annak *manifestációja* csupán. A megelőző kegyelemre és a kegyelemből való megigazulásra igen nagy hangsúly esik Tillich tanításában.

Szerzőnk véleménye szerint itt a Krisztusról szóló tan *heterodox* megfogalmazásával van dolgunk, amiben igen sok hasznos elem található: elidegenedés, Istentől elfordulva önmagunk felé fordulás, az ember teljes elesett volta és Megváltóra szoruló állapota, a történetkritikai módszer korlátozott értékelése, a megváltás mint gyógyítás, a kereszt központi helye mind pozitív és építő hozzájárulás ahhoz, hogy a megváltást és általában a keresztyén hitet megfogalmazzuk a modern ember számára. A baj ott van, hogy Istennek a Krisztusban adott kijelentése nem áll következetesen Tillich gondolkodásának középpontjában. Ezért tudja értékelni az embert a Krisztusban adott kijelentés nélkül (*christologiától független anthropologia*). Az a tétel, hogy van egy Új Létező, a megváltás örök principiuma, aki valahogy függetlenül létezik, ám-bár tökéletesen kifejeződik Jézus Krisztusban, szembenáll az UT tanításával, mely szerint Istennek egész műve a Krisztusban jelenik meg. McKelway megkérdőjelezi továbbá a bűn rendeltetészerű értelmezését, és az embernek Krisztustól független elemzését. Ebben az esetben már nem a valóságos emberrel van dolgunk. A Krisztus által meg-szólított ember a teológiai elemzés tárgya.

A hatodik fejezet tárgya Tillich Szentlélek-tana, és ezzel együtt az egyházzal szóló tanítása és etikájának körvonalai is. A fejezet címe „Élet és Lélek”. Itt ugyanis kiindulópontja az élet elemzése. Az élet mind az esszenciától, mind az *egzisztenciától* különbözik: tulajdonképpen a kettő keveréke. Az élet egységes, de ez *sokdimenziójú* egység, azaz sokféle formája van pl. a szerves és a szervetlen élet. A szerves élethez tartozik a „lélek” dimenziója, melynek megismerő és erkölcsi tevékenysége van (*cognitive and moral function*). Ezek ismerete nélkül nem lehet az isteni Lélek sem megismerni. Ezek segítik a gondolkozó személyt abban, hogy lássa sajátmagának a világhoz való viszonyát és cselekedni is képes legyen. Az emberi lélek tehát az élet értelmének és hatalmának egysége (*unity of power and meaning*). Ebben a meghatározásban egyesíti a héber és indo-germán-görög lélek fogalmát. Az ember élete lényegében a lélek világában megy végbe. Az élet első tevékenysége önmaga beletagolása az egészbe (*selfintegration*) közvetlenül egy másik én-hez kapcsolódva. Ez a viszony alkotja az erkölcsi cselekvés alapját szeretet által. A szere-



tet törvénye azonban kimutatja az élet kétértelműségét és megoldatlanságát. Az egzisztencia feltételei mellett ugyanis a cselekvésből vagy az én elvesztése vagy pedig elzárkózása következik be. Ezen a törvény sem képes segíteni, mert részben elvont (nem konkrét), részben időhöz kötött (*historically conditioned*). Ez a tapasztalat vezet egy olyan erkölcsiség keresésére, mely betölti a törvényt azzal, hogy felülemelkedik rajta. Ez nem lehet más, mint a szeretet, az *agapé*, mint egy új létező és nem mint törvény. Az élet további *funkciói* a kultúra és a transzcendens vagy vallási funkció. A vallás a lélek önmaga fölé emelkedése (*selftranscendence*). A kétértelműség alól a vallási funkció sem mentes. Miközben ugyanis az én önmaga fölé emelkedik, valaminek kell ottmaradni, amin felülemelkedik; pedig ennek nem lenne szabad ottmaradni. Ez a kétértelműség a vallástörténetben mint az isteni és démoni feszültsége jelentkezik. A démoni akkor mutatkozik, mikor valami véges, de végtelen értékre tart igényt: pl. mikor egyes erkölcsi vagy kulturális formák abszolút értékelést igényelnek, pedig csak a kijelentés eszközei lehetnének. Ezért a vallás nem lehet felelet az élet kétértelműségére, csupán hely", ahol az erre vonatkozó kérdés és válasz elhangzik. A vallási *funkció* három szimbólumot szolgáltat az egyértelmű, a megoldott élet kifejezésére: Isten Lelke, Isten Országáé és az örök élet.

Az „Isten Lelke” kifejezés azt jelenti, hogy Isten jelen van, nem pedig azt, mintha különálló létező lenne. Ezért Tillich inkább a „Lelki Jelenlét” (*Spiritual Presence*) kifejezést használja helyette. Ezzel azt akarja mondani, hogy az Isteni Lélek jelen van az emberben. Miközben az emberi lélek önmaga fölé emelkedik, megragadja őt valami végtelen (*unconditional and ultimate*), ami megszabadítja az élet kétértelműségétől. Így az isteni Lélek és az ember lelke egyesül, miközben a lélektani én működése csatornaként szerepel. A lelki jelenlét legfontosabb eszközei az Ige és a sákramentumok, tartalma pedig a hit és a szeretet. Hit annyi mint megragadva lenni a Jézusban mint Krisztusban megjelent Új Létező által. A szeretet nem értelmezhető csak érzelmi módon: a szeretet újraegyesülés. A Lelki Jelenlét azonban csak töredékesen oldja meg az élet kétértelműségét, noha az emberiség minden korszakában hatott valamilyen módon. Az emberiséget soha nem hagyta magára. Érintését minden vallás és kultúra tapasztalta. Előretérésének nagy pillanata, *kairosa* azonban Krisztus megjelenése, akiben az isteni Lélek minden torzítástól mentesen volt jelen. Ő volt „az edény, akibe beleárasztotta magát.” Itt tehát a *procedit a Patre filioque* megfordul: a Lelki jelenlét teszi Jézust Krisztussá. A hely, ahol ez az esemény végbemegy, a „Lelki Közösség” az egyház. Az egyháznak, ahhoz hogy Krisztus üzenetét elfogadja és továbbadja, hagyományra és reformációra egyaránt szüksége van. Nagy kérdése, hogyan alkalmazza üzenetét a kultúrához *integritásának* veszélyeztetése nélkül. Az egyház ugyanakkor *szociológiai* egység, mely önmaga lényegével, mint Lelki Közösséggel paradox viszonyban van. Ugyanakkor közötté és a többi társadalmi egység között is kölcsönhatás mutatkozik. Itt beszél Tillich az üdvösség útjáról is. Az újjászületés megelőzi a megigazolást, mert az üdvösség kezdete az, hogy Isten megragadja az embert. A megszentelődés során az ember folyamatosan tapasztalja az Új Létező hatásait. Ezt a folyamatot a törvény szabályozza. Itt a kegyelem primátusa és a törvény kálvini értelmezése fontos szerepet kap. Elemzése során a kultúráról, az egyház és a

világ viszonyáról és az erkölcs kérdéseiről is részletesen szól.

Könyvünk szerzője kritikai megjegyzései során ismét Krisztus felől közelíti meg a gyenge pontokat. A Fiú és a Szent Lélek trinitárius egyensúlya felbomlott. Krisztus istensége számára nincs hely. Krisztus mint norma is elveszítette jelentőségét, és az egyház így végső fokon csak önmagához mérheti magát. Ennek ellenére szerzőnk úgy látja, hogy a *korreláció* módszere nem olyan túlhangsúlyozott, mint az előző részekben. Itt egyre több hangsúly esik Isten cselekvésére.

Utolsó fejezetünk, Tillich művének is utolsó nagy része, a történelem és az Isten országa feszültségével foglalkozik. Az elidegenedés, az „existenciális lét” következtében nincs az ember számára végső megoldás a történelemben belül. Pedig a történelem az a folyamat, melynek során Isten emberi cselekedeteken keresztül belép az ember életébe. E folyamat *telos*-a és értelme kívül van a történelemben, de valamilyen módon mégis jelen van. Tillich tehát *ontológiáját*, mely szerint az ember elidegenedett az *esszenciájától*, de el nem szakadt tőle, kivetíti a történelemre is. A lét és az Új Létező viszonyával párhuzamosan látja a történelem és az Isten országa viszonyát. Ebben az összefüggésben a *kairos* Isten országának a történelemben való megjelenése. A történelem az ember új értékeket és értelmet alkotó, szabad és megfontolt cselekedeteinek *interpretálása*. A történelemben állandó mozgás van az új felé az akció, reakció, növekedés, elhalás *dialektikája* szerint. Mivel azonban e mozgás végső célja nincs meg benne, fel kell tenni a kérdést Isten országa felől. Az Isten országa teljes válasz erre a kérdésre, mert közösségi és egyéni szempontból egyaránt válasz az élet minden területén. Az Isten országa jelenti a történelem megváltását, üdvözítését. Ezért azon belül sajátos üdvörténetet teremt, mely azonos a kijelentéstörténetével. Ennek középontja Jézus a Krisztus. Minden, ami előtte vagy utána volt és lesz, egyszerre jelenti az ő *érkezésének* előkészítését és elfogadását. Van tehát a történelemben *progresszivitás*. Ezért juthatott el az emberiség egy olyan pontra, mely alkalmas volt Jézus a Krisztus megjelenésére. Ez a történelem nagy *kairosa*. Minden egyéb *kairos* ehhez mérendő.

Mikor a történelem vége felé tekintünk, az örökkévalósággal vagyunk szemben. Ez a tény szükségessé és lehetővé teszi, hogy az örök életnek és az Isten országának a történelem számára való jelentőségéről beszéljünk. Erre mindaz, ami *pozitív* az életben (szeretet, alkotóerő) alkalmas *szimbólum*. Az örökkévalóságban az *esszenciális* lét egységre jut Istennel, az önmagában való léttel (*being-in-itself*). Ez a felfogás mind a hagyományos üdvösség- kárhozat értelmezéssel, mint pedig a *mechanikus univerzalista* gondolatokkal szembenáll. Ez az egységre jutás azt jelenti ugyanis, hogy megítéltetik a minden emberben meglévő gonosz, és a minden emberben meglévő *pozitívum* örök boldogságra jut. Hiszen egyetlen olyan ember sincs, aki csak jó vagy csak gonosz lenne. Az örök élet nem egyszerűen az élet folytatása a sír után, nem is az emberi lélek természetes képessége, hanem Isten lelki testet (a páli értelemben) teremtő cselekedete. Az örök halál nem a nem-lét (*non-being*) örök létezését jelenti, hanem kifejezi az örök élet elnyerésének kudarcát. Az örökkévalóságban lesz mozgás, változás és határozott irányú fejlődés. Ennek iránya az örökkévalóság egyenes vonala, melyből kiszakadt a mi időnk, hogy majd visszatérjen abba. McKelway sok vonatkozásban egyetért Tillichel.



Szerinte azonban Tillich történelemlemzése éppen elég okot szolgáltat arra, hogy ne ez legyen a kiindulási pontja, amihez viszonyítja az Isten országát. Az üdvtörténet és az emberiség történetének összekavarást jelent az, ha a történelemben érlelődő haladás teszi lehetővé a Krisztus megjelenését. Nem lehet Krisztus az üdvtörténet középpontja — mondja továbbá —, ha nem ő maga az üdvösség. Ha pedig ő az üdvösség, akkor érkezése az egyetlen *kairos*.

Az egész műre visszatekintő summázásában hangsúlyozza szerzőnk, hogy nem lehet kijelentésnek nevezni azt, ami az ember természetes felfogó képességére van alapozva. Ha azután a kijelentés eszköze, Jézus odaáldoztatott a rejtett elemnek, a Krisztusnak, akkor a benne adott kijelentés nem is lehet valóságos és végleges. A *christologiai* ellenvetésekkel együtt nemet mond a *korreláció* módszerére is. A teológia lényege szerint nem apologetika. Ha van is ilyen feladata a teológiának, az csak a Krisztusban adott végleges és döntő Ige fényében mondható el. Tillich művének ellentmondásai a módszeréből adódnak. A *filozófia és a teológia közötti határmezsgyén* állva közös nevezőt keresett az Isten Igé-

je és az ember szava között. Ez a közös nevező a lét. Az *ontologia* Tillich kulcsa a keresztyén hit *interpretálásához*. Követte a görög klasszikus és német idealista hagyományokat, mely szerint az ismeret az alany és a tárgy egyesülését jelenti. Mondja ugyan, hogy Isten felette áll ennek az alanytárgyi viszonyoknak. *Módszerében Isten mégis a teológia tárgyává lesz*. Ez pedig a keresztyén teológia alapjainak tagadása. Ha Tillich engedte volna Istent beszélni, ha ő lett volna a cselekvő alany és rendszerét ennek megfelelően alkotta volna meg, jobban szolgált volna a theologia apologetikus és kérügmaticus szempontjait egyaránt. Szerzőnk szerint ezek az általa javasolt *korrekciók* nem idegenek Tillich gondolkozásától. Rendszere ellenére, gondolkozása mélyén — és pedig a *Systematic Theology* második felében egyre erősödően — ott van Isten szava-tette alapvető jelentőségének felismerése. *Analitikus* gondolkozásának nagyszerűségével így is tanít és segít az ember helyzetének megértésére és a kijelentés mélységeinek meglátására. Művében Krisztus hirdették.

Pásztor János

## Egyházi stílus?

Nem ez a legégetőbb kérdésünk. Az így hangzik: Szolgálunk-e személyes hittel és odaadással a mában Jézus Krisztusnak? *De*: mivel a stílus *semmiképpen sem pusztán külsőség*, hanem mint megjelenési forma, függ az általa hordozott tartalomtól, ezért „árulkodik” is róla, sőt valamelyest vissza is hat rá, üdvös dolog bonckés alá vennünk, vagy ha úgy tetszik, szövettani vizsgálatnak vetnünk alá, mert annak eredménye a lényegre illetően is igen érdekes lehet.

Lássuk hát először is, hogy „*mi van*”.

A köztudatban inkább a „*papos stílus*” szerepel, lévén abban az egyház „*papok birodalma*”, bár sajnós, nem bibliai értelemben. Nos, milyen ez a stílus?

*Szónokias*. Ugyan miért rossz az íze ennek a szónak? Talán nem szónok a pap? Hát az is, meg nem is. Szónoknak lenni pedig vagy mesterség, vagy alkalmi feladat, mikor is valami gyakorlati teendővel, vagy elvi problémával (sokszor mindkettővel) kapcsolatos mondanivalót kell *meggyőzően* képviselni. És itt a bökkenő. E követelmény betöltéséhez ugyan is alapul személyes meggyőződés és égő odaadás kívánatik, amely aztán *természetes következményként* olyan emberi beszédet eredményez, amely a hallgatókat megmozgatja, sőt bizonyos értelemben mássá is teszi. Nem kapcsolhatjuk ki mindebből a személyes rátermettséget és felkészültséget sem, de bizonyos, hogy első renden a tiszteletreméltó háttér, az igaz meggyőződés tehet bármiféle gondolkifejtést vonzóvá és jó értelemben hatásossá. Namármost: kívánatos az volna, hogy ennek meglétét garantálni lehessen s így biztosítani az óhajtott eredményt. Ez viszont elképzelhetetlen, hiszen személyenként és esetenként dől csak el, mennyire van ott a beszéd mögött ez az oly fontos belső feszültség, mely minél komolyabb és izzóbb, annál jobban oldja a beszélő gátlásait s tol félre minden zavaró körülményt, annál energikusabban mozgósítja egész szellemi arzenálját, kifejezőkészségét, s annál természetesebben és meggyőzőbben állítja a

gondolat-, vagy inkább üzenetközlés szolgálatába még testi megjelenését, például arcmozgását és taglejtését is. (Nem tudjuk megmondani, hogy ezt a komplex történetet mennyiben motiválja az emberi elme, vagy lélek „telepatoid” kisugárzása.) Mindez az ember természetes adottságainak felszabadítása által történik, s koránt sem csupán vallásos indítóokból képzelhető el. Ha viszont valakit a Szentlélek ragad meg, akkor az említett jeleken túlmenően *isteni többlet* lép sorompóba, de ezt csak a humánusra gyakorolt hatásában érzékelhetjük, önmagában azonban nem mérhetjük le s nem elemezhetjük, mert jellegénél, minőségénél, *abszolút kategóriájánál fogva kívül esik észlelési körünkön*. Legyen most elég leszögeznünk annyit, hogy ha az Isten ereje szól valakin keresztül, az minden esetben *óriási mértékben akcióképessé teszi* az illető — részben lappangó — emberi képességeit, ez esetben a beszéd vonalán.

Hanem ezt az oly igen jó és kívánatos „dolgot” *utánozni is lehet*. Igazi élteóleme hiányozni fog ugyan belőle, de ezt csak azok veszik észre, akiknek volt már szerencsájuk az eredetihez. S ilyenek nincsenek mindig túl sokan. És minél kevesebb a valódi erő-megnyilvánulás, annál könnyebb forgalomba hozni hitvány utánzatát. Erről előbb-utóbb kiderül ugyan, hogy sokra nem mennek vele, de egyrészt éhes ember nem válogat, másrészt a lélek hajlamos önnön megcsalására, olyannyira, hogy ha megszokta a pótanyagot, arra esküszik, és másról hallani sem akar.

A *szóbanforgó pótanyag gyártásának technológiája* fölöttébb egyszerű. Íme a recept: figyelj meg jól a meggyőződéstől fűtött beszéd legjellemzőbb vonásait, a komolyság megnyilatkozási formáit, s azokat a lehető legpontosabban másold le és gyakorold be — meglátod, olyan szónok leszel, hogy szerencsés esetben tükörből magadat is meggyőződ.

Hát ez a *baj a szónokiassággal*. Ezért nem kérnek belőle — semmilyen formában — egyre többen szá-

zadunk gyermekei közül. Zord idők járnak a mesterkelt dolgokra.

*Ilyen értelemben a lelkész ne akarjon szónok lenni*, mert vészes szomszédságba kerül aranycsinálók, kigyóbüvölőkkel, szókereskedőkkel, szellemkufárokkal és kapcsolt részeikkel. Hogy is mondja Pál? „En is, mikor hozzátok mentem, atyámfiai, nem úgy mentem, hogy nagy ékesszólással vagy bölcsességgel hirdessem nektek az Isten titkát... Igehirdetésem nem emberi bölcsesség megtévesztő szavaiban állott, hanem Léleknek és erőnek megmutatásában...” (1 Kor 2,1.4). Őt különben egyesek csapnivaló szónoknak tartották (2 Kor 10,10) s mint ilyet ócsárolták is — ami azonban nem akadályozta abban, hogy Isten hatalmas eszköze legyen. A Lélek ereje lakott benne: *nem volt szüksége a „szaválás” szemfényvesztésére!* Sokkal drágább tartalmat hozott szolgálatában, semhogy java energiáját a doboz dekorálására fecsérelte volna!

Természetesen *hangsúly-kérdés* ez. Nem azt mondjuk, hogy nem kell a „doboz”; még azt sem, hogy lehet akármilyen. Nagyszerűen igazít el Péld 25,11 a tartalom és forma arányának kérdésében: „Arany alma ezüst tányéron a helyén mondott igé!”

Hogy a *szónoki rátermettséget és tudást* mennyire megbecsülte az ősgyülekezet, ha az Isten ismeretével párosult, azt kellőképpen mutatja Csel 18,24—28-ban Apollós esete. De egyébként is nyilvánvaló, hogy a próféták, apostolok, reformátorok s azóta is az Ige nevezetesebb hirdetői nem voltak stílustalan emberek, sőt többnyire *egészen kitűnő stílusuk* volt: a „bensejükből ömlő élőviz-folyamok” elementáris erővel vágtak maguknak megfelelő medret. Fordítva azonban nem megy a dolog: hogy nagy keservesen megássuk a tekintélyes medret, azzal, hogy majd meglesz akkor a folyó is. Az ilyes-miből legfőljebb sekély állóvízecske lesz. Ezen pedig az sem változtat, hogy akik a vélt keresztyénységben csak nyaralni-lubickolni akarnak, azoknak sokkal megfelelőbb az efféle mesterséges belvíz, hiszen békésen csónakázhatnak-merenghetnek rajta, annál kevésbé felel meg azonban fogyasztói igényeknek a zúgó folyam, melynek sodrától visszariadnak, hiszen sehová sem akarnak menni rajta. (Ezért van az öntörvényű „hítszónoklásnak” ma is aránylag sok híve — bár kihalóban vannak — mert több benne a szónoklás, mint a hit.)

Vessünk most egy pillantást arra, hogy *egyházi, vagy papos stíluson mit értenek* az emberek, bizonyos szónokiasságon túlmenően. Nyilván azt a barokkos, érzelmes-fellengzős deklamálást, mely kemény hittételeket recitálni éppoly jól tud, mint azokat másfél százalékos hígításban, szinte megzenésítve adni elő; mely iszonytatóan mennydörög a szószék magasságából, majd nyájasan moralizálva suttogja füledbe a tanulságot; melynek szünni nem akaró körmondataiba édesen beleszédülsz, s egyedül a pap tudja, ha tudja, hogy hol is tart benne: mely olyan finoman írja körül a leghétköznapiabb dolgokat is, hogy ugyan eszedbe nem jut azokra alkalmazni, amit hallottál, mely úgy játszik lelked húrjain, hogy a nagy csengés-bongás után annyira emlékszel csupán: milyen szépen is mondta, de milyen szépen! — s ami a legfontosabb, egyáltalán semmiben nem zavar ez az egyházi szónoklás, csak éppen felkér, hogy ne méltóztassál letérni az érény édes útjáról, mint azok a gonoszok, akik valahol templomon kívül csellengenek görbe ösvényeiken.

Ebben a szónoklásban aztán lehet érvényesülni, tündökölni, önnön nagyságunk s fennköltségünk fényében fürödni. Lehet egy kézmozdulattal szívre

hatni, tónusunkat tremolóra regisztrálni, elandalítani a lelkeket, majd szent haraggal nagyot kiáltani, megszólaltatni angyali harsonákat, gyermekkacajt csilingeltetni, anyakönnyet csillogtatni, bebizonyítani szédületes műveltségünket Homérosztól Rilkéig, s a szívek amforájából olyan áldozati illatot csalni elő, amelyet csak akarunk. Csak egytől kell gondosan tartózkodnunk: hogy az élő Isten a templomon belül levők konkrét bűneire mutathasson rá s emiatt megkeserítse őket, továbbá hogy az ilyen megszorodottak a személyes bűnbocsánat ígését megragadják és ennek örömeivel elkezdenek komolyan engedelmeskedni Istennek, való életük legkonkrétabb vonatkozásaiban. *Mert ha ezt megengedjük Istennek*, nyomban vége csillogásunknak, egyszeribe nyomorult és alkalmatlan inasaivá leszünk, akik vasárnapról vasárnapra úgy lesik az áldást, a hiteles üzenetet, mint földművelő az esőt, s tudják, hogy a legszebb szöveggel és hangszínnel, a legpatinásabb, vagy legmodernebb megfogalmazással sem tudnak *életet teremteni* sem a rájuk bízottakban, sem önmagukban, hacsak *onnan felülről* meg nem adatik nekik. Különben...

„Ez nem pap, ez primadonna” — sügta oda egy fiatal lány az anyjának istentiszteleten, pedig még csak a kötött szövegnél tartott a lelkész, igazi *sze-replése* még hátra volt. Sajnos, nem túlzott. Az egészben annyi volt a vigasztaló, hogy ez neki az igeszolgálatok többségéhez képest tűnt fel: ismerte a hiteles bizonyágtétel ízét.

*Csak lelki szegényekként*, Szentlelket koldulóként prédikálhatunk *igazán*, vagyis nem úgy, mint a farizeusok és írástudók, hanem mint akik isteni felhatalmazással bírnak. Akkor ígéről ígére mindig arra döbbenünk rá milyen kevéssé közelítjük meg mélységeit, s amit megragadtunk, azt milyen fogyatékosan tudjuk híveink számára *életformáló való-sággá* tenni. Ha ez tényleges tapasztalatunk, folyamatos, gyötrő felismerésünk, már össze is kulcsolhatjuk a kezünket: „jó nékem, hogy megaláztál... mielőtt megaláztattam, tévelyegtem; most pedig vigyázok ígédre” (Zsolt 119,71.67). Csakis *ezzel* a belső magatartással s a belőle adódó következtetésekkel párhuzamosan jelentkezik aztán az a tapasztalat, hogy Isten *mégis* ad áldást, ad átütő erőt bizonyágtételünknek, ahol és amikor neki tetszik, s vannak, akiket megcsap az Élet lehellete és szolgálatba veti őket. S ugyanakkor persze magunk is éled-zünk, mozgunk, engedelmeskedünk, áldássá válunk.

*Ez a fő frontja* a jó igehirdetésért folytatott nemes harcnak. Oratio, meditatio, tentatio — mikor melyik szakaszon izzik fel a küzdelem, de soha egyiken sem szűnik meg. Ha mindebben „Krisztus jó vitézeként” állunk helyt, akkor „szokta” Isten megadni, mikor milyen mértékben, a „felülről hitelesített” tartalmat, az „arany almát”. És *ha* ez megvan, akkor már van mihez keresnünk az ezüst tányért. (Ha nincs, akkor tányérral akarjuk jölkölni az éhezőket.)

Nem akarom persze úgy leegyszerűsíteni a dolgokat, mintha a tartalmat olyan értelemben kapnánk ajándékba Istentől, hogy azért teológiai tudással és szellemi erőfeszítéssel semmit ne kellene tennünk, hiszen a kegyelemből kapott világosság éppen *nem ki, hanem be akarja kapcsolni emberi képességeinket*, s értelmünknek nem véka alá rejtésére irányul, hanem megszentelésére, csatasorba állítására. (Pl. 2 Kor 10,5). De a *tartalomhoz illő forma megtalálása sem megy általában olyan problémátlan spontaneitással*, hogy azt mondhatnánk: törődj csakis a komoly, hiteles mondanivalóval, s a forma úgyis megjön magától. Utóbbinak fő alakítója

ugyan tényleg az „üzenet”, a kérügma feszítő ereje, vagy képiesen: az élővíz-folyamok dinamizmusa, de ahogyan a folyómeder kialakulásában fontos szerepük van a földrajzi és geológiai tényezőknek, melyek korántsem mindig ideálisan szabnak irányt a folyásnak, úgy az igehirdető esetében a *kor*, a *környezet* s az *egyéni adottságok hatásával józanul számolnunk kell*, hogy az éltető víz ne rekedjen meg holtágakban és ne késsék fölösleges kanyargások miatt. Kicsit sem csorbítjuk tehát a Szentlélekért s a felülről kapott mondanivalóért történő tusa-kodás szükségességét, ha leszögezzük: *a célszerű, jó formáért is meg kell küzdenünk*, megújított keresztyéni egzisztenciánk minden lehetőségét és eszközét latba vetve.

*A cél nyilván az, hogy Isten üzenete, megeleveníítő ereje a legrövidebb úton s maradéktalanul eljusson a ma emberéhez: komolyan kell tehát vennünk a kort, amelyben élünk*, akárcsak folyamatszabályozáskor a földtani adottságokat. Ez nem az adott korszellem előtti kapitulálást jelenti, hanem a tényleges helyzet nyugodt felmérését s egyben a szeretet cselekvését, hiszen sohasem elvont embe-  
reknek, könyvből kivágott figuráknak hirdetjük az evangéliumot, hanem konkrét viszonyok között élő hús-vér felebarátainknak.

A múlt században divattá lett a dagályosság s bizonyos széplelkűsködő szerepjátszás. Ez áthatotta többek között a társadalmi érintkezés formáit és az egyházi életet is. Külön tanulmány foglalkozhatna azzal, hogy ez mennyiben volt következménye a barokk szellemnek és a romantikának. A modern áramlatok már a múlt század első felében jelentkeztek az irodalomban, majd a festészetben és a zeneművészetben is, de — legalábbis egyelőre — igen erős ellenállásba ütköztek; amikor azonban szakértői körökben már általános elfogadásra találtak, a köztudat még mindig idegenkedett tőlük, illetve a legszélesebb rétegekhez még nemigen találtak utat. Egy romantikus festmény még ma is eleve sokkal „szébbnek” számít a legtöbb ember számára, mint — mondjuk — egy impresszionista. Ha nem is azonosítjuk a legmagasabb művészi színvonalat avantgardista irányzatok mindenkor legfrissebb produktumaival, világos, hogy az újabban felfedezett értékek csak *igen nagy fázislemaradással* érnek el a tömegekhez. Az új jelszavak és kifejezések használata minden esetre sokkal megelőzi az általuk fémjelzett szemléleti tartalmat. (Áll ez például a tudomány eredményeire is.)

Gondoljuk csak meg, hogy miért késett oly tragikusán sokat Magyarországon *Színyei Merse* Majálisának elismerése? Miért értették meg oly kevesen *Adyt*, miért csepülték kórusban *Bartókot* és *Kodályt* pályájuknak nem is csupán a kezdetén? A „nagyközönség” nem volt még érett befogadásukra! (És mindig vannak, akik elmaradottságukból erényt csinálnak.)

A múlt századi „egyházi szónoklás” alapszabályai lényegében azonosak voltak a világi szónokláséival, csak épp a prédikálásnak még patetikusabbnak „kellett” lennie, (hiszen magasabb tartalmat képvisel,) ami persze nagymértékben emelte a mesterkéeltség, pózolás és szenvelgő szószaporítás veszélyét. Ha egy parlamenti beszéd attól volt szép, hogy a körmondatok garmadájában hemzsegték a jelzők és hasonlatok, akkor ezen egy fennkölt prédikációnak okvetlen túl kellett tennie. *Mivel pedig az egyházhoz igencsak illik a konzervatívuság, hát legyen az egyház ennek az ágáló-szavaló stílusnak utolsó mohikánja*, akkor is, ha az már mindenünnen végérvényesen kikopott, s ha annak fölmelegítése bár-

mely más területen közderültségbe fulladna — valahogy átgondolatlanul is így gondolkozik némely vallásos ember, aki ma is *hangulatot és kikapcsolódást* keres a templomban s nem Isten eleven üzenetét. Bizonyára nem tudja, hogy tulajdonképpen az élő Krisztus elől bújna a természetellenes hanghordozással elzengett, csakis edzett kegyesek által érthető jajdeszép szószövevények bokra mögé.

Ugyanakkor férfiak ötvenen, nők negyvenen alul (ez gyülekezetenként és egyénenként módosul) már legjobb esetben is csak megbocsátó mosollyal fogadják ennek a *tegnapelőtti stílusnak* itt rekedt darabjait. Számukra általában egészen természetes, hogy Isten üzenetét hitelesen megszólaltatni — sőt, a mai emberhez egyáltalán szólni — cirkalmasan, szentimentálisan, színpadi módon nem lehet, csakis egyszerű, világos, meggondolkoztató fogalmazásban; ez a *korszerű stílus* legyen nyelviileg csiszolt, de ne cifrázott; legyen mélyreható, de ne frazeológiájával, hanem problémátásával és mondanivalójával; legyen biblikus, de ne kánaáni zsargonnal, hanem szellemében, s legyen mai: nem modernkedő, formabontást hajhászó, de ma használható, gyümölcsstermő életre igazító; legyen személyes megszólítás-jellegű és meleg; viselje magán a felsőbb felhatalmazás mesterkéletlen tekintély-jellegét.

Egyetemista ismerősöm nem meri elvinni a protestantizmushoz vonzó római katolikus menyasszonyát abba a templomba, ahová egészen természetesen hívná, ha — az ottani lelkesztetvén nem prédikálna olyan korszerűtlenül, hogy azt kín hallgatnia. (Fő kifogása: a halomra gyűjtött bibliai idézetekből nem bontakozik ki érthető, a mai embert megszólító mondanivaló; így évtizedekkel ezelőtt is lehetett prédikálni.) Annál nagyobb igény-nyel hallgatja-olvassa viszont mindazt, amiben komoly, magvas, nem fellegekbe célzó keresztyén üzenet talál.

Ellenben talákoztam már olyan kritikákkal is, amelyek például ilyesmiket kifogásoltak: „Hogy szabad szószéken a *fazék* szót használni? Olyan hétköznapi!” (Másnak a „*só*” nem volt elég magasztos jelkép, s mivel az igehirdető hangsúlyozottan beszélt e köznapi cikk romlástól megóvó s ízesítő hatásáról és az alkalmazásban is ebből indult ki, szerinte „elszóta” a prédikációt.) „Hallatlan! Azt mondta, hogy a keresztyénség legveszélyesebb ellenségei azok, akik nem veszik komolyan állítólagos hitüket! Hiszen ez kommunista! Fel se kéne engedni a szószékre!” „Mi köze a földi békeségnek Isten szent Igéjéhez?! Hagyjuk a politikát!”

*Igen sok szeretet, türelem és nyitottság* kell ahhoz, hogy korunk színvonalától le nem maradva vigyük előbbre a gyülekezetet Krisztus iránti engedelmességre, mely csak akkor igazi, ha korszerű, vagyis a ma emberét szólítja meg és emeli fel, nem tegnapi kérdésfelvetéseket szuggerál, nem időfölkötti általánosságokat hirdet, hanem az örök igét hic et nunc alkalmazza: „Te vagy az az ember!”

*Elszánt önkritikai készség* kell ehhez, mely nem ismer egyedül üdvözítő sémákat, s a legrokonszenvesebb kaptafát sem avatja istenévé. *Mit kell tennem?* Először is felmérni saját helyzetemet, hogy miféle túlzásra, vagy egyoldalúságra van hajlamom, s tenni róla, hogy az ne uralkodjék el szolgálatomban. Ha *modorosság és kenetesség* van beszédemben, (szószéken, vagy azon kívül,) mint veszélyes pótanyagot kiutasítanom magamból, de ha az *eredetieskedés* és „hanyag elegancia” volna a fő kísértésem, keményen megfékezni azt is. Megvizsgálni, *hogyan segíthetem* előbbre a rámbízottakat — mert csakazértis-magatartással akkor sem használok, ha



tárgyilag igazam van. Legyek kész minden jót eltanulni bárkitől, s ne higgyem, hogy ahová jelen pillanatig eljutottam, az már mindennek a teteje. Senkinek a stílusát ne akarjam lemásolni, hanem a magamét igyekezzem kifejleszteni egyéni. De mértéktartó és természetes gondolatközlő s testvért megszólító „alapállásá”. Ne essem kétségbe, ha nem tudok mindenkinek tetszeni, sőt ha éppen azok kritizálnak a legszivesebben, akiket szellemi és lelki kvalitásuk bizony nem nagyon tesz erre alkalmasná, s akik e tevékenységükkel nem szolgálni, hanem tetszelegni akarnak, bár ezt maguk sem tudják. Legyen néhány komoly gondolkodású keresztényen testvér mellettem, akik kiegyensúlyozott ítélőképességgel rendelkeznek, s akik őszintén meg is mondják, ha valamit — legalábbis szerintük — elhibáztam. Hálátlan szolgálatot vállalnak, legyek hát hálás nekik, mert még akkor is nagy jót cselekszenek, ha csak minden második esetben helytálló az észrevételük. Képezzem-neveljem magam jó

szónokká, amennyire az erőmből telik: készüljek tapasztalt prédikátorként is lelkiismeretesen minden igehirdetésemre, beszédem legyen áttekinthető, igazszerű, személyes meggyőződéstől áthatott, de nem túlfűtött; sose akarjak többnek látszani, mint aki s ami vagyok és ne keseredjem el, ha nem ismerik fel bennem Aranyszájú Szent Jánost. Távrolról sem vagyok nélkülözhetetlen, ezért hát legyen elég tisztesség, hogy „az Úrnak van szüksége reám”. Legyek kész mindig „túlfejlődni” múltam, beállított-ságom, fogyatékoságaim korlátain, Isten hatalmas keze alatt nevelődven, de épp ezért nem vetve meg a testvéri szót sem. Egyedül Uramnak akarjak tetszeni, s ennek jegyében keressem a mind jobb szolgálat módját, ne csak a szószéken, de egész életemben. Mert az egyházi stílus: igehirdetésünk, sőt teljes keresztényi szolgálatunk létformája. Nem mindig tehát, mivé alakul kezünkön.

Bodrog Miklós

## ARANY JÁNOS születésének 150. évfordulójára

Mintha pásztortűz ég őszi éjszakákon,  
Messziről lobogva tenger pusztaságon,  
Toldi Miklós képe úgy lobog fel nékem...

— Toldi Miklós képe és mögötte: az Arany Jánosé. Vajon ő nem Toldi-é? Vajon ő vele nem az elnyomott, kisémmizett testvér, a nép tör-e be az irodalomba, s arat hatalmas győzelmet „hirtelen, váratlan”, hogy levelek helyett rögtön egész borostyánkoszorút kell neki adni, s aki rögtön a költészet királyának első lovagjai közé emelkedik. *Petőfi* mellé?

Igen, ez a feltörő ifjú Toldi — a fiatal Arany, s ragyogó új világa költőjéé. — A felbukkanó új költő körül is egy fényes udvar, a diadalmaskodó népi költészet udvara ragyog, s egy születőben lévő új ország tündöklök, egy ország, melynek fiai óriások, mert óriási feladatokat kell megoldania. A tehetségeket ugyanis nem csodák, hanem a lehetőségek és a szükségesség szülik. Magyarország ekkor a határtalan lehetőségek ígéret-földje volt. Országunk eddigelé talán sohasem volt olyan közel ahhoz, hogy az legyen, amivé népének adottságai tehetnék, mint 1848 körül, s a feltároló lehetőségek óriásokat születtek. Ez óriások közé toppant be márról holnapra mérföldes léptekkel a szalontai segédjegyző. Mekkora siker, mekkora feladatok, micsoda kilátások...

S mégis: alig két évre a nagy esemény után megszületik a Toldi estéje, egy a Toldiétól merőben elütő más világ képe, melyről ma, a költő életútjának, jellemének ismeretében bizvást elmondhatjuk, hogy szinte alkotója további pályájának; egyénisége későbbi alakulásának profétikus ihletettségű előrevetítése. — Az új, szokatlan világ pompájától magányba menekülő, magában dohogó, komor hős, akit nemzete fenyegető veszedelme ismét a porondra szólít, vajon nem a hallgatásba burkolózó, keserűségét gúnyos versikébe tördelő öregedő Arany-e, aki azonban a nehézségekkel, hiányokkal küzdő magyar költészet egy-egy hősi tettét hajtja végre öregén, betegen létrehozott alkotásaival?

De a körülmények hasonlóságán túl is, mintha a

költő egyre szélesebben kibontakozó jellemének is előre vetített képe lenne a Toldi estéje. Benne van a költő hajlama a történetiség iránt, lelkének tragikusan borús tája, melyet csak a humor reves fájának könnyektől csillogó egének sugarai derítenek, benne van a balladák komor légköre s az öregkor rezignált bölcsessége...

A két műben ott van az egész aranyjánosi probléma.

A nagy emberek sorsa, hogy életük bizonyos mértékig „szerep”, melyet a nagy rendező, a történelem oszt ki rájuk. Boldog az a nagyság, akit egyéni adottságai, hajlamai is e szeretet betöltésére predestinálnak, de annál nyomorultabb a másik, akit vágyai, képességei az élet felszíni sodrától távol, vagy azzal szemben ragadnak! Aki más, vagy több, vagy kevesebb, mint a ráruházott szerep! *Petőfi* a boldog üdvözültek seregébe tartozik. Arany. *Ady* a kárhozott Jónásokéba.

1849-ig Arany-nál is úgy látszott: az ember és a szerep, a költő és a feladat, egy. A világosi bukás azonban nemcsak a nemzet, a költő életének is hatalmas cezurája lett, mint oly sok nagy emberünkénél...

Az a világ, amelyben indult, amelynek olyan hittől énekelte, nincs többé. A nagyszerű barát, akivel versenyben égtek húrjai, jeltelen sirban nyugszik, mindennapi kenyere is kihullott kezéből: maga is bujdosó, üldözött vad...

S ekkor lép elének a másik Arany János... Arany János arca itt válik kettőssé, hogy a második lassan eltakarja az elsőt.

Az első feltűnő jelenség az ötvenes években, hogy az eddig túlnyomóan epikus költő lírája hirtelenül meggazdagszik. A zaklatott lélek lírai sóhajokba tördeli szét magát. S ezekben a versekben a kétségbeesés, reménytelenség sötét szárnyai verdesnek.

A költő szinte önkínzó nosztalgiával idézi fel a nehéz napokban a ragyogó múltat, s annak fényében annál keserűbben érzi a jelen komorságát, sivárságát:

Más ég hintette rám mosolyját,  
Bársony palástban járt a föld,  
Madár zengett minden bokorban,  
Midőn ez ajak dalra költ.  
Fűszeresebb az esti szél,  
Hímzettebb volt a rét virága...

Most... árva énekem, mi vagy te?  
Elhunyt daloknak lelke tán,  
Mely temetőből, mint kísértet,  
Jár még föl a halál után...?  
Hímzett virágos szemfedél...?  
Szó, mely kiált a pusztaságba?  
Hová lettél, hová levél  
Oh lelkem ifjúsága!

Mint annyi más fiát ez időknek, Aranyt is megcsapja a nemzethalál szörnyű látomása. Kilátástalannak érzi a nemzet, az irodalom, a maga jövőjét:

Ha a fal élte megszakad,  
Egy percig éli túl virága...

Oda van a szép nyár, oda!  
A természet lassan kihál;  
Nincs többé nagyszerű csoda;  
Többé se napfény, sem vihar;  
Pacsirta nem szánt, csalogány  
nem zöngi dalját este, reggel;  
Nincs délibáb...

Megható nézni, hogyan vergődik, majd hogyan kapaszkodik fel a szörnyű csapásból, tér lassan magához a lesújtott lélek, — 1852-ben már az Enyhülésről ír verset — de ez a lélek már nem az, aki volt.

Nem az vagyok, aki voltam egykor...

A versekkel egyező, megrendítő olvasmányok ez időből *Tompához* írt levelei. Eleinte csak testi bajairól panaszkodik bennük. A lelkiekről talán nem is mer! De aztán ezek is megszaporodnak: „... vannak perceim, mikor szeretnék elenyészni, megsemmisülni, csak hogy az öntudattól meneküljek. *Gyulai* szokta mondani: fáj az élet... nekem igazán fáj.” Erélytelenség, tépelődés, határozatlanság: sorolja fel a kór tüneteit: „Mert betegség ez, édes Miskám: tudom napját és óráját, mikor beköszöntött. Azóta más vagyok, egészen más...” — Pályája is, melyen kenyerét keresi, rá nézve mind terhesebbnek tűnik fel, — mert nem azzal, hanem saját belső kínjaival küszködik! — „Lelkem szárnya meg van törve, nem vonz, nem ingerel a munka; vagy percnyi lobbanás után ismét belefáradok.” Állapotát a megszokás, ha nem is enyhíti, de elviselhetőbbé teszi az idők folyamán, mégis még 1858-ban is így tájékoztatja barátját: „Egy nagy súly nehezült... lelkemen, hogy én többé nem vagyok képes költői művet alkotni.”

Igen, a költő elveszti önmagába, tehetségébe vetett hitét. „A líra nem hivatásom, ezzel tisztában vagyok, — egyed az-e? Avval nem” — írja 1855-ben. Itt kezdődik a lelki állapot:

Bárha engem titkos mételey  
Fölemészt: az örök kétely...

Íme: a szenvedő lélek, a megváltozott Arany. De ez a szenvedés sohasem látott mélységeket, a költői gazdagodás csodálatos ereit nyitja meg.

Itt, a szenvedésnek ebben a kohójában alakul ki az öregedő költő egyik legjellemzőbb sajátsága: a végtelen érzékenység, a minden illetésre szenvedő, túlérző fájvirág:

Óh, neked már fáj a bú is,  
Az öröm is fáj neked!  
Bánt az árnyék, a derű is,  
Bánt az édes, keserű is;  
Mint a szegény beteget,

— írja magáról 1857-ben.

Ez a túlérzőség lesz ettől fogva egyik gyökere költészete legjellemzőbb sajátságainak. Innen van pl. hogy közvetlen, forró lávaömlésű líráról, az érzelmek könnyed áradásáról, mint Petőfinél, nála sohasem beszélhetünk. Lelkének rezonátora a szomorú érzésekre van beállítva, s annyira szenved hatásukra, hogy a költő, a formáló művész elolvad a szenvedések gyeheña tüzében... „Nem megy, nagyon fáj...” — írja a halott leányáról kezdett vers töredéke alá. Innen van, hogy az érzéseket — mint írja — csak bizonyos tárgyas formában, szinte kihűlt állapotban, borongó emlékként tudja kezelni. Innen lírájának emlékező — majdnem epikus — elégikus hangja, innen, hogy a nagy érzelmi konvulziókra olykor a szelíd gúny, az önirónia önmagát hűtőgető és rejtegető hangján néz vissza, mint pl. a *Bolond Istók* II. énekének kezdetén a szabadságharc bukása fölötti elkeseredésére, az akadémiai papírszeletek forgácsain vagy az *Őszikék* mélyelyik versében.

De ebből a sajátságból, lelkének ebből a legmélyebb mélységéből párállik fel Arany egyik legsajátosabb, legértékesebb, kellően talán máig sem méltatott sajátsága: humora, a világirodalom egyik legmélyebb, legigazibb humora s a legmélyebb, legigazibb magyar humor. Talán csak a Lear király bolondjának s a Hamletnek keserű, önkínzó humora hasonlítható hozzá. Mennyire más ez, mint Jókai derűs, táblabírós, olykor frivol tréfái, Mikszáthnak, különösen eleinte, çinikus adomázgatása. Arany humora onnan jön, ahol a kék kinná s a kín gyötrelmes kéjjé változik, ahol a sírás kacajba megy át, a nevetés zokogásba fullad, s ahol az értelem örülségre vált. Így lön „Oly küzdelemre, mely világsoda, kétségbeesett kacaj”-já Nagyida.

Ez az érzékenység azzal az erkölcsi tisztasággal párosulva, melynek alapjait még a szülői háztól hozta magával, lesz az alapja Arany rendkívül magas erkölcsi igényének. A beköszöntő cikkében a hanyatló írói morál felemelését tüzi ki legfőbb feladatúl, s ez a minden szennytől irtózó tisztaság lesz egyik alapja ballada-hősei tragédiájának. A foltot Ágnes asszony a lepedőjéből azért nem tudja eltávolítani, mert az a lelkében van.

Igen a balladák... Igaza van Gyulainak, hogy Arany a balladáknak csak világirodalmi mértékkél mérhető mestere, de a műveket nem mesterségbeli tökéletességük, művészi tömörségű szerkezetük teszi igazi balladákká, komor, lélekre ható, folytő döbbenetű alkotásokká, hanem az a nehéz, tragikus atmoszféra, mely a költő lelkének mélyéről áramlik a sorok közé

Egy sugár a börtön napja,  
Éje pedig rémtől népes.  
Óh! Irgalom atyja ne hagyj el.

S a megnyílt réseken olykor felvillan valami közönséges ésszel, értelemmel föl nem fogható, ki nem fejezhető, ami túl van ezeken, vagy alatta, aho-

gyan később a divatos lélektan elnevezi: „a Leviat-hánnak hallja hánykodását...”

Az a valami ez, ami Nagyidát szinte egy kitörésben dobta fel a költő lelkéből, ott hánykolódik a Bolond Istók humorában, torz képeiben, hasonlataiban. Gondoljunk csak az öreg csöszné temetésére, a kántor és a gyermekek viselkedésére: sirás, nevetés, szentének, káromkodás hátborzongató keveredésére, s az olyan képekre, mint mikor a kántor: „Félvállra csapta száját és rikolta.”

Arany nemcsak dátumszerűen van tisztában, „baj”-ával, a tüneteket is világosan látja. Érzi, tudja, hogy nem olyan ember, nem olyan költő, mint más, mint amilyennek környezete látja, szeretné látni, várja tőle, a nemzet „koszorús költőjétől”, Petőfi barátjától. Ekkor lesz félnék, visszahúzódó, betegségekbe menekülő: hiszen érzékenysége is óvja, s azt is óvnia kell a világtól, de fél, menekül nem közönséges, nem mindennapi önmagától is.

Egymásután hagyja abba megkezdett műveit. Egy korszakából sincs annyi töredéke, mint az 1850-es évekből. Pedig a munka számára az egyetlen menedék. Megpróbál visszatérni ahhoz a világhoz, azokhoz a művekhez, melyek nyitánya a Toldi volt. A költő a múltba menekül. Megzendülnek lantján a Daliás idők strófái, felcsillan Nagy Lajos korának tündöklő világa, egy boldog szerelem bárányfelhősége, aztán az évezredes álom képei: Csaba királyfi diadalmas élete...

De hiába minden: a mélység egyre mélyebb, a szakadék egyre tátongóbb lesz. A derűsen induló versek megszakadnak, s mire újból rájuk téved a költő formáló keze, egük elborúl, sorsukra a tragikum fellegének árnya nehezül. A Csabából a Buda halála testvérgyilkosságba torkolló végzetterhes világa bontakozik ki, költemény, melyet a jóérzékű Ady méltán mondhatott Arany legnagyobb balladájának. A mű legfőbb szépsége éppen az idilli és tragikus öllekezésében, a mese bájának és a tragédia fenségének, a népmesei naívság, és a tudatos költői művészet ötvözetében áll. — Ezért lesz tragédia a Toldi szerelméből is. A Daliás időkben Toldi még Piroska vőlegénye, akinek csak királya bosszúságát kell kiengesztelnie s előtte áll a napfényes élet... De hiába, a költő lelkének hatalmai másképp döntenek és a boldogságnak vesznie kell.

A pesti tartózkodás első éve mintha egy rövid időre mégis visszaadná a költő munkakedvét, önbizalmát. A gyógyulás azonban nem végleges: 1867-től 77-ig szinte a teljes elnémulás tíz esztendeje következik, amit csak a nagy fordítás: a magyar Arisztophanesz létrejötte enyhít.

Egy ilyen fordítónál, aki nem a megrendelő igénye, hanem saját ízlése szerint dolgozik, a lefordított művek is jellemzőek. Vajon nem a tépelődő, cselekvésre képtelen, túlérzékeny, borús kedély előképe-e a Hamlet? S vajon nem a Nagyidai cigányok költőjének folytatója-e csúfondáros, minden emberi kicsiségre, sőt nagyságra is nyelvet öltögető Arisztophanesz? Nagyida útja a költő számára járhatatlan — a fordító számára menedék. Itt szabadon kiöntheti keserűségét, s büntetlenül utat engedhet humorának, azonkívül teret ad a nyelvi kifejezés olyan lehetőségeinek is, amelyeket saját munkáiban nem tart megengedhetőnek. Igaza van Németh Lászlónak: „Így még tudott alakítani. de nem tudott költeni.”

Aranyt azonban nemcsak a szabadságharc bukásával rázúduló csapások és még kevésbé csupán saját természete taszítja a magánosság karjába. Mintha csak annak az erőnek is, amelynek csak a nevét tudjuk: Sors, — abban telnék kedve, hogy

egyre mélyebbre taszítsa önmagába, s egyre szélesebbre tágítsa körülötte a társtalanság sivatagját. Arany vidám, barátkozó természetű embernek indul. A Kollégiumban bizonyára nemcsak Istókja, „maga is kirúg.” S mint szalontai jegyző is kedvelője a társas összejöveleteknek, de társas ösztönét legjobban a Petőfivel való barátkozásban éli ki. Itt talál olyan társra, akivel való barátságban lelke egész valóját feltárhatja: nem kell félnie, hogy zsenije villámai megégetik vagy megrettentik partnerét. Levezésük a két óriás szellem hancúrozása. Csodálatos, ahogyan adják, kapják egymás számára a szót, a tréfást, a komolyat. S megható nézni, hogy Tompában hogyan igyekszik ez a nagy szellem az elveszett társ helyébe magának újat nevelni, s hogy ez mennyire nem sikerül, félig Tompa, félig a körülmények hibájából. Míg Petőfivel félszavakból, a szavak mögött, a bajusz alatt rejtőzködő mosolyokból megértették egymást, Tompával állandóan a kimagyarázkodás állapotában vannak. Egyik levél a másikat exegetálja.

De Körösön is, a nagy tanárkar idején, a nyomasztó körülmények között is felgyöngyözik vidámsága. Tréfás versekkel, rajzokkal szórakoztatja társait, tréfáival még a komor Tompát is igyekszik felderíteni. Különösen *Mentovich* szellemessége tetszik neki, s őszintén sajnálja, mikor ez elhagyja Köröst. Talán még a Nagyidai cigányok születésébe, hangjába is belejátszik ez a környezet.

A lassan „sivatag”-gá lett Körösről is azért vágyik el, hogy másutt jobb társakra leljen, ez azonban többé nem adatik meg neki: barátokra talál, de szelleméhez méltó társra Petőfi után soha. A hegyóriások jeges magánya lengi körül... Ott van még menedékkül a család:

Itt enyelgő kis családom  
Közt van az én boldogságom...

De ezt a boldogságot is pokollá változtatja számára Juliska halála.

Egyesek helyett az egész, a kis kör helyett a nagy család, a nemzet fog vigaszt nyújtani? A 60-as évek körül a nemzeti újjáéledés jelei mutatkoznak. A meginduló tülekedés, az eszmények egyéni célokra való lejárata azonban minden reményének szárnyát szegi. — S az addig hivatogóan integető szülőföld képét is elfedi egy sir. Juliska betegsége idején egy Szalonta környéki birtokra alkuszik, hogy legyen, ahol ültesse, oltsa, de gyermeke halálakor letecs a vételről. Mi marad számára? A költészet s a nagyváros egy zuga, hová félnék műzsáját el-elvárja: a Margitsziget csendes magánya:

Mi a tűzhely rideg háznak,  
Mi a fészek kis madárnak,  
Mi a harmat szomjú gyeper,  
Mi a balzsam égő sebre;  
Mi a lámpa sötét éjben,  
Mi az árnyék forró délből...  
S mire nincs szó, nincsen képzet:  
Az vagy nekem, oh költészet!

Ennek a magános költészetnek, a múzsa utolsó látogatásának csodálatos műve az Őszikék, ezek a kulccsal elzárható könyvbe, csupán magának írott remekművek, melyet legjobb barátai kérésére is alig-alig hajlandó megnyitni:

Nem akarok több izgalmat:  
Mert — betegnek izgalom,  
Ha olvassák itt is, ott is,  
S bírálgatják új dalom!

Csoda-e ha ilyen körülmények között ilyen lelkiállapotban a költő annyi alkotása maradt félben, maradt töredék? Nem, nem ez a csoda! A csoda az, amit alkotott, amit így is létrehozott, csoda minden sora... S ennek a csodának az alapja az, hogy Aranynál az érzékenység, befeléfordultság, passzivitásra való hajlam a lelkiismeretesség, a helytállásra való készség legmagasabb fokával párosul. *Babits* Mihály és *Szerb* Antal szellemesen mutattak rá az ellentétnek látszó két sajátság mélyeséges összefüggésére.

Az érzékeny, szenvedő, félénk, zárkózó Arany János a legtökéletesebb jegyző, akinek ügyiratait mintaként körözik, a leglelkiismeretesebb tanár, aki aprólékos gondnal készül óráira, óravázlatokat készít, melyek ma is megvannak — *Papp* Károly adta ki őket —, elméletileg foglalkozik a tanítás kérdéseivel: A magyar nemzeti versidomról szóló úttörő műve iskolai értesítőbe készült, azt hiszem ebben is első nálunk —; a tanulók dolgozatait — kéthetenként kb. 160-at — rendkívüli gondnal javíttatja, bírálja; gondos szerkesztő, aki minden hozzáérkező írást elolvas, javíttat, írókat tanácsal lát el, fogalmazza az Akadémia aktáit és jegyzőkönyveit, stb. stb. s közben ólmian jó gazda, hogy szerény jövedelméből 100 000 forintnyi vagyont spórol össze családjának.

Arany műve: a XIX. sz. leggazdagabb magyar költői alkotása. A bölcsője és koporsója közti keskeny mezsgyébe belefért a XIX. sz. egész magyar világa. A nemesi szabadságmozgalmak hajnalán elindulva, a népi irány híveként lép az irodalomba s annak nemzetivé tágulásához az ő műve vágja a legszélesebb medret. Egy nemesi-jobbági, feudális-paraszti Magyarországon születik, s egy kapitalizáló, iparosodó, polgárosodó országban hal meg. Atéli a XIX. sz. elejének nagy optimista nekilendülését s a századközép pesszimista mélybezuhanását. Látja szűztiszta eszmék hódító ragyogását, s átéli sárbarángatásukat, megcsúfolásukat.

S költészete? A változások hű és magasrendű követője. A debreceni verselők tanáros-diákos rokokó költészetével indul, ezeket a verseket írja le és égeti el Bolond Istók; az Elveszett alkotmány sem egyéb, mint egy korszerű Ludas Matyi, megfejelve ezzel a tanáros-diákos izzel, s innen emelkedik a költő a magyar klasszicizmus magaslatára, lesz új műfajok teremtője, régiek megújítója, egy irányzat befejezője s újak elődje...

De messzebről is minden út hozzá vezet, s most visszanezve látjuk: a kései jövőben is tőle indul ki minden. Minden alkotását, alkotásának minden típusát bekapcsolja a magyar és a világirodalom hagyományába, s ezeket megújítva meggazdagítva mutatja fel. A híd, mely Toldi népiességéhez vezet, *Ilosvai* ponyva históriájától Petőfi János vitézén keresztül századokat ível át, s ez így van minden nagyobb művének. Vegyük csak a Buda halálát, amely a krónikákból kihallott ősi magyar naiv eposz hangját folytatja.

S ez a hagyományokhoz, műfaji elvekhez ragaszkodó költő lesz egyben, különösen a maga szenzibilitásával s virtuóz készségével a Nyugat jelentős költői táborának: a *Babits*, *Tóth Árpád*, *Kosztolányi* szárnynak elismert elődje.

De ne vágjunk a dolgok elébe... Láttuk, hogy Arany, a lelkiismeret embere, egyébként is irodalmunknak még ama zuga felől indult el, melyben a költészetet iskolai feladatként tanították, művelték... Minden műve szinte egy ilyen feladat meg-

oldása, hozzátéhetjük mindjárt: tökéletes megoldása, de ezeket a feladatokat nem a préceptor, a nemzet adta fel: Az elveszett alkotmány, a Toldi pályázatra születtek, a Toldi estéjét a siker és Petőfi biztatása kelti életre, Csaba s Buda halála az elveszett naiv eposzt lennének hivatva pótolni, a Toldi szerelmét Petőfi hajdani óhajára és szinte közkívánatra fejezi be, s megjelenése szinte nemzeti ünnep lesz. A nemzeti közhangulat ellen kezdett Nagyida viszont csak keserű csalódást jelent számára, s a Bolond Istókot nem fejezi be, mert úgy érzi, a közönség nem értené meg.

A magyar irodalom, de az egész magyar élet különös sajátsága, hogy fejlődése ugrásszerű szakaszokban, a fizikus nyelvén szólva, quantumokban történik. Nagy elmaradásokra nagy nekilendülések következnek. Arany kora is egy igen óriási lendület, benne magában is több-kisebb hullámheggyel és völgygel. A szabadságharc előtt még aránylag könnyű a dolga „Versenyben égtek húrjai”. De a bukás után egyedül marad az óriások nemzedékéből, s amit egy generáció kezdett, magának kell vállalnia. Ez a tudat biztatja a roskadozó, tétovázó költőt: „Ha későn, ha csonkán, ha senkinek: írjad”. A szabadságharc utáni magyar költészet a legmagasabb szinten: Arany János. S ő egymaga pótol mindent: a nagy lírát, az epikát. A szörnyű bukás keserve az ő töröten is csodás zengésű lantján zendül meg, a hősi harc emlékezetét az ő borongó hangja őrzi, a nemzet legjobb fiait legyilkoló zsarnok elleni elkeseredés az ő szavával zokog a bibliai Rachel panaszában, s a gyűlölet átkait az ő balladái, Szondi két apródja, a Walesi bárdok szórják a gyilkosok fejére. Az éledni kezdő nemzeti élet kétségei, reményei is az ő magánosan zengő húrjain találnak hangot.

A lelkiismeret költője a tudatosság költője is. Aki pontosan el akarja végezni feladatát, annak tudnia kell, hogy mire vállalkozhat, s azt hogyan végzi el. Arany „szakmai” szempontból is rajta tartja kezét a magyar irodalom ütőerén, s igyekszik abból a kor színvonalán álló, a kor igényeinek megfelelő irodalmat alkotni. Irodalmi tanulmányai a legfontosabb szakmai kérdéseket világítják meg: a magyar verselés, költői nyelv legfontosabb elvi és gyakorlati feladatait oldják meg az irodalmi és nyelvi ismereteknek olyan bőségével, hogy az szemkápráztató, s olyan biztonsággal, hogy ítéletei, megállapításai ma is helytállóak. Szerb Antal taláiban emeli ki, hogy míg Petőfi a politikán keresztül tartja Európával a kapcsolatot, Arany az irodalom segítségével teszi ugyanezt. Mindent szemmel tart, ami kora irodalmában lényeges történik. Szűkös határok közé zárt életét állandó olvasással tágitja a végtelen felé. Közismert, hogy *Puskin*, *Gogol* első ismertetője irodalmunkban.

Így tudatosan, európai minták alapján újítja meg a ballada költészetét, egyrészt annak formai elemeit: rövidség, tömörség, szerkezet, nyelv, verselés emelve a virtuozitás feljebb már nem emelhető fokára, másrészt tartalmát mélyítve a lelki élet *Shakespeare*-i mélyéig.

Ilyen tudatos folyamat végső művészi kiérlelése a Buda halála, melyben az ősi naiv elbeszélő hang és a múltbeli események keretében egy modern realista regény gazdag és mély motívációja készíti elő a kifejlést. Így pótol e művel Arany egy ősi hiányt: a naiv eposzt s emeli egyben korszerű magaslatra a magyar epikát. — Ilyen folyamat eredménye a Toldi szerelme is, mely korrajzának hitelességében, elevenségében, gazdagságában, motíváltóságának biztos és mély voltában vetekszik leg-



kiválóbb történeti regényeinkkel, *Kemény* Zsigmond, *Móricz* műveivel; előadásának, verselésének csodálatos szépségei pedig mindegyiknél értékesebbé teszik.

De a magyar irodalom tudatos gazdagítására való törekvés eredménye a byroni—puskini modornak nyelvünkön való megszólaltatása is: a Bolond Istók könnyes vagy könnyed, frivol hangja, merész realizmusa, vagy a Katalin szilaj romantikája és merész formai megoldása.

Egyáltalán: mindent elkövet a magyar költészet határainak minél tágabb határokig való kiszélesítésére. Természetében a komolyság mellett ott van a virtuózkodásra való hajlam. Szereti a minél nehezebb, változatosabb formákat, minden hangot és verselési lehetőséget kipróbál a kecske-rímtől a hangsúlyos hexameterig, a szójátéktól a legmerészebb rímjátékokig. S nyelve a magyar nyelv adottságainak a legtökéletesebb, a legmagasabb művészi fokon való felhasználása, lehetőségeinek határtalan kiterjesztése. „Így még nem zenge magyar lant.” Ismeri szókincsünk legrejtettebb elemeit, a szavak legárnyalatibb jelentését, összefűzésük minden lehetőségét s azokat újakkal is szaporítja. Ismeri a nyelv minden törvényét, éppen azért bátran él minden szabadságával. Minden művéhez szinte egy új nyelvet alakít ki. Mennyire más a Toldi nyelve, mint a Bolond Istóké, a Nagyidai cigányoké, mint a Buda haláláé. De még a balladákon belül is hányféle hang! Gondoljunk a Tetemrehívás ódon zamataira s mellette a Tengeri-hántás népies modorára. Ady tudta, hogy különösen verselés terén Arany útján tovább menni nem lehet. Ezért keresett új utat: kezdett mindent előlről.

S már itt is vagyunk mondanivalónk lényegénél. Mi vitte rá a csapásoktól sújtott, befelé vérző szívű, öregedő, emberkerülő költőt e nagy feladatok vállalására és megoldására? Népének és hazájának szeretete. — Ha van hűség a néphez, akkor az Petőfié mellett, az Arany alakjában és költészetében ölt testet irodalmunkban.

Mi vagyok én? — kérded. Egy népi sarjadék,  
Ki törzsömnek élek, érette, általa...

— írta válaszul Petőfi köszöntésére, s e szavakat egész élete és műve pecsételte meg. Hazaszeretete nem nagy szavak lobogtatása: az áldozni tudás készsége, s a szülőföldre való ragaszkodás holtig sajnó érzése. A nemzeti költészet legmagasabb csúcsára emelkedik, de művészetének minden szála népéhez: nyelvéhez, meséihez, mondáihoz, dalaihoz kapcsolja, ezeket építi költészetét. Népdalismerete megdöbbentő: s mint népdalgyűjtő is úttörő. Tiszta van szerepével s tudatosan vállalja. Mikor az új költői nemzedék a népi nemzeti irodalommal szemben a kozmopolitizmus zászlóját kezdi lengetni, úgy érzi, az ő kötelessége ellenük szót emelni:

Légy, ha bírsz, te világköltő,  
Rázd fel a rest nyugatot,  
Nekem áldott az a bölcső,  
Mely magyarrá ringatott...

Ennyi az, amit születésének 150. évfordulóján visszatekintve gazdagságából a szűk idő és hely lehetőségei közt meg tudunk ragadni s próbáltunk felmutatni. Töredékes szavunk azonban csak bevezető, útmutató lehet a nagy költő és nagy ember végtelen gazdagságú művéhez, amellyel meg kell vallanunk, úgy vagyunk, mint ő *Dantéval*

Allottam vízének mélységei felett,  
Sima volt a fölszín, de sötét, mint árnyék,  
Alig mozzantá meg a rózsalevelet,  
Mint rengéskor a föld, csak alig hullámlék.  
Aczeltíszta tükre visszaverte híven  
A külső világot — engem is; az embert;  
De örvényeibe nem hatott le a szem,  
Melyeket csupán ő — talán ő sem — ismert.

Tóth Béla

## VILÁGSZEMLE

### Egyház és sákramentum—bibliai és római értelmezésben

— Konfessziótudományi kongresszus a bensheimi Konfessionskundliches Institutban —

A múltévi részvételünkről bőszes beszámolót adtunk a Theológiai Szemle hasábjain (Th. Sz. 1966 (9) 163 kk). Az Evangelischer Bund példamutató munkát végző intézetének rendeltetését, szervezetét és jelentőségét ismertette Kádár Imre: „Vallástudományi konferencia Bensheimben a római leckéről” (Ref. Lapja. 1966. márc. 27. sz. 3. lap) Az idei hitvallástudományi konferenciát, amely sorrendben a 11. volt, ismét Bensheimben tartották meg március 2—11. napjain. A konferencia elnöke D. Dr. H. Bornkamm heidelbergi egyetemi tanár, egyháztörténész volt, három fő előadója pedig: D. Conzelmann marburgi egyetemi tanár, az újszövetségi tudományok professzora, D. Dr. Dantine bécsi egyetemi tanár, a rendszeres teológia professzora és Dr. Fahlbusch lelkész, a Konfessionskundliches Institut tudományos munkatársa. A konferencia összefoglaló témája: „Az egyház és a sákramentum”. Ebből a tárgykörből az exegézis jelenlegi állásáról Conzelmann professzor adott tájékoztatót, a dogmatikai kérdéseket pedig Dantine professzor világította meg, tekintettel a II. Vatikáni Zsinatra.

Conzelmann előadása elején beszámolt arról, hogy a sákramentumok kérdése az exegézis szempontjából va-

lójában egyszerű, azt lehet mondani, hogy a jelenkorban messzemenően egyeznek az újszövetségesek véleményei, nincs új mozzanat ezen a téren. *Käsemantól* G. *Bornkammon* át *Jeremiasig* megállapítható a messzemenő egyezés az ún. szerzetesi igék értelmezésére nézve. A római katolikus exegézis pedig igen gyorsan felcsatlakozóban van a protestáns exegézishez. A megigazulástanban is formálisan engedelményeket tesznek a római katolikusok. Ellentétek a megigazulástan következményeinek értelmezésében mutatkoznak: Mi a reális praesentia, mit jelent a substantia, mi a jelentősége, a cselekménynek az úrvacsora gyakorlásában? stb. Conzelmann a maga Pál-értelmezéséből indult ki és hosszasan idézte most megjelenő I. Korinthusi levél kommentárját a 11. fejezet 23—25 (26) verseiről. Véleménye szerint Korinthusban Pál egy általános entuziaszta állásponttal állott szemben, mely nem volt speciálisan gnosztikus, hanem inkább individualista jelenség volt, benne mindenki a maga *idion deipnon*-ját fogyasztotta. Véleménye szerint *Lietzmann*-nak az úrvacsoramagyarázat két típusáról szóló elmélete és ezzel kapcsolatban a „Freudenmah!” jelenleg nem bizonyítható. Az idézett bibliai szakasz egészére nézve az a véleménye, hogy a Pál által átvett ösgyülekezeti tradíció,

amelyről Pál hiszi, hogy minden részletében *apo tu Kyrii* származik, valójában nem vezethető vissza történeti érvekkel, tudományosan magára Jézusra.

Elemzésében foglalkozott az időpont kérdésével, hogy ti. a szinoptikus tudósítás szerint páskavacsora volt-e ez az utolsó vacsora, vagy sem. Pál véleménye szerint az a helyzet, hogy az úrvacsora a megdicsőültre vezethető vissza. Hangsúlyozta, hogy az „ez az én” kifejezés Jézus személyét hangsúlyozza, a *hyper* a haláláldozat engesztelő és helyettes jellegét; viszont a „szövetség” és a vér gondolatának összekapcsolását az újszövetségi görög szövegben olyannak tartotta, amely el sem hangozhatott a sémi eredetiben. Felvetette azt a kérdést, hogy helyreállítható-e még valamilyen ősalapota a szerzetési igéknek. Nem helyeselte azt a kérdésfelvetést, hogy a Márk- és a Pál-féle szövegváltozat között vagy-vaggyal állapíttassék meg a döntés, mert az idevágó tradíció még sokáig szabad folyásban volt. Bizonyosan másodlagos Pálnál a kettős értelmezés. Véleménye szerint nem állítható helyre a szerzetési igéknek valamilyen ősfarmája. Lietzmann elméletével szemben — volt-e két típusú úrvacsora az őskeresztény gyülekezetben — az volt a vélemény, hogy nehéz az ősgyülekezetet sakramentálisnak elképzelni. Ezekben a kérdésekben azonban a történezt előtt áthághatatlan akadályok vannak, és minden nézet csak több vagy kevesebb valószínűség erejével rendelkező hipotézisnek minősül. Végeredményben azonban eljutott odáig, hogy Pál és a korinthusiak eredetileg egy hitvalláson voltak, és erre az eredeti hitvallásra, ti. a keresztihál jelentőségére mutat rá Pál hangsúlyozottan. Az úrvacsora szerepe a reformációi hitvitá következtében nem mindenben vált világossá. Véleménye szerint a „méltóképpen” való evés (11:27) évszázadokon át megterhelte a lutheránusoknak (mi hozzátehetjük, hogy más felekezeteknek is) az úrvacsoratanát.

A helyvel-közzel igen elevenen folytatott vita részletkérdések körül folyt, mint pl. volt-e valóban „Erhöhungschristologie” Korinthusban, mi volt a szerepe a misztériumvallásoknak és az entuziazmusnak, volt-e gnózis, volt-e ex opere operato jellege az úrvacsorának, valóban lehetetlen-e a szerzetési igék egy korábbi és valószínű ősfarmáját megközelíteni, mit jelent az *idion deipnon*, hogyan állunk az úrvacsorának az alapítottságával, milyen tradícióforrásai voltak Pálnak az úrvacsora kérdésben, történelmi-e Jézusnak az utolsó vacsorája, mi a keresztiről szóló beszéd, és így tovább. *Conzelmann* válaszaiban tovább egészítette előadását. Véleménye szerint az úrvacsora célja beiktatás az egyházba, minden misztérium jelleg nélkül és Pál úrvacsora-magyarázata az individualista-entuziaszta félremagyarázások ellen indul. Az előadást leghatározottabban talán *Leuba* neuchateli professzor vitatta, de egyébként úgy látszott, hogy lényegében senki sem mond ellent *Conzelmann* radikális Bultmann-ista álláspontjának. A kérdések részletekre vonatkoztak és Pál alakja magyarázatára.

A nyitva maradt kérdések megbeszélését a másnapi előadástól vártuk, hiszen nagyon különös helyzetbe jutott bennünket egy olyan exegetikai előadás, amelynek a történeti facitja abban állt, hogy nem bizonyítható az úrvacsora jézusi alapítása. Gyülekezeti tradíció az, ameddig legvégső fokon visszamehetünk és ezt a tradíciót az egyház hagyományozta ránk. Egyébként *Conzelmann* igen élesen hangsúlyozta a páli „hit által való megigazulás” tanát és rendszeres, illetve gyakorlati teológiai konzekvenciái hagyományosan evangéliumiak voltak; de előadása bennünk csak azt a nagy kérdést támasztotta, hogy ha az úrvacsora „alapításának” kérdése ennyire bizonytalan és ennyire csak az egyházi tradícióra lennénk utalva, akkor miben különbözünk a római katolikus dogmatikának a tradíció-tanból folyó bizonyos következtetéseitől?

\*

Prof. D. Wilhelm *Dantine* bécsi egyetemi tanár „*Egyház és sakramentum (konfessziótudományi kérdések a II. Vaticanumra tekintettel)*” c. előadásával a jelenlegi ökumenikus párbeszédbe kívánt bevezetni. A következő szempontokat bocsátotta előre: (1) A konfessziótudományi munka manapság csak ökumenikus módon vé-

gezhető. A Rómával folytatott teológiai párbeszéd is ma már „ökumenikus” jelleget kapott. Ebben a párbeszédben Róma világosabban visszhangzik, mint a többi konfessziók az egymásközött folytatott párbeszédükben. — (2) A konfessziótudomány manapság nem lehet kizárólag leíró. A történelmi aspektus kétségtelenül megkerülhetetlen, de a konfesszió-tudomány középpontja mindig a kontroverztheológia marad. Az egyházak pluralitása mellett mégiscsak *egy* keresztény igazságról van szó a párbeszédben; a sokféle konfesszió „igazságainak” engedniök kell az egy keresztény igazsággal szemben. — (3) Az „Egyház és sakramentum” minden konfesszionális egyházon belül is valamiképp vitatott kérdés. Az egymáshoz rendeltség szempontjai érvényesülnek. Nagy szerepet játszik az egyház ismertetőjeleinek a kérdése. Az Ökumenében egy bizonyos „huzat” (trend) visz ebbe az irányba. Példának a „református” Max *Thurian* francia teológust hozta föl, akinek a *Weltkirchenlexikon*ban a sakramentumról írt sorai világosan mutatják, mely irányba mozognak a dolgok. A belső protestáns viták az úrvacsoráról és az úrvacsorai közösség kérdéséről ugyancsak mutatják azt, hogy ma ebben a kérdésben a választóvonalak a konfesszionális egyházakat inkább keresztülmetszik, mint elválasztják.

I

Előadása első részében azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy *mik a következményei annak, ha a sakramentum fogalmát az egyházra is kiterjesztik*. Ez ma általánosan fogalmatban van a római katolikus teológiában, következményei azon kívül is láthatók. Erre nézve — a sakramentum fogalmának meghatározásával együtt — szabatos nyelvezet van kialakulóban. Utalt a német katolikus teológiai lexikon IX. k. 42–43. lapjára és *Rahner* „*Sakrament*” c. címszavára.

(1) A sakramentum fogalmának a kiterjesztése érezhető a protestáns táborban is. Véleménye szerint a református teológia kezdettől fogva több figyelmet szentelt az „egyház” és a „sakramentum” kérdésének, mint a lutheránus. A lutheránus teológia nem indult ki egy önálló sakramentum-fogalomból. Viszont ma ebben a kérdésben bizonyos mértékig — mint mondotta — „egy római-református érdekközösségről” (römisch-reformierte Interessengemeinschaft) lehetne beszélni. Utalt ebben a vonatkozásban a holland *G. van der Leeuw* sakramentum-theológiájára és nagyhatású *Sakramentales Denken* c. munkájára. Ebben az eseményben nagy szerepet játszik az egyházatyák szóhasználatának a föllevenítése, akiknek az annakidején nagyon elmosódott, képes, szimbolikus szóhasználatát ma későbbi dogmatikai értelemben mozgósítják. Az egyháztól szóló dogmatikai konstitúció pl. *Cyprianusra* hivatkozik, aki az egyházat „az elválaszthatatlan egység sakramentumának” nevezi. (A tudósító közbevetőleg magyarul utal megjegyzi, hogy az újszövetségi-ősegyházi görög *mysterion* szót a latin egyházi nyelv a *sacramentum* szóval adja vissza; a két szó között azonban komoly tartalmi különbségek is vannak; a *sacramentum* egyezményes jelként vevődött föl a *mysterion* helyett, de már ekkor módosult tartalma a *sacramentum* szó pogány jogi tartalma felől; az átvételre következtet még egy dogmatörténeti folyamat. Ha ma a két szóval teológiai csere-bere folyik, sok minden történik vagy történhetik közben, amit csak szakavatottak vesznek észre. P. L. M.) — Alois *Grillmeyer* SJ professzor azzal érvel, hogy a Konstitúciónak ez az azonosító lépése ősi törekvés. — Valójában egy kiszélesítő visszanyúlás történik *Dantine* szerint. Ez a kiszélesítő értelmezés az egyházat azonosítja a cselekményeivel. Ezt egy hosszabb idézettel világította meg *Schmaus* professzor katolikus dogmatikájából.

(2) *Grillmeyer* nem adja a sakramentumnak egy határozott fogalmát; így az azonosítás megközelítően alkalmazódik a Konstitúció I. fejezetének I. pontjában is: „Az egyház ugyanis Krisztusban mintegy (*velut*) a sakramentum, vagyis a jel és eszköz az Istennel való legbensőbb egyesülésre és az egész emberiség egységére is.” — (a) A *Lumen Gentium* tehát ezzel a kissé elmosódó („*velut*”) fogalmazással mindjárt az irat elején megpendíti ezt a hangot: az egyház — sakramentum:

a vonatkozó mellékmondatban pedig úgy is jellemzi a sákramentum-egyházat, mint Istennek a jelét és eszközt a népek egyesítésére. A *familia Dei* fogalma jelentős szerepére is rámutatott; a népek Isten családja, s az egyház teszi őket valóban azzá: önmaga mint sákramentum által. Az egyháznak mint sákramentumnak a funkciója fontosabb az igehirdetésnél, mert igazi funkciója a *familia Dei*. — (b) A Konst. I, 3. pontja az ekkleziológia krisztológiai alapjait akarja adni. Az egyház, vagyis a misztériumban már jelenlevő Krisztus Ország, Isten ereje által növekszik láthatóan a világban. „Erre a kezdetre és növekedésre utal jelszerűleg az a vér és víz, amely a keresztfeszített Jézus oldalából ömlött... Valahányszor a miseáldozatot bemutatják, megtörténik megváltásunk műve. Minden ember hivatalos ebbe az egységbe, Krisztushoz, aki a világ világsága.” *Grillmeyer* értelmezésében a sákramentumban az Egyház a magát megvalósító istenország (iam praesente mysterio), az benne csirájában és sákramentalisan már jelen van. E fogalmazás körül folyik még a vita. *Ratzinger* hangsúlyozza a szükséges charizmatikus tényezőt is (Lex. VI, 190). A II. Vaticanum III. ülészaka óta a pneumatológia fontosságát emelte ki. *Grillmeyer* elkerülné a folyamatos inkarnáció eszméjét, de nagyjában és egészében folyik a dogmatikai manipuláció az egyház szakramentalitása körül.

(3) Az egyházzól szóló Konstitúció VII, 48. pontja második bekezdésében — a VII. fejezet „a zárandókló egyház végidejű jellegéről és a mennyei egyházzal való egységéről” szól — azt olvashatjuk, hogy a megdicsőült Krisztus mindenekét magához vonzott, Lelkével a maga testét, „az ő egyházát mindent átfogó üdvözítő sákramentummá tette” (zum allumfassenden Heilssakramentum gemacht). A 48. pont 3. bekezdése említi, hogy az egyháznak a szentsége már a földön igazi, ha nem is tökéletes. Azt lehetne ebből következtetni, hogy a sákramentum-egyház megtörténéséről is szó eshet, azonban ez a 3. bekezdésben nem gondolható a 2. bekezdés tenorja után. Az Isten népéről szóló II. fejezetben (a 9. pont 3. bekezdése) hangsúlyozza az egyház látható és társadalmi egységét. „Isten azoknak a gyülekezetét, akik Krisztusra mint az üdvösség szerzőjére és az egység és békeeredetére hittel föltekintenek, egyháza-ként egybehívta és megállapította, avégből, hogy mindeneknek és mindenkinek ezen üdvözítő egység látható sákramentumává legyen” (itt történik hivatkozás Cyprianusra, Epist. 69.6). — *Semmelroth* katolikus teológus hangsúlyozza az egyház eschatológiai valóságát, amelyben az eschaton már betört ebbe a világba egy „pecsét” (Siegel) formájában. A kifejezett azonosítást sem a szöveg, sem kommentárosai nem mondják ki, de egészen kézenfekvő az. A Konst. I, 8. pontja így szól: „Ez a hierarchikus szervekkel ellátott társaság és Krisztus titokzatos teste, a látható gyülekezet és a szellemi közösség, a földi egyház és a szellemi ajándékokkal megajándékozott egyház nem tekintendő két különböző nagyságnak, hanem egyetlen komplex valóságnak kell látni, amely emberi és isteni elemből nő egybe (vö. XII. Pius, Enc. Myst. Corp. és Enc. Humani Generis!). Ezért egy nem jelentéktelen analógiában hasonlít a testté lett Ige misztériumához”. Vagyis az egyház társadalmi szerkezete hasonlatos a sákramentumhoz! A 48. pont 4. bekezdése az egyes embert az ítélettel konfrontálja, az ítélet azonban nem érinti az egyházat. Maradéktalan individualizálás ez. Igen elgondolkoztató, hogy az egyház földi — tehát társadalmi és történelmi jellegű — intézményét az apersonális sákramentum elemeivel veti egybe. A 60. és köv. pontokban a *mariológiai szakaszok* következnek, az egyházzól szóló tanítás részeként. Ezzel egy harmadik összehasonlítási alkalom is nyílik: Mária emberi egzisztenciája.

Azt a tételt, hogy az egyház az „*összákramentum*” (—*Ürsákrament*-alapsákramentum) nem mondja ki ezzel a szóval, de minden váltóállítást megtörtént ebben az irányban. *Rahner* szerint az egyház az eschatológiai reális praesentia (Realpräsenz) sákramentuma, miközben az egyházra mindig szerkezetében is gondolni kell. Az egyház nemcsak él az igéből és a sákramentumból, hanem maga a sákramentum, adja a sákramentumokat,

működik a sákramentumaival. A Konstitúció nem megy olyan messzire a nyilatkozatokban, mint *Rahner* és *Semmelroth*.

## II

Még egy másik oldal felől is megvilágította Dantine professzor a kérdést, a *sákramentum és a sákramentalitás fogalma* felől. Mi a következménye annak, ha az egyház a sákramentum? Sok római katolikus ezt a folyamatot örömmel üdvözli, mert úgy véli, hogy ezzel az intézményes és jogi egyház formálódik át „kegyelmi egyházzá”. Sákramentum-entuziazmus keletkezik — vajon jó-e ez? Vajon miért kedvesebb a klérusnak ma is az ún. „praktizáló” keresztyén, mint a *cselekvő keresztyén*?

(1) Ha a sákramentumok az egyház magamegvalósításai (Selbstvollzug), akkor — öt sákramentum elnyeri, kettő azonban elveszti az *alapítás- és hagyaték-jellegét*. A sákramentum sákramentalitás kiterjedésével nem fog növekedni az igazi bizonyosság (certitudo) az entuziazmussal együtt. Vagy talán egy nagy bizonytalankodás rejlik e folyamat mögött?

(2) Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez a sákramentalitás buzgólkodás egyáltalán nem a *verba testamentivum*, azaz a sákramentumokat alapító igékkel történt behatóbb foglalkozásból ered, nem jár együtt az evangélium irányában történő értékeléssel.

(a) Itt mutatkozik némi bizonytalankodás a kereszten történt áldozat és a miseáldozat teljes azonosítása kérdésében (vö. *Burckhardt-Neunhäuser*, Das Opfer Christi). A sákramentalitás jelenlét hangsúlyozódik. Nem történik ugyan teljes ellentmondás a Zsidóhoz írt levél páratlan áldozata gondolatával, de igekezesnek a mise áldozatjellegét bibliailag megformulálni.

(b) Az egyház áldozati tisztelete azt a jelentést kapja, hogy a maga-áldozásának Urától kapott szimbóluma, „Anabatikus mozgás”. „katabatikus kegyelem”. Az áldozat értelmezésében nagy szerepet játszik az áldozat általános vallásfenomenológiai értelmezése. *Rafael Schulz* pl. „az emberi léttel elválaszthatatlan összefüggés”-ről beszél, valamint Jézus megváltói munkájáról a golgotai kereszten és a kultuszi cselekményben. Az áldozatnak és a kultusznak egy reflektálatlan fogalma alapján a kooperatív egyház fogalmához jutnak.

(c) *J. P. Jong* a Zeitschrift für Kirche u. Theologie 1965. évfolyamában írt „Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit” c. tanulmányában azt fejtegeti, hogy az egyháznak ez az áldozata kiábrázolja az egész ember maga-áldozását, azét az emberiségét, amelyet képvisel, helyettesít. Látjuk, a szimbólum nagy szerephez jut.

(d) Részletesen rámutatott arra, hogy milyen szerepet játszanak ezek a fogalmak, különösen a *szimbólum* a legújabb teológiában (*Rahner, Söhngen, Tillich, Stähelin, Casel, G. van der Leeuw*). *Tillich* szerint a szimbólum olyan tárgy vagy folyamat, amelyben a túlvilági evlágian láthatóvá válik.

Mi lehet a következménye ennek a sákramentalitás szimbolizálásnak? — 1) A szimbólumról való beszéd megragadja és újra bevezeti a teológiába a „természet” és a „természetfölötti” fogalmát. — 2) Biztosítja egy ontológiai alapvetés érvénybenmaradását és utat nyit a valláslélektan bevonására. — 3) Masszív spiritualizálással biztosítani lehet a tömény kultuszt és áldozatot. — 4) Nyitva hagyja az utat a szakramentalitás felé. — De az oly fontos reformátori *extra nos* szempontját nem őrzi meg! Elhalványul az *alapítás* mozzanata. A történetiség, a történeti gondolkodás nem kap helyet. A zsinati teológia nem adott segítséget ahhoz, hogy a sákramentumot beiktathassák az ember történeti felelősségébe.

Összefoglaló szempontok:

1. A hívő ember creatúra Evangélium. — 2. Az evangéliumnak nemcsak szóban kell elhangzania, hanem láthatóan is nyújtani kell a sákramentumokban (Schmalckaldeni cikkek). — 3. De itt szükséges egy utalás: a sákramentum össze van kötve az Isten igéjének hirdetésével. Kölcsönös összefüggésben van az ige és az egyház (a lelkesi hivatal és a gyülekezet). Kybernétikai formulában kifejezve: biztosítandó az evangélium joga minden eseménynek a programozásához. — 4. Szük-

séges dialogikus viszony van evangélium és sákramentum, illetve sákramentum és egyház között. Az egyházak állandóan kötelessége az ígével maga ellen fordulnia, hogy ne legyen a sákramentumok „manipulánsa”. Szükség van ökumenikus sákramentumtheológiára, de ehhez szükség van arra, hogy az egyház diakonális önértelmezéshez jusson el.

Az előadást hosszú és nagyon változatos vita követte. Ennek során a történetiség és az alapítás kérdése, a francia katolikus új-theológiának az előadásban nem kellőképpen történt méltatása, a kijelentés-fogalom, a szimbólum problémája, a különböző felekezeti nyelvek kérdése, a történeti illetve ontológiai szemlélet viszonya, Róma dialógus-képessége, az analógia entis problémái, az óssakramentum kérdése, a reformátorok hozzájárulása, a reprezentáció tana és még sok más, itt nem részletezhető kérdés került terítékre... Conzelmann is többször kénytelen volt felszólalni álláspontja tisztázására.

Pákozdy azt fejtegette, hogy nehezen lehet a kérdéssel beszélni az „alapítás” igenlése nélkül. Amellett fontos, hogy az úsz.-i tényeket és értelmezést igyekezzünk közvetlenül a mával összekötni. Mi az egyház az Úsz.-ben? „Ismertető jelei” nemcsak az íghirdetés és a sákramentumok kiosztásának a helyessége, hanem az egyház belső rendje (a testvéri közösség a hierarchikus uralom helyett) és a külső rendje (amelynek értelme a szolgálat a világban a viláért). Ezek interdependens „jelek”, egyik sincs meg jól a másik nélkül. Isten már az úsz.-i időben többet akart az egyháztól annál, hogy önmagáért és kultuszáért létezzék. Mit akar Isten a sákramentumokkal? Csak az egyház befeléfordulását munkálni? Az úrvacsora mai formájában izolálódott, introvertálódott, elegyháziasodott, ekklerikalizálódott, eszkatologiatlanult, individualizálódott és túlhangsúlyozódott vele kapcsolatban a tanfogalmazás a kegyelem átvétele helyett és a közösség helyett. *Kerygma, koinonia, soma, diakonia* együttes ismérvei az egyháznak, ebben lehet jó helye a sákramentumnak.

A vitában a további kérdések is az „alapítás” problémájának a megoldása körül hangoztak el. Számos erőteljes felszólalás utasította el a római egyház sákramentum-igényét. A „tradíció” kérdése is fölvetődött. Lehet-e a „kereszt” noétikus bizonypium? Szabad-e szegénységünkben (históriailag bizonytalan pontok) éretni csinálni és minden históriaiságról elvből lemondani! stb. stb. A vitának az előrehaladott idő vetett végét.

\*

Szombat délelőtt Dr. E. Fahlbusch az intézet tudományos munkatársa előadása hangzott el „A mai Konfessionskunde magáértelmezése és alapelvei” címmel (Megjegyzés: a „Konfessionskunde” mai fordítása lehetne hitvallástudomány vagy konfessziótudomány; bevett neve régen „szimbolika” volt. P. L. M.) Abból indult ki, hogy ennek a tudománynak az értelmezése manapság igen fontos és sürgős, közelebbről az Intézet munkája miatt is. Protestáns részről H. H. Schrey, *Grundfragen einer ökumenischen Theologie*, Marburg 1950 c. művére hivatkozott: Világi és lelki okok készítenek a kérdés újraátgondolására. Különösen az újabban annyit fölvetett kérdés: mi az értelme és jelentősége a történetnek? Egyetlen egyház sem *Christus prolongatus* (evilágba nyúló Krisztus). Az egyház a kegyelem szabad ténye és még előtte áll a beteljesedés. Ez az állapot nem enged az egyház számára anathémát. Elutasítandó egy szupertheológia, viszont szükséges egy ökumenikus theológia, amely nyitott a testvér iránt.

Az ökumenikus theológia lényege az ideológia-leleplezés: Jézus Krisztus a theológia egysége és igazsága. Az Ernst Wolf kívánata ökumenikus szimbolikát jellemzi 1. az egyházi elkötelezettség, 2. Krisztus életének megfigyelése az egyházban, 3. betájolódása egy egyházi ökumenikus theológia felé az egyházak sokfélesége közepette. — A történeti munka elmélyíti a megértést, a dogmatikai munkát, keresi a normákat az igazi egyházi korrektúrához; de nem szolgált abszolút érvényű mértéket, viszont mérést igen.

Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und die Tradition*, Göttingen 1952 c. munkájában leíró tárgyalási módot kí-

vánt e tudománytól. A differenciáltság történeti megértéséről kell beszámolni. Ez a leíró munka az egyházak és hitvallások lényegének a megragadása szolgálatában áll. Mindent az egység, illetve a dogma, kultusz, kultúra stb. egységében vizsgál. A további kérdés annak a megragadása, hogy a Krisztusban megjelent kijelentés esetről esetre hogyan jelenítődik meg. Ez a vonatkozás maga is történetiség. Nem ismétlés csupán, hanem tolmácsolás, magyarázat, amelynek koronként variábilis elemei vannak. Ezért összefonódott a hermeneutikával. — Nyitva marad az a kérdés, hogy mik a normái az igazság megragadásának és megtartásának. Fontos, hogy a saját álláspontot mindig kritikai felülvizsgálás alá engedjük.

A római katolikus felfogást Dr. Maron zsinati beszámolóiból ismerjük. A zsinat után kialakult a római katolikus Konfessionskunde fogalma: az egyház egyik funkciója az újraegyesítés szolgálatában.

Mi az ökumenikus theológia római katolikus értelmezés szerint? Egy bizonyos szellemiség, egy az egész theológiai munkát meghatározó methodus. — P. Bleser egy pasztorális jellegű theológiai szak relatív önállóságért szölt. Ez keresi egy lehetséges egység alapjait. Egyébként nem különbözik a többi theológiai ágtól, csak éppen áttekint a határokon túlra. Célja nem a polémia, hanem az igazság keresése. — W. Seibel dialógusos eljárásnak tekinti, amelyben a gondolkodás ökumenicitása jut kifejezésre és amely a hit katholicitásának az aktualizálása. Eközben tudni kell, hogy 1. mi Krisztus eschatológiai célja és akarata az egyházzal s ez mily feszültségben van a jelennel. Soha sincs minden valóra váltva. — 2. Igaz keresztyén igazságok és értékek vannak, lehetnek a római igaz egyházon kívül is. Fölveti a dogmafejlődés kérdését és a keresztyén igazság lényegének a kérdését. — Egyik szerző sem engedi szóhoz jutni a római egyház relativitásának kérdését, mindkettő számára *sacramentum universalis mundi* (a világ egyetemes sákramentuma) a római egyház. A végérvényes üzenet a dogmákban szilárdul meg. A mai római katolikus ökumenikus theológia nem egyéb — a modalitások változásánál: a) A nehézségek fölismerése, b) az egység helyreállítása. A Konfessionskunde ebbe továbbra is helyesen beletartozik (*Congar*). Szolgál a kontroverziának is. Nyilvánvaló a misztioi intenciója is. Rendeltetése, hogy az eljövendő egység összképét megrajzolja (*Congar*). — Reinard Kösters ellene van az elmosódott meghatározásnak, tiszta terminológiát kíván: kontroverztheológia ökumenikus célkitűzéssel a szakadás legyőzése céljából. Annyi engedményt tesz az ökumenikusoknak, hogy ő is fontosnak tartja az összekötő elemek hangsúlyozását, de ki kell emelni a tanítási különbségeket is. Fölveti a theológiai nyelv megneveltségének a kérdését is. Szölv a theológiai nyelvek legitim pluralitásáról. Ettől lehet igazi összekerülésről szó. Ki kell dolgozni az „eretnységek”-ben rejlő igazságokat is.

Mindezek methodikai és nem tárgyi eltérések az értelmezésben. Ezekben nem esik csorba a római katolikus egyház kizárólagossági igényén. Maron megállapításai tehát szilárdnak bizonyultak a római ökumenizmusról.

A továbbiakban Fahlbusch még két kérdést vetett föl. 1. az egyház egysége — hittétel. Hittételként respektust igényelhet, de nem lehet tudományos praemissa. Ez az egység-gondolat legfeljebb tudományos ösztönzéseket adhat. A Konfessionskunde a világban megállapítható tények érdeklik elsősorban.

2. A második tétel az a kérdés, hogy milyen vonatkozásban van a munka egy történetileg egyszeri és igaznak nyilvánított kijelentéseseménnyel. A történetileg egyszeri kijelentéstörténet alkalmazatlan módszerei elvül, mivel maga is történetileg viszonylagos értékű tanúbizonyságtételekben van jelen. Ebből az következik, hogy a Konfessionskunde nem normatív, hanem leíró tudomány és felekezeti célkitűzés nélkül üzendő. Viszont az ún. kontroverz-theológiának normatív jellege van, abban egy-egy egyház hite jut kifejezésre.

Az előadást követő megbeszélésben mindjárt az elején Bornkamm elnök rámutatott arra, hogy itt az inté-



zet alapvető gyakorlati és elméleti kérdéseiről van szó és nagyon várják a tisztázó megnyilatkozásokat.

*Selge* szerint szükség van a hamis tudományfogalom kiküszöbölésére a Konfessionskunde esetében is, „mythologizálni” kell. Nem vállalja a relativitás elvét.

*Pákozdy* a Konfessionskunde enciklopedikus helyét változta a teológiai tudományok között. Vannak tudományok a teológiában, amelyek a tárgy *tényével* és *lényegével* foglalkoznak, ezek leíró tudományok, és van ugyanazon anyaggal szemben egy magatartás, amely *értékel*. A Konfessionskunde tényeket ír le és felekezeti hitvallások lényegét állapítja meg, a lehető legtárgyilagosabb módon; a dogmatika illetve vallásbölcselet a felekezetek hitének az értékelésével foglalkozik a maga álláspontjáról. A kétféle tudományunkat (Konfessionskunde ill. Kontroverstheologie) meg kell egymástól különböztetni, az értékelés nem diktálhat a ténymegállapításnak. A fenomenológiai és a dogmatikai lényegmegragadás különbözik egymástól. Így helyes volt az előadó megkülönböztetése a „Konfessionskunde” és a „Kontroverstheologie” között. A gyakorlatban a kettőt egy személy és egyidejűleg munkálhatja, amint azt az intézetben is teszik.

*Leuba* azt kérdezte, hogy Fahlbusch előadásának az elvi szempontjai nem zárnak-e ki elvileg egy ökumenikus teológiát? Könnyen odavezethetnek a mondanivaló, hogy csak a saját hitvallás apológiájáról lehet szó.

*Dantine* rámutatott arra, hogy a dialógus a római egyházban csak *egy* lehetőség ugyanazon cél szolgálatában a *sok* többi lehetőség között: 1. A kijelentés is „dialógus”, 2. A hierarchia és a laikusok között is „dialógus” folyik, 3. a római egyház és az „elszakadt testvérek” között is, 4. a „pogány vallásokkal” is, 5. az atheistákkal is.

*Heyer* professzor szerint Schrey és Wolf tette tudatossá bennünk, hogy új korszak kezdődött. Vajon most ezzel az előadással nem kezdődik-e új korszak a kérdés értelmezésében? De amit megkülönböztet az ember, azt még nem kell szét is választania. A szétválasztás nem visz jó véghez, nem tartalmazná a megértés mozzanatát. A keresztyén a másik keresztyént keresi. A tárgynak nem elég fenomenológiai tudománynak maradnia, teológiai tudománnyá kell válnia.

*Grass* szerint az egység eschatológiai fogalom és nem ragadható meg egyszerűen. Az Űsz. kijelentésbizonyosságai „pluralitásban” vannak előttünk. Ez ellen semmit sem tehetünk, ezt egyszerűen tudomásul kell vennünk. De a pluralitásnak megvannak a határai is. Mindenesetre: megőriz bennünket a hamis egységfogalmaktól és törekvésektől, amely a tan, tanítás, szervezet és kultusz minden részére ki akar terjeszkedni. Az Űsz.-ben a „teológiák” sokaságával találkozunk, szintúgy a gyülekezeti szervezeti formák tekintetében is különbségek vannak. A feladat, hogy ezen belül egy egységnek a határait mégis körül tudjuk írni. Ez többszörös művelet: az evangélium határa, az evangéliumi, római katolikus és orthodox hit határa, a keresztyén-ség és a vallások határa, a vallások és a harcias ateizmus határa. Semmiesetre sincs uniformitás az Űsz.-ben.

A vita során a továbbiakban *Kádár* Imre is többször felszólalt. Hozzászólásaiban főleg arra mutatott rá, hogy a mi ökumenikus teológiánk felfogása szerint az egyház egysége az emberiség egységével a teremtésben is, a megváltásban is összefüggésben van. Rámutatott e felfogás bibliai alapjaira. Az egyház szakadásainak gyógyítását csak úgy lehet helyesen végezni, ha ezáltal ugyanakkor az emberiség egységének helyreállítását is munkáljuk. — Amikor a katolikus egyház kizárólag a saját üdvintézményét minősíti „az egész emberi nemzetség Istennel és egymással való egysége instrumentumának és sakramentumának” (De Ecclesia I. 1.), igazában az egység szolgálatát helyett tovább mélyíti a szakadásokat. — A magyar protestáns egyházak egyöntetű felfogása az, hogy készek minden igaz és jó emberi ügyben a római katolikusokkal együttműködni, ugyanakkor lényegében ma is változatlanul érvényesnek tartják a reformáció kritikáját a római egyház tanbeli és egyházszervezeti tévedéseivel szemben.

Az is kitűnt a felszólalásokból, hogy az Űsz. az egy-

ház „határait” nem tériesen formulázza, hanem krisztológiailag (vö. Ef. 1:2).

*Fahlbusch* szerint az „egység” szó azért mindenképpen elfogadható kifejezés.

*Stürmer*: Nem feladatunk és igényünk az „egység”, mint pragmatikus közösség. De fölveti a kérdést, hogy Fahlbusch fejtegetéseiben nem mutatkoznak-e korlátok?

*Bornkamm* szerint Ebeling definíciója a legalkalmasabb tárgyalási mód és a legszélesebb is. Sokat nyer-nénk vele, ha gyakorlati szempontból kontroverztheológiaiailag értelmeznők a feladatot.

*Hauge* azzal a *Dantine* által fölvetett kérdéssel foglalkozott, hogy a Konfessionskunde nem lehet kizárólag leíró tudomány.

*Lell* igazgató a határok homályosságáról és a feladatok egybeszövedétségéről beszélt. De azért mindenekelőtt a tények megállapítása a fontos. Állandó mozgásnak kell lennie, a kérdezés, a ténymegállapítás és az értékelés között.

*Kühnlein* szerint szükség van e tudomány műveléséhez az ún. „szolidaritásra”, ez legyen a Konfessionskunde első alapelve. A világ „pastorális” szituációjára és az összekötő elemekre kell tenni a hangsúlyt.

*Hornig* szerint pontos leírás nélkül nincsen megértés. Nagy különbség van fénykép, vázlat és karikatúra között. A pontos leírásban azonban nagy nehézség a nyelv különbözősége a felekezetekben.

*Held* beszámolt arról, hogy Darmstadtban egy középiskola felső osztályaiban az ifjúság kíváncságra a kath. és prof. hittanórákat a két hitoktató közösen tartja — próbaképpen, egy időre — hogy diákjaikat egyidejűleg a legtárgyilagosabban és autentikusan informálhassák az „anyagról”. Az egyházak gyakorlatára állandóan tekintettel kell lenni és minden összefüggést (társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális stb.) ezekben a felekezeti kérdésekben egyidejűleg vizsgálni kell.

*Maron* arra mutatott rá, hogy a munka — az Intézet munkája is — egyidejűleg szolgálat a római katolikusokkal szemben is. A gyakorlat azt mutatja, hogy igen nehéz tényleges párbeszédbe jutni római katolikusokkal. Honnan ez a nehézség? Abban az értelmezésben, ahogy a két oldal az egységet és a pluralitást látja. A római katolikus az *egységből* indul ki, mi pedig az *igazságból*, amely fölötté áll az egység kérdésének. A római katolicizmus valójában nem kész egy igazi kontroverz teológiára, mert meg van győződve, hogy csak neki lehet igaza. Az igazság az anathémákban kevés szerepet játszott és játszik, mindig a formális egységről és fegyvelemről van szó. Legyen a vitának egy bizonyos szélessége (Randbreite) minden egyházon belül is.

*Hoffmann* az illúziók és illúzió szétfoszlások kérdéséről szólt. Hogyan mondja el a Konfessionskunde, hogy az egység emberileg nézve kilátástalan? Nem szabad a dolgokat postulatúmatok felől megközelíteni.

*Heye* szerint a Konfessionskunde nem teorítika már, hanem átcsap konfessionális politikai területekre.

*Bornkamm* arra emlékeztetett, hogy a Konfessionskudent az Intézet az *Evangelischer Bund* érdekében, tehát a gyülekezetekért, az egyházért végzi. Ezt persze mindig meg kell mondani a szükséges önkritikában is. Helyes, ha a vitának egy bizonyos szélessége biztosított. Állandóan meg kell vizsgálnunk, hogy mik a megértési kategóriáink. Az intézet a felekezetek gazdag egymásmellettiségében egy instrumentarium az egyház, de — közvetve — minden egyház számára is. Számot kell adnia arról a hitről is, amely munkáját ösztönzi. Ne legyen a neve csak füst és pára. A tárgyalt dolog a fontos és tudnunk kell, mit miért végzünk.

\*

A kongresszus után a magyar résztvevőket a Hessen-Nassau egyház elnöksége meghívta arra az egyházi hangversenyre és fogadásra, amelyet az EKID külügyi hivatala (D. *Wischmann*) Frankfurtban a Szövetségi Köztársaságban időző és *Nyikodim* metropolita vezetése alatt III. evangélikus-orthodox teológiai konferenciáját tartó orosz egyházi küldöttségnek a tiszteletére adott.

D Dr. Pákozdy László Márton

## Robinson püspök új könyve

Ahogy Robinson előző könyvét, az *Honest to God*-ot fogadták, azt gondolta volna az ember, hogy nem ír több hasonló tárgyú könyvet. Ez elképzelhető lett volna azért, mert olyan éles és elutasító kritikát kapott egyesek részéről, amelyet teológiai könyv valószínűleg még sohasem, legalább is a mi korunkban. És hozzá nem kívülről, hanem saját egyházából, sőt éppen egyes munkatársaitól. Voltak, akik egyenesen „ateista püspök”-nek titulálták a könyvben elmondott „istentelenségek miatt”.

De ugyanakkor Robinson könyve olyan lelkes visszhangra talált egyes körökben, amilyenhez foghatóra nem emlékszünk teológiai könyv esetében. És mivel a szerzőnek nem volt más célja, mint hogy kérdéseket vessen fel, „egy lapdát átpasszoljon”, ahogy maga mondja, azaz felvázoljon egy helyzetet, melyet azután nálánál szakavatottabbak oldjanak meg, és ő elérvén célját, és az elmondottak ellenére is, mint lelkész, sőt püspök kívánja szolgálni egyházát, elképzelhető volt, hogy nem ír hasonlókról.

De íme, egészen rövid idő múltán, itt van új könyve. Mi ez? Nehéz meghatározni műfaját. Teológia? Egyháztan? Kritikája minden meglévőnek, szokatlanul nyílt, őszinte beszéd olyan ember szájából, aki ki is mondja, amit gondol. Előbb „ellen-teológiá”-nak, negatív egyházannak tűnt számunkra. Mert, kétségtelenül egyfajta teologizálattal van dolgunk benne, amiben a hangsúly nem a tulajdonképpeni mondanivalón van, hanem egy bizonyos látáson, az egyház esését helyzetéről és várható jövőjéről. Robinsonnak ugyanis nincs saját teológiája, ellenben van saját teológusa, kettő, három is: *Tillich* és *Bonhoeffer*, és vannak a problémával foglalkozó új könyvei, akiknek vállára állva, szellemi arzenáljaikból szabadon használva, akkor egy könyvet, most pedig négy előadást állított össze az egyesültállamokbeli hartfordi teológiai akadémia hallgatói részére. A könyv kelendőségére jellemző, hogy 1965 márciusában jelent meg és még abban a hónapban három kiadást ért meg. A munka, bármennyire egyéni is, jellegzetes angolszász felolvasás: könnyed, szellemes összeállítás, az eredetiség minden igénye nélkül. A szerző is tisztában van munkája tudományos értékével. Maga mondja, hogy inkább csak amatőr vállalkozásnak látja és egyáltalán nem tekinthető „komoly teológiá”-nak, olyan értelemben, hogy be lehetne nyújtani, mondjuk, doktori disszertációnak, ugyanakkor viszont, vannak sokan — írja —, akik számára a legkomolyabb fajta teológiát jelenti, sőt ténylegesen az egyetlen teológiát, amit — úgy érzik — komolyan lehet venni.

Mivel — látásunk szerint — Robinson itt a gyakorlati vetületét adja annak, aminek az *Honest to God*-ban elméletét találjuk, pillantsunk vissza, miről is van ott szó valójában? Próbáljuk ezt *Helmut Gollwitzer*, *A könnyűvé tett keresztyénség* című bírálata alapján tenni, aki a könyv okozta nagy feltűnés magyarázatát előbb Robinson módszerében, majd mondanivalójában keresi. Robinson módszere, kétségtelen, rámenős, direkt módszer. Nevén nevezi a dolgokat, nem kendőz egyáltalán, lépten nyomon egyéni, a közegyházi felfogással ellenkező véleményt nyilvánít, gúnyolódik az anglikán egyházban még mindig megtalálható papi „sallang” felett, kimondja, hogy az egyházat reformálni, pontosabban revolúcionizálni kell. Meglepő nyilatkozatok ezek egy papi formaruhát viselő, komoly szertartásokat celebráló egyházi férfi ajkán, de a feltűnés okát mégsem ezekben, hanem a könyv tartalmában kell keresnünk. Azt mondja, például, hogy lehetünk keresztyének anélkül, hogy ezáltal egy elavult világképbe visszacsúsznánk. A kifejezéseket, melyekben a biblia Istenről beszél, nem kell szószerint lenyelni. A biblia szimbólumokat használ, és ezeket nem utána-mondani kell, hanem átültetni a mai ember gondolatformáiba. A hit nem az elmúlt századok dogmái komplexumának elfogadása és igaznak tartása. Ahhoz, hogy valaki keresztyén legyen, nem kell vallásosnak lennie. Nem a hagyományokhoz való ragaszkodás jelenti a keresztyén voltot, hanem a ránk hagyományo-

zottak új forradalmi interpretálása; nem a gettóba való elzárkózás, hanem sokkal inkább korunk tudományos és technikai világában való nyitott részvétel. Is-tent nem a világon kívül, hanem „a világi viszonyulások kimeríthetetlen mélységeiben” kell keresnünk és megtalálnunk.

Ilyeneket, és ehhez hasonlókat mond Robinson, és mindez a szenzáció erejével hatott, valósággal bombaként robbant. Nem mondhatunk rá mást, mint Gollwitzer, hogy mindez csak azért, mert magas közegyházi személy, püspök mondta, — bár akkor még csak helyettes volt. Ugyanis nemcsak *Tillich* és *Bultmann* óta, hanem már a felvilágosodás és főként *Schleiermacher* óta közismert dolgok ezek a teológiában. Az újság mindössze annyi bennük, hogy arról, ami eddig mintegy a teológia titkos tudományának számított, Robinson üdítőn, könnyedén ír és „*ungeniert, wie Engländer es können*”. Mi Robinson szándéka valójában? Nem kétséges, hogy a mai ember számára akarja a keresztyén igehirdetést figyelmet keltővé és érthetővé tenni. Gollwitzer nem csinál belőle titkot, hogy a Robinson által ajánlott módszer, ahogyan „tetszetős és könnyűvé” akarja tenni a keresztyénséget: alkalmatlan a keresztyén igazságok új interpretálására. Az, amit így nyerünk, egy eltorzult, elnyomorodott keresztyénség. Ahelyett, hogy vonzóvá tenné Robinson a keresztyén igehirdetést, „abban a veszélyben forog, hogy feleslegessé teszi azt, még pedig azáltal, hogy túlságosan leredukálja arra, amit az ember magától is elmondhat, a kijelentés elfogadása nélkül, a Jézus Krisztus megjelenése és Róla szóló üzenet meghallása nélkül is”.

Közelebről nézve, az új könyv négy előadást tartalmaz és két függelék. Az előadások címe: 1. A vizek felzavarása, 2. Amikor a dolog másik végéről indulunk, 3. Egy igazi világi teológia felé, 4. A korszakok találkozási pontján élünk. Függelék: I. Lehet-e egy igazi kortársi ember nem ateista? II. Lelki nevelés a vallás nélküli világban. Mivel a szerző mind a négy előadás alapvetését az elsőtben adja meg, azt kissé részletesebben ismertetjük, majd a másik háromból különösen két problémakört vizsgálunk meg közelebről.

A könyv „magva” régóta a szerző elméjében pihent, csírázni akkor kezdett, amikor Rómában, a vatikáni zsinat alkalmával *Bea* kardinális azt mondta neki, hogy „az ellenreformációnak vége van”. Akkor úgy érezte, hogy ezt a meglepő kijelentést igazán csak a másik, a megfelelő felismerés leszögezésével lehetne méltányolni, annak kimondásával, hogy: a reformációnak is vége van. Ma más a helyzet, új a légkör. A körülmények, az egymással való szembenállásnak már nincs értelme. Ha a római katolicizmushoz való viszonyulásban értelmezett reformációnak vége van is, kérdés, hogy nem kezdődött-e el máris egy új reformáció? Beszélnek ilyesmiről. A szerző véleménye, hogy arra, ami ma az egyházban — és ezt az anglikán egyházra érti első-sorban — végbemegy, a reformáció fogalma egyfelől túl tág, másfelől túl szűk. Túlságosan tág, mert abban, ami végbemegy, nem új teológiai és egyházszervezeti rendszerek felállításáról van szó, hanem egy sor kérdés felvetéséről csupán. Másfelől azonban, bármennyire megvannak is a komoly jelek, a reformáció kategóriája túl szűk és alkalmatlan arra, hogy ezzel fejezzük ki korunk egyházának krízisét. Ma ugyanis világméretben történnek a dolgok, amihez viszonyítva a reformáció csak provinciális vitatkozás volt a nyugati keresztyénség keretein belül. Ma már nem merülhetünk el házi vitatkozásokba, mintha a világvallások nem is léteznének a maguk sajátos igényeivel.

A reformáció kategóriájának alkalmas voltát kétségessé teszi még valami más is, ami ennél is lényegesebb. A reformáció ugyanis önmagában feltételezi, hogy az egyház még reformálható, és maga a pusztá szó pozitív felelet arra az aggódó kérdésre, hogy: Megélednek-e ezek a tetemek? Ma egyre többen kérdezik azon-

ban, hogy lehet-e az egyház még az új élet vivője és hordozója az új kor számára? Nem egy archaizálódott és jól biztosított intézmény lett-e az egyház valaminek megőrzésére, ami ma már irreleváns és hihetetlen? Igaz, olyan mélyre le van ásva alapjaiban, hogy nem fog eltűnni máról holnapra. De kérdés, az egyház lesz-e a Lélek csatornája a jövőben? Vajjon a megújulás igazán lényeges mozdulási nem rajta kívül és nem ellenére történnek-e? Vannak, akik így írnak erről: „Az emberiség egy új lelki jégkorszakba lép. Az instituált egyházak nem képesek egyebet nyújtani, mint eszkimó kunyhókat, amelyekben a didergő nyáj még összebújhat”.

Meg kellett tanulnunk, hogy a modern szekuláris ember mélyesen elidegenedett az egyházak hagyományos életétől és tanításától. Nagy baj, hogy hajlandók vagyunk nem sokba venni azoknak a szavait, akik elmennek. Vannak, akik úgy érzik, hogy magáért Krisztusért kell kimenniük az egyházból. A szerző azok közé tartozónak érzi magát — és ez felelet is akar lenni talán az ellene elhangzott vádakra —, akik csontjaikba rekesztve érzik, hogy sohas tudnák elhagyni egyházukat, és mégis azokért áll ki, akik elmennek. És ezekért ír és cselekszik is. Bár sokminden ellene szól, az a véleménye, hogy a *reformáció az a kategória, amit továbbra is használnunk kell, és folytatni az új reformáció lehetőségeinek felkutatását*. Ezt szolgálja könyve is. Újra fel kell tenni a kérdést: Mit kell tennie az egyháznak, hogy megéledjen (revitalize itself). A reformációt nem lehet elrendelni, az ember csak szükségét érezheti, kiálthat utána, a mozdulás a Lélektől jön, a reformáció nem más, mint felelet a Lélek mozdulására. A humanizmusban a hangsúly az emberen van, az ő tettén, a reformációban ezzel szemben a döntő az érzékenység, érzékenység annak meghallására, hogy mit mond a Lélek a gyülekezeteknek és a világnak. Már jelei vannak a világban a víz felzavarásának (Jn 5:1—9) és szederfák tetején már az indulás zaja hallatszik (2 Sám 5:24). Erjesztő van és erjedés megy végbe az egyházban, amit néhány évvel ezelőtt még nem lehetett előrelátni. Ez az idő nem a tanbeli és liturgiai reformok ideje többé. Jellemző, hogy sokszor a negatívum át tör elő a pozitív fényre. Bonhoeffer látomása a „vallás nélküli keresztyénségről” hozta nemzedékünknek azt a felszabadító felfedezést, hogy a szekuláris ember is lehet keresztyén anélkül, hogy megtagadná saját korát.

A régi reformáció közvetlenül kitermelte a maga konfesszióit, himnuszait, egyházszerkezeti modelljeit, felekezeteit. Ezekben igen pozitív dolgokat nyújtott a régiek helyébe. Akkor az volt a helyénvaló. Az az állítás, a bizonyossággal való változtatás, az a teológiai és nemzeti rekonstrukció korszaka volt. Ma nem ezeknek az idejét éljük. Ez a szántás ideje, nem az aratásé, a felméréseké, nem a szerkesztésé. A második reformáció, ha jön, akkor abban különbözik majd az előzötől, hogy az elcsendesedés ideje lesz, a levetkőzés, a mozgó fények. Az egyház átnézi poggyászát és rájön, hogy mennyivel könnyebben menne egy csomó dolog nélkül, a tanban is és a szervezetben. Meg kell tehát szabadítani az egyházat mindattól, ami archaikus és irreleváns benne. Fel kell mutatni, hogy mire lenne szükség a teológiában és szervezetben, ha egy új reformáció tényével kellene szembenéznünk.

A tant illetően a fundamentumok megrendüléséről beszél. Ma az a tény, hogy a keresztyénség alapvető igazsága van az érdeklődés középpontjában, maga Isten forog kockán, és semmi sem marad megkérdőjelezetlenül. Az előző reformációban eleinte senki sem gondolt a tan reformációjára. Most azonban a teológia teljes frontja nyitva. És ez egészséges és reményteljes dolog. Hadd lássa és értse mindenki. „A teológia nem lehet többé a mandarinok zárt körének beszélgetése a saját rendszerük elfogadott kifejezésesein belül.” Ígéretes, hogy a teológusok részén is megvan a készség előjönni elkészített sáncaik mögül. A teológia nem a felelet bizonyossága által támaszt többé meggyőződést, hanem kérdésére integritása által, és általa a tisztelet által, amelyet annak a világnak tudományai iránt érez, amelyet szolgálni akar. El kell készülnünk, hogy lemez-

telenítettünk arra a kevés dologra, amiben bízhatunk, és nem aggodalmaskodunk többé amiatt, amit nem ismerünk. Elérkezve a határokra, mondta Bonhoeffer, az új reformáció Keresztelő Jánosa, jobbnak ítélem, ha csendben maradunk.

A tanhoz való túlságos ragaszkodás, írja tovább, az Istenhez való viszonyunk minőségét veszélyezteti. A nagy dogmatikai tételek, mint határforgalmak maradhatnak meg. Ez azonban nem lehet ok a szomorkodásra, sőt felszabadulásnak lehet forrása. Mert az agnoszticizmusnak van egy fajtája, amely felold, és lehetővé teszi a keresztyéneknek, hogy könnyedebben lépkedjenek. Itt *Buren*-re hivatkozik, aki viszont *Martin Buber* megállapítását húzza alá, miszerint az Én és Te közötti viszonyulás ma többet számít, mint az idő és örökkévalóság, a véges és végtelen közti különbségtétel egykor. *Robinson* ezt készségesen vállalja, mint a „klasszikus teológia leegyszerűsítését”, annál is inkább, mert már más tudományágakban ez régen végbement, például az asztrológiából asztrologia lett. Ezt a leegyszerűsített teológiát nevezné szerzőnk „tisztá teológiának”.

A szervezetet illetően azt a formát keresi szerzőnk, amely jobban megfelel a szolgáló-egyház lényegének és felelősségének. A rendkívüli mértékben instituálódott egyház nehézkességét és tetehetlenségét a dinosaurus és a csatahajó hasonlatával illusztrálja. Állandóan az utánpótlással, önmaga táplálásával van elfoglalva, holtan nem önmagával kellene törődnie, hanem másokkal, az emberiséggel. Nem az a baja az egyháznak, hogy gazdag vagy nagy bőségben él, hiszen állandó krónikus pénzzavarban szenved, hanem az, hogy anyagi javait saját struktúrája építésére fordítja. Intézmény lett az egyház ahelyett, hogy átalakító kovász lenne. Meg kell tanulnunk újra, hogy „az Isten háza” elsősorban a világ, amelyben Isten valóságosan él. Az egyház elhatárolja magát a szekularizálódott világtól, pedig az lenne a dolga, hogy ott találkozzék az emberekkel, ahol vannak. Egy szenvedélyes hangú hölgyet, *Monica Furlong*-t idézi helyeslően, aki megrendítő szavakkal ecseteli az egyház jelen romlását, és üdvözli a katakomba-korszak visszatérését, amelyben a pusztá szimbólumok jelentik majd az élet és a hit valóságát. Majd egy katolikus szerzót sorakoztat fel, aki a vatikáni zsinat után: *A nyitott egyház* címen foglalja össze tapasztalatait, a Lélek gazdag áradását és a kreativitás új korszakát várja a közeljövőben.

*Robinson* gondolatait, amint látjuk, állandóan az egyházi tan és szervezeti leegyszerűsítése körül forognak. Feltűnő az ellentmondás a Lélek szabad áradásának várása és e racionális, előre tervezett egyszerűsítési törekvés között. Önkénytelenül az jut eszünkbe, hogy a szerzetesek, főként asszisi Ferenc annak idején a keresztyén élet egyszerűsítésével, jézusiasításával próbálták segíteni az egyház krízisén. Feledhetetlen *Ferenc* példája, de tudjuk, hogy nem volt elég az egyház megtisztításához. *Robinson* most valami hasonlót javasol az egyháznak a tan, a szervezet és általában a világhoz, az emberekhez való közeledést illetően. Kérdés, ez-e az, amire az egyháznak szüksége van, és ennek elkezdésére adott-e a Lélek jelt? Adhat és adhatt, kétségtelen. Meglepő azonban, hogy az általa idézett négy-öt könyvben szerzőnk szinte minden gondolata, ténylegesen minden mondanivalója megtalálható. Az meg egyenesen elviselhetetlen iskolázott elmék számára, hogy nem végez értékelést forrásai között: érzelmdús női leveleket éppenolyan súllyal idéz az egyház jövőjét illetően, mint mondjuk *Barth* Károlyt.

\*

A következő előadásban figyelmet érdemel *Robinson*nak az megállapítása, hogy a mai ember gyanakvással fogadja a *deduktív* úton nyert bizonyosságokat, melyek mögött tekintélyek vannak, viszont tiszteli azokat a meggyőződéseket, a tudományban és az életben egyaránt, melyek *induktív*e származnak a tapasztalat bizonyosságából. Ezt kell a teológiában és az igehirdetésben is megvalósítanunk. Ez lenne: a másik végről való elindulás. A keresztyén tannak ez az induktív meg-



közelítése az a lecke, amit ma újra kell tanulnia az egyháznak. A véghez csak a kezdettől kiindulva lehet eljutni, és a kezdet a mai ember számára, mint ahogy az első tanítványok számára is volt: *Jézus, mint teljesen ember*. Szerinte a görög „teleios” szó helyes fordítása nem „tökéletes embert” jelent, hanem „*completeley human man*”-t. Nem Jézus préexistenciája ma a döntő, hanem a Jézus embernek a jelentősége mások számára. A kiindulás tehát: *Jézus embersége*.

Ma az egyházat is más model ábrázolja. Eddig a kiválasztottak közössége volt, összegyűjtve a gonosz világból. Ma *Tillich* meghatározása fedi szerinte a valóságot: a „manifesztált” és a „latens” egyház képletével. Ez megfelel egyfelől: az elismert Krisztusnak, másfelől: az incognito Krisztusnak. És ahol Krisztus ott van, bármelyik formában a kettő közül, ott mindenütt ott van az egyház, még ha az ige nem hirdetik és a sákramentumok nem szolgáltatnak is ki. Így a keresztyén misszió értelmezése is természetesen más lesz. Nem döntő, hogy szervezett központja legyen az egyháznak és odavonza az embereket. Elég egy odaszánt nucleus, akik cselekvően elismerik Jézust uruknak és vállalják szolgálatát. A lényeg nem az, hogy egy helyre legyenek gyűjtve, hanem az, hogy mint fénymagok (seeds of light) be legyenek ágyazva a sötét világba. És nem feltétlen feladatuk az, hogy minél több tagot gyűjtsenek, az egyház kisebbségi volta — Isten országához való viszonyában nézve — sohasem botrány. A hétköznapi valóságában kell találkozni Krisztussal. A szirofóniai asszony számára az volt az evangélium, hogy ott találkozhatott Vele, ahol éppen volt, mint irgalmas felebaráttal, feleletül az ő abszolút elemi emberi szükségleteire. Mint a múltban gyakran, úgy most is, az egyház megjelenése antihumanista volt: tanban azért, mivel a reformáció állítása szerint Isten igéje szavakban hallható, holott az inkarnációt kellett volna felmutatnia. Az egyház sokszor dezinkarnált Krisztust prédikált. Ma a szekularizált világban kell Krisztusnak testet öltenie. Lehet egy igazi kortársi ember keresztyén? Igen, de csak akkor, ha a hit nincs hozzákötve metafizikai hagyományos gondolati formákhoz. Így beszél szerzőnk, majd így fejezi be előadását: „Elképzelhetetlen, hogy én az evangéliumot kívánom megváltoztatni vagy felvizezni, hogy az kapósabb legyen. Ellenben az szenvedélyesen érdekel, hogy képes legyen eljutni emberekhez, mint örömmüzenet. És ezt a szószékről hirdette, hat láb magasan minden elentmondás fölött, a régi reformáció irgalmas Istenének kifejezési formáiban nem fogja elérni. Ha azonban az elfogadó közösség szolgálata által, akár manifesztált akár latens formájában, az emberek megtalálják az irgalmas felebarátot, akkor meg vagyok győződve, hogy lehetségesé válik számukra megtalálni mindazt, amit az egyház valaha is: a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmén, az Isten szeretetén és a Szentlélek közösségén értett”.

A harmadik előadásban a reformáció nagy örökségét: a hívők egyetemes papsága elvét elemzi és próbálja alkalmazni a jelen körülményekre. Szerinte itt is át kell törni az előző reformáció határait, ugyanis a reformátorok nem szakítottak egészen a régi egyházfogalommal: az egyház továbbra is letelepedett gyülekezet maradt, melyet az ige, ha nem a sákramentumok klérusa vezet. A laikusok bevonása csak kísérlet maradt mindig, az intézményt valójában mindig a klérus vezette és uralta. A népi elem felelőssége és tevékenysége csak annyit volt legfeljebb, hogy segítette a lelkeszt. A szerepek cseréjéről lenne szó az új reformációban, ahogy egyesek javasolják? A szerző ennél tovább megy és felveti a kérdést, hogy a professzionista vonal fenntartása egyáltalán kívánatos-e az egyházi szolgálatban? A „plebs” és az „ordo” közti különbségtétel ugyanis idegen elem az egyházban, a helyzet ott romlott el, amikor Konstantin a pogány papság kiváltságait átvitte a keresztyén papságra. A régi reformációban itt nem történt gyökeres fordulat; így az, sajnos, mindig összeegyeztethető maradt a klerikalizmus egy bizonyos formájával. Most arra kell törekedni, hogy a Krisztus egész teste felszabaduljon a világ felé való szolgálatra. Mert nyereség volt ugyan, amikor a lelke-

szek teljes idejükkal alkalmaztattak, de nagy veszteség, hogy ezzel kivonattak a világ valóságos életéből. A nemek vonalát is meg kell oldani az új reformációban és teljes értékű felelősséget és szolgálatot kell biztosítani a nőknek is az egyházban. A lényeg az, meg kell találni a legcélravezetőbb módját annak, hogy az egyház hajlékony legyen és vinni tudja a világosságot helyről helyre egy mobillá vált társadalomban, ne pedig egy helyre lehorgonyzottan éljen. Azt is meg kell kérdezni, írja, hogy a huszadik század nem egy új típusú teológiát kíván-e? Ez lenne: a laikus teológia. Nem amatőr teológiát jelentene ez a hivatással szemben, hanem azt a fajta teológiát, melyet a „laos”, az Isten egész népe szüksége mozgatna, azért, hogy az egyház a világban élő egyház legyen. Nagy hiba volt, hogy az egyház sokszor mellék dolgokkal volt elfoglalva (például az érzelmi élet stabilitásának fenntartásával), és közben „érintetlenül hagyta a nagyvárosi élet hatalmas szerkezetét, mely meghatározza világunk formáját”. „A középkori egyházi ideál helyébe, amikor az egyház kultikus organizmus, vagy a reformáció modelje helyett, amikor hitvalló gyülekezet az egyház, most a profétai közösségekben (the prophetic fellowship) található meg a szekulárisá vált világban a szolgálat egyház egyedül hiteles formája.”

A negyedik fejezetben a „radikálisok” méltánylásáról beszél, akik közé nyilván magát is sorozza, aki kritizál, de ugyanakkor sir Jeruzsálem felett. Az egyháznak a jövőben rugalmasabbnak kell lennie, félre kell tenni a kész katekizmusokat a maga feleleteivel, mert a világ most nem hajlandó előregyártott feleleteket elfogadni. „Az egyház, amely azt hiszi, hogy mehet tovább igazságokat diktálva, ahelyett hogy leülne az emberekkel kidolgozni az igazi kérdéseket, nem él szolidaritásban a mával”. A parókia rendszer alkalmasságának a kérdését is felveti, és *Hoekendijk* megállapításával zárja, aki szerint csak azok ragaszkodnak ehhez mindenáron, akik már maguk sem hitelesen élnek a világban. Méltányolja a jövődől egyház szerkezetére mutató úgynevezett egyházi „kísérleteket”. Meg kell engedni, idézi egyik forrását, hogy a megújuló egyház szervei a mai világ aktuális szükségleteinek valóságából nőjjenek ki. Már megszoktuk az Isten—egyház—világ képletet, pedig az Isten nem az egyházzal foglalkozik elsőrendben, lévén az egyház csupán egyik része a világnak, az amelyik tudatában van Krisztus világ felletti uralmának, és kész felismerni, amit Isten tesz a világban és csatlakozik is hozzá annak végzésére. Még egyszer: az Isten háza nem az egyház, hanem a világ. Nagy kérdés, hogy a közösség (koinonia) egyfajta szükségese-e, illetve egyenesen nélkülözhetetlen-e a jövődől keresztyén egyházában? És ha igen, milyen lesz az? Ezek kérdések, írja, és ő sem ismeri ezekre a feleletet. De kísérletezni, próbálni kell, úgy kapjuk meg a feleletet. A lényeg, hogy a világi élet keretében maradjon, ne bezárt közösség legyen, hogy a só felolvadhasson.

\*

Folytathatnánk Robison meglehetősen mozaikszerű előadásainak elemzését, újat azonban, ahogy eddig se, ezután se találunk bennük. Újjal, illetve újszerű fogalmazással mindössze két ponton találkozunk, és — bár előttünk ez nem ismeretlen — érdemesnek ítéljük, hogy kiemeljük. Az egyik annak meglátása és egyben elítélése, hogy jelentkezik világviszonylatban egy olyan tendencia, mely az egyházakat nem a viláért, hanem a világ ellen szeretné megerősíteni, egyesítéssel, vagy másképp is. Ez a kísértés abból a különös ténnyel ered, hogy a reformáció annak idején végeredményben egy sereg „kis katolicizmust” eredményezett. A részek ropant „proliferatio”-ját találjuk, melyben az elszakadt részek — mint a gyerek a szülőt utánozva — az egész jellegét igyekeznek felolteni, saját papsággal, sákramentumokkal, tanrendszerekkel. Ma már ennek fonákvoltát látva igyekeznek a nagyobb egységek felé. Ebből az egyesülésből azonban még nem lesz új reformáció, mert ez csak a határvonalak megrövidítését és magának a buroknak, a fedőhéjnak a megmerevését fogja jelenteni. Így a meglévő elavultat, irrele-



vánst konzerválja. Ezért minden olyan egyesítési kísérlet — akár a protestáns felekezetek közt, akár a protestantizmus egésze, az ortodoxia és a katolicizmus között menne is végbe —, melynek a bevallott vagy rejtett célja, hogy az egyházat a világ ellen megerősítse és felfejlessze, ahelyett hogy azt a maga egészében felszabadítaná és nyitottá tenné a világ szolgálatára, minden igei világosságának ellene mond, és így nem lehet Istentől való. Ilyen formán mondja Robinson, és ebben tökéletesen egyetértünk vele. A világgal mindig együtt lenni az embertelenség, a pusztulás, a halál ellen, de a világ ellen — se külön, se együtt — soha, ez a mai teológia látása.

A másik pont, amiben szintén egyetértünk Robinsonnal: az emberkérdés fontosságának felismerése. Symanowski-t idézi (*Gegen die Weltfremdheit*, 1960), aki azt fejtegeti, hogy míg azelőtt az volt a gyötrő kérdés: Hogyan találhatom meg az irgalmas istent? — most egy más kérdés van előtérben, mely egész nemzeteket foglalkoztat, és az aggodalom és kétségbeesés áldozatává tesz sokakat. A kérdés ma ez: Hogyan találhatom meg az irgalmas felebarátot? *Hogyan tudnánk békességben élni egymással?* Itt van a különbség, folytatja Robinson a maga szembeesítő módján: a régi reformáció Luther gyötrő kérdése körül forgott és az „egyedül hit által” feleletben találta meg a megnyugvást. De közben az egész talaj megcsúszott. Vannak, akik meg vannak győződve, hogy ma is a régi ígét kell továbbhirdetni. Azonban, ez a „kijelentés-pozitivizmus”, ahogy Bonhoeffer nevezte, ma már egyre kevesebbeknek mond valamit. A valóság az, hogy nemzedékünk egyre nagyobb rétege számára ez többé egyszerűen nem evangélium. És az egyház, amelyik továbbra is azonosítja magát ezzel a kizárólagos funkcióval, egyre inkább irreleváns lesz a világban. Mert valóban, a világ ma nem azt kérdezi, hogyan találom meg az irgalmas Istent, hanem hogyan találok egy irgalmas, velem szolidaritást vállaló embert, szomszédot, felebarátot? A ma embere nem Isten választott népéből indul ki, hanem a világ nagy „ember-családjából”. Nem a ki-

jelentéssel kezdi, melyhez nincs előzetes bizalma, hanem a viszonyulásokra (*relationships*) figyel, melyeket kész minden előző nemzedéknél komolyabban venni. A ma emberében megtalálható egyfajta nyitottság a még a legvilágibb viszonyulások mélységeiben is megmutatkozó szent iránt. Majd Buber-t idézi arra nézve, hogy még a legmesszebb levő ember is, aki egyenesen megveti a Nevet és nyíltan istentelennek hiszi magát, Istennel találkozik és számol, amikor életében a Te-t, életének ezt az el nem maradó kísérőjét szólítja meg.

Robinson ezeket hangsúlyozva, kijelenti, hogy nincs szó semmiféle „kiárusítás”-ról, ahogyan egyesek gondolják róla. Nem javasolja ezekkel az evangélium elhagyását és steril humanizmussal való felcserélését. Nem akarja a kijelentés teológiáját a „természeti teológiával” helyettesíteni. Ez annak semmibevevését jelentené, amit nemzedéke legjobb teológusaitól tanult. Itt csak arról van szó, amit Barth Károly egyik angolra fordított tanulmánygyűjteményének a címe mond: Isten embersége. Az ő teológiája is Krisztusból indul ki, úgy tekintve Őt, mint utat az Atyához. Ha valamelyik bibliai helyet központinak tekinthetünk, írja tovább, az új reformációban, az csak a Jn 14:9 lehet: „Aki engem látott, látta az Atyát”. De itt nem állhatunk meg, mert a mai nemzedék tovább kérdez, a biblia kérdéseivel: „De, Uram, mikor láttunk Téged? És a feleletet erre a kérdésre a juhok és kecskék példázatában találjuk meg: az ember Fia incognitójában, más szóval, az irgalmas felebarátban. Ha az emberek meglájták Jézust, és így az Istent, azt csak azon keresztül tehetik, aki hozzájuk jön, elsősorban nem mint messiási személy, hanem mint közülük egy, mint Károly vagy Pista, vagy az ember az út túlsó oldalán”.

Ebből is látjuk, hogy Robinson ebben a könyvében már óvatosabban fogalmaz, mint az *Honest to God*-ban. Néha ugyan másképp hangzanak ott a mondatai, mint ahogyan itt összefoglalja, de fogadjuk el, hogy mindenütt így gondolja, ne kételkedjünk szavaiban, hiszen püspök mondja.

Dr. Békési Andor

## HAZAI SZEMLE

### KODÁLY ZOLTÁN (1882—1967)

Alig múlt fél esztendeje, hogy a Theológiai Szemlében Kodály Zoltán „Visszatekintés” címmel összegyűjtött írásait méltattuk, és most megrendült lélekkel nekrológot kell írunk róla. Váratlan halála úgy jött, mint egy villámcsapás.

Mindvégig friss volt és rugalmas. Az elnyűhetetlen, sok-sok fiatalt megszégyenítő „nagy öregek” közé tartozott, mint *Casals*, *Sztravinszkij*, *Ansermet*, *Stokowski* vagy *Rubinstein*. Hogy náluk korábban ment el, nem azért van, mintha bármelyiküknél gyöngébb fából lett volna faragva, csak életének bámulatos energiával és hittel megharcolt küzdelmei voltak bizonyára amazokénál sokkalta emésztőbbek.

Az emberélet nyolcvanötödik esztendejében, jóval túl a 90. zsoltár bibliai határkövén, már minden nap egyenként véve is ajándék, kivált ha annyira világító, hasznos és nemes életről van szó, amilyen az övé volt. Bármennyire tudhattuk, hogy egyszer a legfényesebb láng is kilobban, magától értetődőnek vettük, hogy itt él közöttünk, akik így vagy amúgy mindnyájan tanítványainak tudtuk magunkat; hogy tanít, figyelmeztet és példájával serkent

a munkára, az emberhez és a néphez való hűségére. Most, hogy — mint Szabolcsi Bence, a legrégebb és legkiemelkedőbb Kodály-tanítványok egyike mondogta a mester ravatalánál — „szálfa dőlt ki sorainkból”, mindnyájan árvának érezzük magunkat. Valóban: a XIX. század utolsó negyedének nagy nemzedékéből Kodállal az utolsó, élete művét, emberségének és kulturájának távlatait tekintve, ha nem is a legmesszebbre előre mutató, de a legbefezettebb, legdúsabban kiérlelődött magyar géniusz lépett át a múlt időből a bizonyos halhatatlanságba.

\*

Mind zenei, mind irodalmi és nyelvművelő tevékenységét a néphez fűződő szereteten és a népünk alkotó géniuszával való maradéktalan azonosulásán túl, Arany Jánoson és Riedl Frigyesen iskolázott, egyben a humanisztikus latin kultúra teljességével és a modern ember minden irányban nyitott érzékenységével is színeződött erudíciója tette képessé arra, hogy egyetemes kitekintésbe, mély összefüggésekbe tudta helyezni a legapróbb zenei vagy is-

kolai részletkérdéseket is. Valóban dialektikus szellem volt, aki a vízcseppben is az egész tengert, a legapróbb lélekrezdülésekben is az egész humánomot látta meg és tárta fel.

Minden feltűnést és teátrálitást megvető és tudatosan kerülő, minden megnyilatkozásában, legközelebbi munkatársaihoz való kapcsolatában is zárkózott és szemérmes, mélyen etikus alkat volt. Mondják, hogy egyszer valaki a Psalmus meghallgatása után úgy nyilatkozott előtte a műről, hogy annak hatására mindig úgy érzi, hogy jobb emberré kellene válnia. Kodály azt válaszolta, hogy ha ez valóban és mindenki esetében így volna, az lenne a legkivánatosabb, hogy az emberek annyira jóvá legyennek, hogy magára a műre, annak előadására és meghallgatására többé ne is legyen szükség. Ha pedig ő ezt így mondta, bizonyosak lehetünk abban, hogy így is gondolta, mert senki nálánál jobban nem irtózott az üres frázisoktól és senki nála jobban, következetesebben nem gyakorolta az önkritikát és az önfegyelmest.

Hány nagy művet nem volt ideje megírni csupán azért, mert érzekelve a honi elmaradottságot, sűrűn kellett teremtenie a semmiből, sőt ami a semminél is rosszabb: a „hazafias” álkultúrából, vagy pontosabban: a leleplezett álkultúra helyére állított népi kultúra nyersanyagából a valóságos és egyben európai színvonalú magyar zenei műveltséget; mert „le kellett tennie a lantot” és gyermekeknek, gyermeki szinten elemi ismereteket tanítania, hogy lehessen „félkézzel lantos, másikkal néptanító, kubikus, téglahordó, pallér” — vagy éppen orvos: egy egészségtelen szellemi légkörben tartott néptudatának és önismeretének gyógyítója, ébresztője.

Hogy ezt a küldetését egészen betölthesse, a népe iránti szeretetéből és minden felekezeti korlátan felül emelkedő keresztyén hitéből következően két nagy, holtig ki nem apadó erőforrása volt: a *hűség*, amely külföldről mindig hazahozta, bármennyire csábította volna őt műveltebb, boldogabb népek és országok könnyebb élete, és a *reménység*, hogy lehet és „lesz még valaha népből újjászületett, művelt és szabad Magyarország”, és hogy ennek a reménységének megvalósítására rá tudta, rá merte szólni az életét.

A „Megkésett melódiák” költője abban látta életének fő feladatát, hogy — ha már a magyar műzene fejlődésének végképpen elmaradt fokait — azokat, amelyeket a nagy zenélő népek életében *Palestrina*, *Schütz* vagy *Bach* neve jelez — nem is tudja pótolni, mert azoknak a koroknak és stílusoknak formanyelvét magyarul egyszerűen visszakérődzenni művészi abszurdum lett volna — megtalálta a természetes és egyszerű szintézist: a nagy európai stílushagyományokat és a magyar népi dallamosságot magas szinten egybeolvasztó új formanyelven olyan zenét írni, amely egyszerre ősi gyökerű és izgalmasan modern, egyformán tradicionálisan európai és üde frissességgel magyar. Ha valahol, hát éppen az ő zenéjében konkretizálódik leginkább az immár klasszikus kodályi tétel „*minden nagy művészetnek kettős arca van: mennél régibb századokba nyúlnak vissza gyökerei, annál messzibb jövőbe sugárzik ki.*”

\*

Műveinek igazi alapja mindig az emberi hang a gordonka szólószonátában vagy a vonósnégyesekben, sőt a zenekari művekben még a hangszerek is — azonkívül hogy mindig sajátos karakterüknek megfelelően szólnak — egyúttal mindig énekelnek is. A dalokban, kórusművekben, a Psalmusban, a

Te Deumban, a Missa Brevisben vagy a Zrinyi szózatában pedig dalol még a levegő is, amelyben a hangok szállanak.

Egészen sajátos, lenyűgözően szuggesztív, tömör és szemléletes Kodály prózája. Minden gondolata koncentrált, minden szava a helyén van, semmi sem hiányzik és semmi sem felesleges. Ez a bámulatosan kiművelt és kiegyensúlyozott stílusművészet teheti a nem-zenészek számára is érthetővé azt, amiben Kodály küldetésének és alkotásaiban immár lezártan előttünk álló életművének a végső titkát látjuk: meg akarta teremteni vagy pontosabban: vissza akarta adni népének a mondanivalóját közlésének azt az egyetemes érvényű formáját, amit egyszerű szóval köznyelvnek szokás nevezni. Mátyás király udvaráról írta *Galeotto Marzio*, hogy a magyarok legyenek bár nemesek vagy parasztok, egyformán beszélnek, kiejtésük is egyforma, nem úgy mint Itáliában, ahol a toszkánai a kalabriai, a polgár a parasztot alig tudja megérteni. Azóta a magyar beszéd, de kivált a zene köznyelve (ha ilyenről egyáltalán beszélhetünk) elveszítette mind az egyöntetűségét, mind — ami még fájdalmasabb — a tisztaságát.

A nyelvek megzavarodásának bábeli jelensége nagy történelmi változások és stílusfordulók kísérője szokott lenni. Korunk művészetének — zenéjének is — világszerte egyik fő válságtünete az új, elhasználatlan kifejezésmódok és formák lázas keresésével párhuzamosan a közös nyelv, az egy értelmű és kétségtelen hitelű művészi szuggesztivitás gyakori kérdése, bizonytalansága, sőt hiánya.

A zenei és a beszélt köznyelv megtisztítása volt végső fokon Kodály legbensőbb szívügye. Tiszta italt nem szabad fertőzött edényből inni, és tiszta edényből vétek szennyezett italt kínálni: így foglalkozhat egy tételbe Kodály ide vonatkozó elvi felfogását.

\*

Végül hitte és hirdette, hogy a zene mindenkié, csakúgy mint ahogy az élet, a boldogság, a műveltségi és erkölcsi emelkedés lehetősége, joga és kötelessége is mindenkire érvényes közösségi ügy. Élete legutolsó idejében a gyarmati elnyomásban sínylődő népek világméreteken kibontakozó szabadságmozgalmaitól megérintve *Ady* Endre „Az Isten harsonája” című versének zenei megjelenítésével foglalkozott. A művet nem fejezhette be, de az alapul vett költői szöveg maga is valamennyiünk számára érvényes intelem és egyben biztatás:

Mikor az elnyomottak, a senkik  
Jajdulva, fegyverkezve jönnek,  
Az Isten jön és millió anya  
Méhébe halt erőnek és örömmel  
Mert Isten: az Élet igazsága,  
Parancsa ez: mindenki éljen,  
Parancsa ez: mindenki örüljön,  
Parancsa ez: öröm-gyilkos féljen,  
Parancsa ez: mindenki éljen...

Az utolsó kompozíció torzó maradhatott, de az életmű befejezett egész. A „félbenmaradt nép, teljesületlen nagy ígéretek hordozója”, aminek indulásakor népünket látta, azóta nagy utat tett meg és sokat tanulhatott, nemcsak a múltja bűneiből, tévedéseiből vagy mulasztásaiból, hanem legjobb fiainak bölcsességéből és példájából is. Kodály Zoltán a nagyok közt a legnagyobbak, a jók és hívek között is a legjobbak és leghívebbek egyike volt. Életére mindig hálával gondolunk, példáját és tanításait egyre jobban megismerni és megszívelni: örökségül vesszük és feladatunk vállaljuk.

dr. Csomasz Tóth Kálmán

## A vizsgálat — Utószezon

Ebből elég — hallom az ellenérzés kimondott vagy kimondatlan ózdkodását, mert ismét antifasiszta művekről fogok írni. Ismét: mennyiszter foglalkoztunk már ezzel a második világháborúval, s a vele járó mindenféle rossz emlékekkel! Statisztikus kedvű szerkesztőség akár kimutatást is készíthetne például arról, hogy folyóiratunknak, akár csak ebben a rovatában, a Kulturális Krónikában hányszor írtunk már ilyen témájú művekről, arányíthatnók is a többi közleményhez. S akkor a morgás érvül idézhetné a számokat. Hát nincs más téma? Hát étől a nyomasztó emléktől már sose szabadulunk?

(A második világháború áldozatainak száma mintegy ötven millió.

Budapesten e sorok írásakor pör folyik: a vádlottak 1944-ben Zuglóban kegyetlenkedtek.

Még sokfelé találnak háborús löszert.

Nyugat-Németországban új náci párt tevékenykedik.)

Ez az érvelés érthető. A felejtés az ember természetes védekezése a bensejét romboló emlék-ártalmak ellen. Mivé is lennénk, ha nem tudnánk felejtetni!

Mindannyian átéltük: több-kevesebb szenvedéssel. Aki többet szenvedett, talán az elviselhetés határain is túl, ezért nem akar emlékezni; aki „megúsza”, ezért. Együtt mondják: ebből elég!

Képzeltben elnézegetem azokat, akiknek elégük volt e témából. Akiknek üres maradt a helyük a Nemzeti Színházban, *A vizsgálat* előadásain. A moziban, amikor az *Utószezon* vetítették. Akik ezeket az oldalakat átlapozzák.

Hátha mégsem lapozták át.

Megrendülten nézem azokat, akik szeretteiket vesztették el akkor: talán a szemük láttára pusztultak el, értelmetlen, vérlázító halállal, talán mosolygva és bizakodva búcsúztak egymástól, hogy az egyiknek a szó szoros értelmében nyoma veszen. talán meg sem ismerhették egymást az utolsó találkozón, egy szemvillanással sem búcsúzhattak, nehogy árulókká váljanak. Megrendülten látom azokat, akiket megkínóztak, megtiportak, testüket megsértették, lelküket semmibe vették.

Micsoda tragédia: most együtt mondják vagy gondolják, ebből elég, azokkal, akik kicsinylik az ő szenvedéseiket, akik szerint mindenkinek megvolt, megvan, meglesz a maga baja, nem kell kiemelni ebből a végtelen tengerből egyetlen hullámot sem. Ugyanazt kívánják, mint egykori ellenfeleik, a hallgatólagos vagy a tevételes vétkesek: ebből elég, évüljön végre el ez a téma, beszéljünk másról.

Beszéljünk másról.

Például arról, hogy mire való a művészet. Jele-sül a színház: mire való csakugyan?

Szórakoztatásra, kikapcsolódásra, élményadásra. Helene Weigel, Brecht özvegye, a Berliner Ensemble igazgatója, az idei Színházi Világnap alkalmából írt üzenetében — amelyet szokás szerint ezen az estén mindenütt fölolvastak a színházakban — ezt vallja: „A színház és a vele rokon művészetek sohasem vehetik eléggé komolyan kötelességüket és az emberiség iránt érzett felelősségüket. Tevékenységük hatása igen nagy és országunk határain is túlrad. Mi a közönséget azért hívjuk a színházba, hogy itt szórakoztató módon, közérthetően, és tetszetős formában valóságunk képét mutassuk be ne-

ki, s azt akarjuk, hogy megismerje és megértse ezt a valóságot.”

Ugyan nem ellentmondás ez? A valóságot megismertetni és szórakoztatni? Közérthetően tanítani? Tetszetős formában állást foglalni és állásfoglalásra készíteni? Bizony Weigel asszony problémák halmazába világít bele rövid mondataival. Az ember hajlamos az egyoldalúságra ha fölteszi a kérdést, mire való is a művészet, egyszerű, hacsak lehet, egyszavas választ vár. Erre és semmi másra — ez a válasz a legkényelmesebb. De nem igaz: akármit helyettesítünk is be az „erre” szó helyére, a kizáró toldalék miatt megrendül a meghatározás igazsága.

A közelmúltban — máig is hatóan — kétszer is ez az egyoldalúság fenyegette a művészetet. Először akkor, amikor a művészet szórakoztató iparrá vált, a polgári fölfogás szerint; amikor az orfeum és a varieté lett a művészet, amikor a kikapcsolódás némelyeknek azt jelentette, hogy feledtetik velük nyomasztó gondjaikat és sorsukat, másoknak pedig, hogy az emberiség felelős gondolatvilágába sosem is kapcsolódtak be. Másodszor látszólag éppen ellenkező irányban kényszerült egyoldalúságra a művészet, amikor kizárólag oktatás-nevelést vártak tőle; tételek illusztrálását. Látszólag, mondom. hiszen mindkét esetben azt kívánták meg a művésztől, ami valóban dolga: a tudat befolyásolását, s mindkét esetben úgy, ahogyan a művészet ezt valóban tenni szokta: élvezetesen. Csakhogy az első esetben a tudat egyfajta elkődösítése volt a cél, a másik esetben a tudat másfajta sematizálása; a csapda azonban mindig a szórakoztatás.

Hát valójában mire való a művészet?

Az ember jobbítására. Ebbe pedig sok minden belefér — adott esetben a szórakozás is, a pihenés, a kikapcsolódás, általában azonban az ember önismerete és világlátása.

S beletartozik az is, amit Schiller nevezett a színház feladatának, hogy a rosszul megítélt dolgokat újra ítéljük meg.

André Gisselbrecht professzor, neves francia kritikus írta *A vizsgálatról*: Peter Weiss arra törekszik, hogy visszaadja a színháznak azt a funkcióját, amelyet valaha Schiller követelt tőle, vagyis hogy a rosszul megítélt dolgokat újra ítéljük meg, hogy kibányásszuk a napjaink hatalmasai által eltemetett igazságokat, de nem a rész-igazságokat — ezekben akar minket elveszejteni a védelem —, hanem az igazság gyökerét.

Újra itt vagyunk, hiába mondják némelyek: ebből elég.

Furcsa disszonáns *A vizsgálat* befejezése. A budapesti Nemzeti Színház előadásán Major Tamás rendezésében hófehér bőrfotelek állnak körben a színen, mintegy a nyugatnémet gazdasági iroda jelképeként. Jobbról a vádlottak ülnek, minden szék foglalt. Balról a tanúk foglalnak helyet, kilencen a tizennyolc széken, mindig másutt. (Weiss: „A 9 tanú csak azt adja elő, amit százan és ezren kifejeztek. A tanúk elvesztik nevüket a drámában, és ezáltal pusztá szócsovékké válnak. A tapasztalatok különbségeit legfeljebb a hang és a magatartás változásával lehet jelezni.”)

Az utolsó szó a színen az 1. vádlotté. (Weiss: ”...

a 18 vádlott mindegyike meghatározott alakot ábrázol. A valódi pörből átvett neveket viselnek. Hogy megvan a saját nevük, annak jelentősége van, hiszen a bíróság előtt tárgyalásra kerülő idő alatt is saját nevüket viselték, míg a foglyok elvesztették nevüket. De a dráma nem akarja e nevek viselőit még egyszer megvádolni. A dráma szerzőjének ők csak nevüket kölcsönzik, és e nevek itt csak egy rendszer jelképeiül szolgálnak, amely rendszer bűnössé nevelt sok mást is, aki e bíróság előtt sohasem jelent meg.” (Értem és megértem Weiss érvelését. Mégsem tartom célravezetőnek, hogy a budapesti előadás színlapjain a vádlottakat csak szám jelzi. A német közönség — amely folyamatosan figyelte a pört — a számok mögött tudja a személyeket, akiket különben az előadáson néven neveznek. A szerzői intenció sérelme nélkül, sőt annak szellemében jelezni kellett volna a számok mellett a neveket is.)

Elnök úr  
ebben a perben  
nem szabad megfeledkezni azokról a milliókról  
sem

akik hazánkért életüket adták  
és arról sem szabad megfeledkezni  
mi történt a háború után  
és hogy még most is  
mi folyik ellenünk  
mi mindnyájan  
ezt szeretném hangsúlyozni  
mást sem csináltunk csak a kötelességünket  
teljesítettük

még ha sokszor nehezünkre is esett  
és ha kétségbe is estünk miatta  
Ma

mikor nemzetünk újra  
vezető helyre küzdötte fel magát  
egyéb dolgokkal kellene foglalkoznunk  
nem pedig olyan vádakkal  
melyeket régen elévülteknek  
kellene tekinteni

(Az 1. vádlott: Robert Karl Ludwig Mulka. A frankfurti bíróság bűnösnek találta legalább négy esetben, egyenként legalább hétszázötven emberrel szemben elkövetett gyilkossághoz közösen nyújtott bűnsegélyben és ezért összbüntetésként tizennégy évi fegyházbüntetésre, polgári jogaitól tíz évi megfosztásra ítélte.

Ha kitölti büntetését, minden egyes meggyilkoltért egy napot és tizenhat óra ötven percet tölt a fegyházban.

Hacsak nem haladta meg a meggyilkoltak száma a bíróság szerinti minimumot. Ha Mulka vádlott több gyilkossághoz nyújtott segédkezet, az egy gyilkosságra jutó büntetés csökken.

Sajátságos.)

Mondom: furcsa és disszonáns A vizsgálat befejezése. A szerzői utasításhoz — és a valósághoz — híven a vádlottak hangos helyesléssel fogadják Mulka vádlott szavait. (Híre jött, hogy némely előadás rendezője félre is értette ezt a furcsa és disszonáns befejezést: egyetértve Mulkával, az egész előadást a zárószó szellemében rendezte meg.) A szereplők fölkerelkednek és távoznak; a szín és a nézőtér közé kovácsoltvas rácsozat ereszkedik le (ez helyettesíti a függönnyt). A börtönt jelképezi, vagy csak a díszrácsozot a bírósági épület ablakán? Nyugtalanító ez a nyitott befejezés: „*ítélnie a nézőnek kell*” — int a színház, a műsorfüzetben.

Igen, a mai művészet gyakran terheli meg a né-

zőt ezzel a kötelességgel. Nem elég, hogy újra meg újra foglalkoztat olyan témákkal, amelyekre sokan közülünk legszívesebben rámondanak: elég ebből; ez a modern művészet még azt is megkívánja tőlünk, hogy ítéljünk, döntsünk, határozzunk, cselekedjünk.

Miért?

Döbbenetes részletek kíváncsoznak most ide Peter Weiss drámai oratóriumából, amely — közismert, ezért is nem említettem mostanáig — kizárólag a frankfurti Auschwitz-pörben valóban elhangzottakból áll, a tanúvallomások, a vád- és védőbeszéd szövegét tömöríti szabadvers-formájú oratóriumává.

Őszintén megvallva: a borzalmak leírásával szemben bizonyos immunitás fejlődött ki bennünk. Megborzadunk, de megszoktuk.

S ezért talán a legnagyobb hatást más teszi ránk. Például az ilyesmi:

Vádló:

Egyetlen esetben sincs bebizonyítva  
hogy baja történt annak  
aki nem volt hajlandó  
közreműködni emberölésben

vagy Bíró:

Sohasem került sor a rakodón  
ellenállásra  
Az érkezők az őrzőkkel szemben számszerűen  
sokszoros fölényben voltak  
Elválasztották őket családtagjaiktól  
Elvették vagyონukat  
Nem védekeztek

9. Tanú:

Sohasem védekeztek

És a kihallgatásoknak egy vissza-visszatérő motívuma

10. Vádlott:

Igazgató úr  
szeretném határozottan hangsúlyozni  
hogy egy embert sem öltem meg soha

11. Vádlott:

Vonakodtam eleinte  
Azt mondtam  
Feltétlenül szükséges  
hogy ezt a piszkos ügyet  
vélgignézzem én is  
De nem is voltam ott többször  
csak 8-szor 10-szer

Bíró:

És akkor hányat öltek meg esetenként

11. Vádlott:

5 vagy 8 embernél sose többet

Másutt:

9. Vádlott:

Ez rágalom  
Csak néhány esetben  
kellett befecskendezésre felügyelnem

9. Vádlott:

Elnök úr  
ez az állítás valótlan

Bíró:

Klehr vádlott  
Kitart amellett  
hogy sohasem vett részt kivágatásban



sem a fenóllal történt  
emberölésben

9. Vádlott:

*Csak a megadott rendelkezéseket kellett ellen-  
őriznem.*

Bíró:

*Sohasem kényszerítették, hogy saját maga ad-  
jon befeccskendezést  
Egyszer amikor panaszkodtam  
azt mondta az orvos  
A jövőben saját kezűleg fogja csinálni*

Bíró:

*És akkor saját maga is részt vett  
kiválogatásban és emberölésben*

9. Vádlott:

*Néhányszor igen  
Rendszerint kétszer egy héten  
mégpedig körülbelül 12—15 embernek  
De csak 2—3 hétig vettem benne részt*

Bíró:

*Ez legalább  
200 emberölés*

9. Vádlott:

*250—300 bizonyára lehetett  
Már nem tudom pontosan*

Ismét másutt:

2. Vádlott:

*Elnök úr  
Én nem löttem agyon semmiféle gyereket  
én egyáltalán senkit sem löttem agyon*

Bíró:

*Boger vádlott  
nem akarja még egyszer megfontolni  
azt a kijelentését  
hogy sohasem sütötte el a fegyverét a táborban*

2. Vádlott:

*Megmaradok a vallomásom mellett  
most és mindörökké*

Bíró:

*Egyetlenegyszer  
sem lött le senkit*

2. Vádlott:

*De igen  
egyszer*

Bíró:

*Hányszor sütötte el a fegyverét*

2. Vádlott:

*Kétszer*

Bíró:

*Boger vádlott  
Miért mondta eddig állandóan  
hogy a táborban egy ember sem  
halt meg a maga keze által*

2. Vádlott:

*Elnök úr  
Ha így csöstül jön az ember nyakára  
akkor lehetetlen  
kezdettől fogva biztosat mondani*

Bíró:

*És megmarad amellett  
hogy csak két esetben sütötte el a fegyvert*

2. Vádlott:

*Igen*

*Erre le merném tenni a szent esküt*

Nem folytatom a példák sorolását. (Friedrich Wilhelm Boger, 2. vádlottat a bíróság bűnösnek találta legalább 114 rendbeli gyilkosságban, és legalább ezer emberrel szemben közösen elkövetett gyilkossághoz közösen nyújtott bűnsegélyben, valamint egy korábbi esetben legalább tíz emberrel szemben közösen elkövetett gyilkossághoz közösen nyújtott bűnsegélyben; a 9. vádlottat, Josef Klehrt legalább négyszázhetvenöt rendbeli gyilkosságban és legalább hat esetben — kétszer legalább hat-  
százötven, továbbá legalább kétszáznyolcvan, hét-  
száz, kétszáz, illetve ötven, összesen legalább két-  
ezerhét-  
százharminc ember ellen — közösen elköve-  
tett gyilkossághoz közösen nyújtott bűnsegélyben; a 10. vádlottat, Herbert Scherpet legalább kétszáz  
esetben közösen elkövetett gyilkossághoz közösen  
nyújtott bűnsegélyben és egy esetben legalább hét-  
száz emberrel közösen elkövetett gyilkossághoz köz-  
ösen nyújtott bűnsegélyben; 11., Emil Hantl nevű  
vádlottat legalább negyven esetben közösen elköve-  
tett gyilkossághoz közösen nyújtott bűnsegélyben  
és két további esetben egyenként legalább százhet-  
ven emberrel szemben közösen elkövetett gyilkos-  
sághoz közösen nyújtott bűnsegélyben.)

Ebből most már valóban elég; beszéljünk más-  
ról. Beszéljünk az *Uíószezon*ról.

*Fábri* Zoltán filmjét vegyesen fogadta a kritika: a budapesti premiermoziban túlnyomórészt tehi há-  
zak előtt játszották; egy tízezer lakosú, pestkörnyé-  
ki városkában négy nap alatt ezren (itt a vígjáték-  
siker mintegy háromezer nézőt jelent); A bírálatok  
között akadt otrombán támadó is, akadt egyszerűen  
csak félreértő is.

Nem vitás: botrányos film. Botrányos a külleme,  
töredezett szerkezete, burleszkeszközei, az időrend  
fölbontása, naturálisan durva jelképei, botrányos  
számos részlete, botrányos a mondanivalója.

Miszerint az emberben benne rejlik potenciálisan  
a gyilkos; előfordul, hogy a megfélemlítés, a társa-  
dalmi erőszak felszínre hozza a gyilkost. (*Fábri*:  
„Mihelyt olyan társadalmi helyzet alakul ki, hogy  
a rettegés általános közérzetté válik, a félelem  
könnyen arra kényszeríti az embert, hogy olyas-  
mit tegyen, amit más körülmények között soha  
nem követne el. Gyűlölöm az olyan korokat, amely-  
ben az embernek szentnek, mártírnak vagy hősnak  
kell lennie ahhoz, hogy ember maradhasson.”)

Lehet vitatkozni erről a filmről: bevallom, ma-  
gam is vívódtam, mielőtt bírálatot írtam róla.

Fölróják a filmnek, hogy a modern filmművészet  
néhány formai megoldását alkalmazza: némely bí-  
ráló szerint utánozza *Fellini*t, *Bergmant*, *Resnaist*.  
Valóban: *Fábri* e film készítésekor számos fogást  
alkalmaz a modern filmművészet eszköztárából.  
Azt hiszem, ezek az eszközök ma már közkinccsnek  
tekinthetők — annál inkább, mert rendszerint úgy  
keletkeztek, hogy egy-egy lélektani, gondolkodás-  
technikai, asszociációs folyamat megfelelő filmkife-  
jezését kísérletezte ki valamelyik filmrendező. Az  
efféle lélektani, vagy logikai, vagy asszociációs fo-  
lyamat azonban nem kivételes és nem egyedi; a  
megfelelő filmkifejezés is a filmnyelv közkinccse.  
Még lehet, epigon-módra használják egyesek; ma-  
gyar filmen is akadt rá példa. Az epigonság ismér-  
ve, hogy csak a formai megoldást alkalmazzák, tar-  
talmi hatás, tartalmi ok nélkül; vagy ha netán ha-  
sonló hatás érdekében, mégis indokolatlanul, nem

azért, mert az ábrázolt belső történés ezt, és egyedül ezt az ábrázolásmódot igényli.

Fábrri nem epigon. Ő azért használ hasonló filmnyelvi kifejezéseket, mint Fellini, Resnais vagy Bergman, mert hasonló gondolatokat fejez ki; mert mondanivalóját így tudja legjobban közölni. Különben is: hiba az, ha egy filmet eleve úgy figyelünk: melyik kép hasonlít valamelyik másik láttott filmhez, s nem ügyelünk arra, hogy mit mond, mit közöl az a kép.

Fölrótták a filmnek azt is, hogy töredezett szerkezetű. az időben is csapong, tragikus történést burleszk-eszközökkel fejez ki. Véleményem szerint ez sem baj. Először is: nem Fábri az első, aki ezt a módszert választja a fasizmus ábrázolására. Továbbá Fábri a fasizmus poklát kívánja érzékeltetni, (pontosabban poklait; a különféle infernókat; a haláltáborét is, de a félelemből följelentő rettegését, a megbúvó reszketését is, s hogy ehhez pokol<sup>l</sup> eszközöket vesz igénybe, természetes.

Azt is fölrótták a filmnek, hogy egy „kis bűnös” lelkifurdalását ábrázolva mintegy részvétet kelt iránta. Nem érzem (pedig többször is láttam a filmet), sőt inkább azt érzem, hogy a film szerint nincs különbség „kis” és „nagy” bűnösök között (az áldozatok száma tekintetében, természetesen, van különbség; ez a bűn nagyságát érzékelteti ugyan, de a bűn az áldozatok számától függetlenül bűn. A lényeg tekintetében nincs különbség). Szerepel a filmen úgynevezett „nagy” bűnös is, ennek azonban nincs lelkifurdalása. A „kis” bűnösnek van. *Róla* szól a film. Sok ilyen „kis” bűnös él közöttünk. Bizonyos értelemben mindnyájan „kis” bűnösök va-

gyunk — egyszer vagy máskor gyengének bizonyultunk önmagunk — vélt vagy való — védelmében.

Ami pedig a részvétet illeti; ez viszonylagos. A film valóban rokonszenves vonásnak tekintti, hogy ennek az embereknek van lelkifurdalása, szemben a „déli front legendás hőseivel”, aki álnéven éldegél, vagy az egykori rendőrkapitánnyal, aki „leülte” a magát. A bűn tekintetében azonban nem ébreszt a film részvétet (szemben néhány bírálattal, amely oda nyilatkozott, hogy az emberek nem ilyen rosszszak...), legfeljebb magyarázza, értelmezi, s ezt sem a megértés—megbocsátás érdekében, hanem a bűn gyökereinek földerítése végett.

Olyasmi is elhangzott a film ellen, hogy átlépi a jóízlés határait. Ez igaz. Magam is viszolyogva hallottam, amikor a film egyik szereplője így szól „A cipőtálpak, a szappanok, a lámpaernyők nevében halált kérek.” Ízléstelennek éreztem, de azután eszembe jutott, hogy ezt az „ízléstelenséget” nem Fábri — hanem Hitler követte el.

Úgy vélem, Fábri Zoltánt az *Utószezon* készítésekor az a gondolat vezette, hogy a fasizmusról az eddigi módon már nem lehet, nem célszerű filmet csinálni, mert hatástalanná válik, ami megszokott; viszont kell még filmet csinálni róla, mert a téma még időszerű.

Egyebek között azért is, mert sokan mondják: ebből elég.

Hogy valóban elég legyen, azért kell róla újra meg újra szólni, s ezért mindig új módon.

Zay László

## KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Könyvekről röviden

MADOX FORD: A JÓ KATONA

Jó értelemben vett felfedezésnek számít Madox Ford megismerése. A nálunk sajnálatosan kevésbé ismert lengyel származású angol író, tengerészből lett író: *Joseph Conrad* felfedeztetje és tanítványa volt. (Conrad talán első képviselője a szikár, pontos, tárgyias prózastílusnak, melynek legkiemelkedőbb művelője Hemingway.) A regény története egyszerű. Egy megcsalt férj beszéli el életét, megcsalásának történetét. E megszokott, hétköznapi témából a polgári társadalom ürességének, meddőségének kietlen, sötét látomása bomlik ki. Az olvasó *Choderlos de Laclos*-nak a francia forradalom előtti ancien régime fojtó légkörét, lelki zűrzavarát lehelő regényét, a „Veszedelemes viszonyok”-at asszociálja. Az üresség, a bomlás hangulata, szomorúsága árad a könyvből. Ha az ember élete nem telődik meg értelmes célokkal, feladatokkal, akkor pótselekvésekben próbálja kiélni, megvalósítani magát. Mivel a társadalom nem tudja tagjait eszmékkel beoltani, hogy harmonikus emberiségük kibontakozhassék, minden emberi létforma és cselekvési forma meneküléssé válik. De a pótselekvések narkotikuma egyszer eltűnik, és az ember magára marad. Ekkor kétségbeejtően kiderül, hogy az ilyen életék a semmire épültek. Az ilyen szabású emberek számára a legtermészetesebb emberi viszonylatok, mint pl. a szerelem is, csak pótlékot, pót-létet jelentenek. Ezek a sorsok nem csupán egyéni tragédiákat hordoznak, hanem társadalmi méretű jelképeket is. Életük üressége, hiábavalósága az őket kialakító tár-

sadalomról vall. A beteg társadalom megnyomorítja tagjai életét is, mert az emberek a magánélet legsajátosabb rezdülleteiben, szenvedélyeiben is a kor egyetemes életformáit élik.

Madox Ford regényének szomorúsága nemcsak az egyéni sorsokból fakad, hanem az alakjait körülfogó fojtó légkör kipárolgása. „A jó katona” egyéni sorsok tükrében, egy egyszerű szerelmi történet keretében a polgári társadalom hervadásának, hanyatlásának krónikája is. (*Európa Könyvkiadó.*)

ERNEST HEMINGWAY: VÁNDORÜNNEP

Hemingway poszthumusz regénye fiatalságának világát mutatja be, a párizsi éveket, melyet más oldalról a „Fiestá”-ból ismerünk. A Vándorünnep az életműhöz mérve inkább csak adalék, nem olyan jelentőségű, mint az emberi magatartást szimbólummá magasztosító „Öreg halász” vagy az „Akiért a harang szól”. A pályakezdés, az indulás őszinte krónikája. Az önmagáról szemérmesen hallgató, szűkszavú író vallo-mása hivatásáról. Nem idealizálja önmagát, sajátos modorban beszéli el a készülődés hétköznapijait. Hemingway esetében sem a külsőség a fontos, hanem életének tartalma: a művek. Ma már a szándékos elhallgatás és félremagyarázás után, s a divat tömjénezése után nyilvánvaló, hogy századunk egyik legkiemelkedőbb írója volt, immár klasszikus.

Írásából számos érdekes, jellemző arc rajza bontakozik ki, mint pl. Gertrude Steiné, az ún. elveszett nemzedék patrónájáé, Madox Fordé, Ezra Poundé és főleg Scott Fitzgeraldé. Ne kutassuk, vajon tényleg

ilyenek voltak-e. Mindenesetre az íróról vall az is, hogy ilyeneknek látta őket. Azzal a tanulással is szolgálhat ez az írás, hogy az ember értéke munkájában, hivatása betöltésében van. És ez a hivatás teljes embert kíván. (Európa Könyvkiadó.)

#### FRANCIS SCOTT FITZGERALD: AZ ÓLOM-KRISTÁLY

Az „Újra Babilonban” c. kötet után, mely kiemelkedő remekét, „A nagy Gatsby”-t tartalmazza, elbeszéléseinek bővebb válogatását ismerhetjük meg. Fitzgerald az amerikai írók nagy nemzedékének (Hemingway, Steinbeck, Faulkner, Dos Passos, Thomas Wolfe) először jelentkezett csillaga volt. Az első világháború utáni ún. dzsesszkorszak megteremtője és gyermeke. Először adott hírt a nagy kiábrándulásról, az élvezetekbe merült ifjúság csillogó és önpusztító életéről, s az évtizedes mámor csömörös kijózanodásáról.

Írásainak alaphangja fájdalmas és rezignált. Egy-egy elbeszélése olyan, mintha prózában írt elégia lenne. Egy elveszett nemzedék elégiája. Elveszett nemzedék, mert maga vesztette el magát. Feledhetetlenek szívfájdító szépséggel megírt kallódó-veszendő fiatal alakjai, akik vakon rohannak végzetükbe. Az író mondja, ha a „jellemen fölt esik, a ’modor először változatlan marad”. Ezt a végleges bukás előtti pillanatot ragadta meg Fitzgerald, és ezt elemzi, mutatja be számtalan változatban. Hőseit rendszerint nagy távlatba tudja állítani: mögöttük ott komorlik a pusztulás. Az ifjúkori nagy ábránd írója ő és az álmok széthullásáé. Megdőbbentő tisztasággal jeleníti meg a társadalom bűneinek rombolását a lélekben. Teljesítménye egyenetlen, de Fitzgerald helye vitathatatlanul ott van századunk legnagyobbjai mellett.

Tamás Bertalan

THEOLOGIE FÜR NICHTTHEOLOGEN I., II., III. KÖTETEK. Kreuz Verlag, Stuttgart. I. k. III. kiad. 1965. 124. I. II. k. II. kiad. 1964. 119. I. III. k. I. kiad. 1965. 112. I.

A három könyv érdekességei: a belső borító lapon az egyes cikkek szerzőjének fényképe látható és életrajzi adatai olvashatók. Minden tanulmány végén a felhasznált irodalom is megtalálható.

A cikkek jó részét elmondták rádiójuk egyházi adásában. A szerzők a mai nyugatnémet teológiai professzorok legnevesebbjai. Mellettük egy püspök (Lilje) és néhány világi pedagógus (köztük egy-két nő) írtak cikkeket. Észrevehető a sokféleségben a kötetet kiadó Hans Jürgen Schultz simító, s összehangoló tevékenysége a cél érdekében. Az elszekularizálódó német hívőknek és gyülekezeteknek olyan tanulmányokat igyekeztek nyújtani, hogy az olvasók és hallgatók tegyék meg az első lépéseket az egyház felé — újra. A tanulmányok hangja nagyon őszinte. Nem takargatják a régi egyháziasság és teológiai tudományosság tévedéseit. A mai időkben érthetően helyes felismerések szellemében fogalmaztak meg mindent. Alázatos szellemben, harcos tendenciák nélkül, egyszerűen tanítani és újraépíteni akarják a gyülekezeteket. Szükségesnek látszik a három könyv tartalmi ismertetése.

Az I. kötetben a címek és szerzők ilyen sorrendben következnek: Abendmahl: Eduard Schweizer, Atheismus: H. R. Müller Schwefe, Auferstehung: Heinz Zahrnt, Beruf: Arthur Rich, Bibel: Hans Walter Wolff, Busse: Martin Fischer, Dogma: Manfred Mezger, Ehe: Ernst Lange, Engel: Claus Wertermann, Entmythologisierung: Hans Conzelmann, Eschatologie: Wolf-Dieter Marsch, Evangelium, Gerhard Gloege, Ewigkeit: Jürgen Moltmann, Friede: Joachim Beckmann, Gebet: Dorothee Sölle.

A címek elolvasása után talán az olvasók is Conzelmann cikkére a legkíváncsiabbak. Az elolvasás után nem is éri csalódás az olvasót: A Bultmann kérdés tiszta megvilágítást kapjuk benne, mely egyaránt megnyugtató Bultmann tisztelői és kritikusi számára. E tanulmány mellett kiemelkedik még a többiek között Lange professzor cikke a házasságról, és Joachim Beckmann cikke a békéről.

A második kötet cikkei és szerzői: Gemeinschaft: Erich Müller-Gangloff, Gerechtigkeit: Wolfgang Schweitzer, Gesetz: Horst Babbach, Geschichte: Hans Schmidt, Gewissen: Heinz Horst Schrey, Glaube: Heinrich Ott, Gnade: Manfred Linz, Gott: Gerhard Koch, Gottesdienst: Götz Harbsmeier, Heiliger Geist: Helmut Gollwitzer, Inkarnation: Heinrich Buhr, Israel: Karl Heinrich Rengstorf, Jesus Christus: Ernst Fuchs, Kerygma: Gerhard Ebeling, Kirche: J. C. Hoekendijk, Kirchenjahr: Hans Lilje, Konfession: Walter von Loewenich. E kötet cikkei kivétel nélkül sikerültek. Legjobbak az Egyház, Izrael, a Konfessió, az Inkarnáció, a Kegyelem és a Közösség c. cikkek. A második kötet tanulmányaiban észrevehető az első kötet megjelenése után szerzett tapasztalatok felhasználása. A témákat érdekesebben közelítették meg a szerzők és kidolgozásuk is sikerültebb. Hazánkban az Izraelről írott tanulmány sokaknak nagyszerű tudósítást és megszívlelést adhat.

A III. kötet cikkei és írói: Kreuz: Günther Borkmann, Kunst: Hans Ekehard Bahr, Laie: Hans Jürgen Schultz, Liebe: Dietrich Rössler, Mensch: Günter Rohrmoser, Mission: Hans Joachim Margull, Nachfolge: Günter Jacob, Naturwissenschaft: Cornelius Johannes Dippel, Öffentlichkeit: Eberhard Stammer, Ökumene: Willem A. Visser't Hooft, Offenbarung: Walther Zimmerli, Philosophie: Ulrich Schmidhauser, Politik: Ludwig Raiser, Praedestination: Otto Weber, Prophetie: Hans Joachim Kraus, Psychologie: Hans Bolewski. A kötet legkiválóbb tanulmánya a laikusról írott. E hazánkban is sokszor és sokféleképpen tárgyalt kérdés itt valóban szakszerű teológiai megvilágításban kerül az olvasó elé, meggyőző, váratlan fordulatokban gazdag okfejtéseket ad, s a papokat olyan helyre kívánja állítani, ahol a laikusok irányában bölcsen helyezkedhetnek el. Ez a tanulmány is megérdemelné a magyar nyelven való bőséges ismertetést. Mellette különösen figyelemre méltók még az ökumené, a Nachfolge, a predestináció és a psychologia c. értekezések. A könyvek nyomdatechnikai kiállítása megérdemel minden dicsőretet.

Ez a rövid ismertetés csupán az érdeklődés felkeltését célozta. A mai kérdések modern teológiai megvitatásával foglalkozó lelkészek e könyvekből szolgálatuk sokfajta ágazatában hasznos segítséget nyerhetnek.

Dr. H. Gaudy László

Bartha Tibor cikke szembenéz a kérdéssel: vajon az „ökumenikus korszakban” időszerű-e ily nyomatékosan felidézni a sajátosan konfesszionális színezetű egyház történeti eseményeket? Neves evangélikus és református szakembereket idéz annak bizonyítására, hogy mind az ágostai, mind a helvét hitvallások éppen azért állták ki az idők ostromát, mert mindkettő *ökumenikus* hitvallás, az egyetemes egyház Urát, Jézus Krisztust állítja a középpontba. Nem törekszik uniformizálásra, formális egyesítésre. A mai nemzedék számára az teszi őket változatlanul időszerűvé, hogy a maguk korában az egyház felelősségét tárták fel az emberiség együttélésére nehezedő súlyos problémák előlálásáért is, elhárításáért is. Ha helyesen ünnepelünk, ebben az irányban a szakadatlan reformáció kötelezettségét gyakoroljuk önmagunkon; tehát új reformációt művelünk, a történelmi reformáció sokszor végtelenen elhanyagolt örökségét megelevenítve.

Május elején Csehszlovákiában tartja ezévi eszmecseréjét keresztyének és marxisták között a Paulus-Társaság, amely tudvalevőleg a természettudomány, a filozófia és a teológia művelői között egyengeti a dialógus útját. Tavaly a „keresztyén humanitás és marxista humanizmus” volt a konferencia tárgya; mintegy háromszáz tudós és megfigyelő vett részt a vitákban, köztük magyarok is. A tárgy is, a cél is nagy publicitást biztosított a bajorországi Herrenchiemseeben tartott együttlétnek.

A marxista előadók közül Roger *Garaudy* párizsi egyetemi tanár, a francia kommunista párt politikai bizottságának tagja, a Marxista Tanulmányi és Kutatási Központ igazgatója referátuma keltett legnagyobb érdeklődést, a római katolikus új-teológia köreiből is. Karl *Rahner* müncheni professzor, aki maga is részt vett ezen a konferencián, folyóirata szerint *Garaudy* fejtegetései „abban kulmináltak, hogy a marxistáknak marxistábbá, a keresztyéneknek keresztyénebbé kellene lenniük”, továbbá „abban a következtetésben, hogy ebből valóban a *reménység dialógusa* nőhetne ki”. Feltehetőleg *Garaudy* „nem is annyira a beszélgetés terminológiájának és metódusának tisztaságára célzott ezzel, mint inkább arra, hogy mindkét oldalon tisztában, intenzívebben, a humanizmus szemszögéből kellene az ember ügyét szolgálni” (Concilium, 1967. március, 252. l.)

Emlékeztettünk arra, hogy *Rahner*t e konferencián tartott előadásáért megróta az Osservatore Romano; ez a tény sokfelé arra figyelmeztetett, hogy óvatosan differenciálni kell a dialógus hivatalos római értelmezése, meg a római katolikus hittudósok felfogása között.

*Garaudy* a maga felfogását részletesebben is kifejtette a Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága múlt évi háromnapos ideológiai vitájában, amelynek anyaga és a hozzá fűzött határozati javaslat most magyarul is hozzáférhető. (Ideológiáról, kultúráról. A Francia Párt vitájának anyaga. Kossuth Könyvkiadó, 1966.) *Garaudy* előadása szerint a helyesen felfogott párbeszédnek „kettős célja van: harcunk megerősítése szövetségeseink révén, s tanaink gazdagítása oly módon, hogy kritikailag elsajátítjuk a többiek kul-

túrájának és életének igazi értékeit” (60. l.). Hozzáteszi: „A jelenlegi helyzetben elképzelhetetlen, hogy az igazi demokrácia, majd a szocializmus megvalósítására határozott többséggel rendelkező egység alakulhasson ki a keresztyének tömeges részvétele nélkül a demokráciáért és a szocializmusért folyó harcban” (63. l.). Továbbá: „A mi korunkban misztifikáció és hazugság minden olyan humanizmus, amely nem jelöli meg a követendő célokat: a szocializmust, a gyarmati kizsákmányolás minden formájának eltörlését, a háború és az atompusztítás forrásainak megsemmisítését” (70. l.).

*Rahner*ék „konciliáns engedménynek” mondják, hogy „*Garaudy* szerint a marxizmus is szegényebbé válna, ha a keresztyénség (már?) nem volna”; mi ezt a kijelentést logikus összefüggésben fogjuk fel *Garaudy*-nak azzal a tételével, hogy a marxizmus „az első teljes értékű humanizmus, nemcsak azért, mert képes elméletileg magáévá tenni mindazt, ami az osztálytársadalmak és kultúrájuk összes korábbi szakaszaiban az egész emberiség nagy és értékes eredménye volt...” (70. l.) Itt a gyakorlati együttműködés és a termékeny vita nagy távlatai mutatkoznak.

Az Új Ember című katolikus hetilap március 19-í száma foglalkozik a Theológiai Szemlével abból az alkalomból, hogy folyóiratunk tizedik évfolyamába lépett. Emlékeztet lapunk megindulásának körülményeire, kitézött feladataira, majd a következő — igazán megtisztelő — megállapítást teszi: „A Theológiai Szemle valóban színvonalas magyar teológiai folyóirat lett, mely sok, katolikusokat és protestánsokat egyaránt érdeklő és érintő kérdést tárgyalt tárgyilagosan és tudományos szinten. Joggal tekintheti a lap szerkesztője öröndetesnek és további munkára serkentőnek azt aényt, hogy a Theológiai Szemlé nemcsak protestánsok: katolikus szakemberek, lelképásztorok is a kezükbe veszik.” Értékeli az Új Ember a II. Vatikáni Zsinat határozataival foglalkozó tanulmány-sorozatunkat és megjegyzéseit így fejezi be: „A Theológiai Szemle protestáns folyóirat, s szempontjaikat, értékelésüket is — természetesen — a protestáns szemlélet határozza meg. Mégsem akarjuk most azt a különbséget hangsúlyozni, ami az egyes kérdésekben elvászalt. A tizedik évfolyamába lépő ökumenikus szellemiségű lap szellemét köszöntjük.”

Az Új Ember — ugyancsak természetesen — „Katolikus szemmel” figyel lapunkat és örülünk, hogy a katolicizmus problémáival foglalkozó írásainkban, nyílt és őszinte kontroverzeteológiai közleményeinkben is értékeli a tárgyilagosságot, az ökumenikus szellemet. Mi valóban hisszük és valljuk eredendő egységünket Jézus Krisztusban, örömmel dolgozunk együtt katolikus testvéreinkkel, laptársainkkal is, minden jó és igaz emberi ügyben; éppen ezért tartjuk kötelességünknek azt is, hogy a reformáció jegyében, az evangéliumhoz való visszatérésünk értelmében becsületesen megvitassuk nyitott teológiai és gyakorlati ellentéteinket is. Hiszünk, hogy ezzel szolgáljuk legjobb képességeink szerint egyházaink, népünk és az emberiség üdvét és javát.



## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol X, March—April, 1967 Nos 3—4  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. Tibor Bartha: *Anniversaries of the Reformation* — Dr. Emeric Kádár: *Papal Provisions to Ensure the Dialogue* — Emeric Veöreös: *A Successor of the Prophets — The Heritage of Martin Buber* — Alexander Palotay: *Public Affair — Public Welfare* — D. Dr. Michael Bucsay: *Imre Révész (1899—1967)* — Dr. Géza Kathona: *A New Elaboration of the Saxons' Reformation in Transylvania* — Alexander Szénási: *The Millennium of Poland* — Joseph Éliás: *The Solution of the Song of Songs* — Dr. Ladislaus Noszlopi: *A Sociology of Religion* — Dr. K. Csomasz Tóth: *Evangelical Harmony in Singing* — John Pásztor: *The Systematic Theology of Paul Tillich* — Nicholes Bodrog: *Church Style?* — Béla Tóth: *The 150th Anniversary of the Birth of John Arany*

### WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Church and Sacrament in Biblical and Roman Interpretation* — Dr. Andrew Békési: *Bishop Robinson's New Book*

### HOME REVIEW

Dr. K. Csomasz Tóth: *Zoltán Kodály (1882—1967)* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

*On Books in Brief* (Bartholomew Tamás) — *Theologie für Nichttheologen* (Dr. H. Ladislaus Gaudy)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. X. März—April, 1967. No. 3—4.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

D. Tibor Bartha: *Jahrestage der Reformation* — Dr. Emerich Kádár: *Päpstliche Massnahmen zur Sicherung des Dialogs* — Emerich Veöreös: *Nachfolger der Propheten — Martin Bubers Erbe* — Alexander Palotay: *Gemeinschaftssache — Gemeinwohl* — D. Dr. Michael Bucsay: *Imre Révész (1899—1967)* — Dr. Géza Kathona: *Eine neue Konstruktion der Geschichte der Reformation unter den Siebenbürger Sachsen* — Alexander Szénási: *Tausend Jahre Potem* — Josef Éliás: *Die Lösung des Hoheliedes* — Dr. Ladislaus Noszlopi: *Religionssoziologie* — Dr. Koloman Csomasz Tóth: *Evangelische Harmonie im Gesang* — Johannes Pásztor: *Tillich's systematische Theologie* — Nikolaus Bodrog: *Kirchlicher Stil* — Béla Tóth: *Zur 150. Wiederkehr des Geburtstages von Johannes Arany*

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Kirche und Sakrament — im biblischen und römischen Verständnis* — Dr. Andreas Békési: *Bischof Robinsons neues Buch*

### HEIMATRUNDSCHAU

Dr. K. Csomasz Tóth: *Zoltán Kodály (1882—1967)* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

*Kurzberichte über Bücher* (Bartholomäus Tamás) — *Theologie für Nichttheologen* (Dr. Ladislaus H. Gaudy)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

- D. DR. J. L. HROMÁDKA:  
Reformációnk jövője korunkban (129)
- D. DR. WILHELM NIESEL:  
A II. Helvét Hitvallás jelentősége a reformáció egyházai számára (132)
- D. JEAN KOTTO:  
Az egyház az új afrikai társadalomban (136)
- DR. BAKOS LAJOS:  
Teológiai gondolkodásunk alakulása a második világháború után (140)
- DR. ÚJSZÁSZY KALMAN  
Néhány gondolat a történet magyar protestáns értelmezéséről (146)
- DR. KATHONA GEZA:  
Főbenjáró hitvitáink (150)
- GYÖRY KORNÉL:  
A baptista parasztprofétákról (154)
- VEÖREÖS IMRE:  
Proféták utóda — Martin Buber öröksége (157)
- VILÁGSZEMLE  
D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MARTON:  
A forradalom teológiai kérdései (171)
- D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MARTON:  
Dialogus az alkotás és a szabadság viszonyáról (172)
- „Rossz háborút viselünk, rossz helyen, rossz időben . . .” (K. I.) (176)
- „A pápa a legkomolyabb akadály az ökumenizmus útjában” (K. I.) (178)
- HAZAI SZEMLE  
KÉRI GYÖRGY:  
Vallásszociológia? (180)
- ZAY LÁSZLÓ:  
Kulturális krónika (181)
- SZIGETI JENŐ:  
Krónika kiállításokról — teológus szemmel (184)
- KÖNYV ÉS FOLYÓIRAT SZEMLE  
Új mű a paruzia késedelméről (Dr. Kocsis Elemér) (187)
- „Korunk világnézeti kérdései” (Simon János Attila) (189)
- Utak a Föld körül (ifj. Tarr Kálmán) (190)
- Az 1966. évi bélyegtermés „Theológiai Szemléje” (Szénási Sándor) (192)
- A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

ÚJ ÉVFOLYAM 'X

1967

**5-6**

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

# THEOLOGIAI SZEMLE

1967. május—június

Az alapító szerkesztő bizottság:

*Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társszerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.*

*A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.*

*Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya  
Előfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint.*

67.01937/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

## A szerkesztő megjegyzései

A reformációi emlékünnepek sorát hazánkban a református egyház nyitotta meg, a II. Helvét Hitvallás elfogadásának 400-ik évfordulója alkalmából május 19—21 napjain Debrecenben tartott zsinati ünnepségeivel. A megemlékezésen részt vettek a hazai ökumenikus tanács összes taggyűlései; három nagy egyházi világszervezet, az Egyházak Világtanácsa, a Keresztyén Békekonferencia és a Református Világszövetség képviselői; mind az öt világrész 21 országából száznál több református delegátus. Harmincnál több külföldi egyház túlnyomó részben elnökségét küldte el a világ református egyházainak erre a jelentős találkozására. A prágai, kolozsvári, utrechti, amsterdami, bonni, erlangen-i, heidelbergi, zürichi, bázeli, princetoni és cambridge-i teológiai fakultások képviselői is eljöttek. A magyar kormány, a megyei és városi tanács, a Hazafias Népfőrdő, a Magyarok Világszövetsége képviselőinek megjelenése, a Magyar Filmhírdő, a rádió, a napi sajtó részletes beszámolóit azt igazolták, hogy társadalmi életünk is nagy figyelemmel és jóindulatú érdeklődéssel kész meghallgatni az egyház örvendező jubiláris megnyilatkozásait. A debreceni ünnepi zsinat, így fóruma lehetett annak a fontos dialógusnak is, amely egyfelől a világprotestantizmus egyházain belül a különböző felekezetek és irányzatok között, másfelől a keresztyén teológusok és a marxista filozófusok között folyik, az egyház társadalmi szolgálatát illető, az emberiség sorsát is érintő kérdésekben (lásd e szám 172 k).

Hústagú küldöttség érkezett az Egyesült Államok négy református egyházából, köztük számos régebben vagy újabban kivándorolt magyar lelképásztor is. Jöttek magyar egyházi vezetők Dél-Amerikából, sőt Ausztráliából. Ők is, mint a többi — hollandiai, svájci, nyu-

gatnémet, nagy-britanniai (köztük az angol, az ír és a skót egyház mindhárom moderátora) stb. — külföldi vendégek országsszerte prédikáltak, előadásokat tartottak, sok emberrel beszélgettek. Kimondottan vagy kimondatlanul főleg az érdekelte őket elsősorban, hogy egy történelmi evangéliumi egyház elvégezheti-e hite szerint Istentől kapott hivatását a szocialista államrendszerben is? A nyugati vendégek számára a világszerte, náluk is végbemenő szekularizáció folyamatában meglepő jelenség volt, hogy hazánkban az egyháznak megbecsült helye lehet a társadalmi haladást és a békét szolgáló erők sorában anélkül, hogy ősi hitvallásából bármit is fel kellene adnia. Ugyanakkor az is újból nyilvánvaló lett, a magyarországi egyházak úgy kívánnak egyenjogú tagokként közreműködni az egyházi világszervezetek munkájában, és úgy kívánják ápolni régi és új ökumenikus kapcsolataikat a külföldi testvéregyházakkal, hogy eközben nem hallgathatják el a maguk sajátos történelmi-társadalmi helyzetében az evangéliumból nyert felismeréseiket. A külföldi megnyilatkozások Debrecenben általában megértéssel, többször meleg hálával ismerték el a magyar egyházaknak az ő javukra is végzett ilyen bizonyosságtételét.

Kétségtelenül megmutatkozott az is, hogy a magyar egyház akadálytalanul ápolhatja a megegyező hit közös örökségét a miénkkel ellentétes társadalmi rendszerű országokban élő egyházakkal is; a más hazákban élő magyar nyelvű egyházakkal pedig olyan testvéri kapcsolatokat alakíthat, amelyekben jó lélekkel, tiszta lélekkel folytathatják a pontifex, a hídépítő feladatokban való részvételt országaik között is.

Emlékezetes eseménye marad az egyháznak és a világméretékben folyó dialógusnak is az a beszéd, amellyel a magyar kormány nevében dr. Trautmann

## Reformációnk jövője korunkban\*

Az a feladatunk, hogy a jövőről szóljunk, ebben azonban gátol bennünket exakt képzelőerőnk gyengesége és az a tény, hogy azt, ami történik, csak hiányosan érthetjük meg. Éppen ezért fejtegetéseimet teljes elővigyázatossággal és kritikával kell fogadni.

### I.

Nem beszélhetünk a jövőről, ha nem vesszük tudomásul egyházunk jelenlegi helyzetét. A bekövetkező dolgokról szóló kijelentéseinket megnehezítik az utolsó évtizedek hatalmas történelmi változásai. Ki láthatta volna előre csak egy félszázaddal előbb azt, amin az egyházaknak általában és a református egyházaknak a maguk körében át kellett menniük? Az úgynevezett keresztyén civilizáció felbomlása az utolsó két világháború következtében úgy előrehaladt, hogy mi, akik magunk is átértük az utolsó évtizedeket, alig vagyunk képesek az egyházakban végbement mély változásokat leírni. Azoknak az országoknak jelentősége is visszaszorul, amelyek még századunk elején jelentős, sőt vezető szerepet vittek az egyházi élet terén és egyházaik is sokat vesztek hajdani dinamizmusukból és szellemi erejükben. Az egyházak manapság a társadalom peremén élnek, és sok dolgot ad nekik, hogy egyáltalán megőrizzék helyüket a közélet színpadán. Nem könnyű előre megmondani, hogy ez az irányzat a jövőben tovább halad-e, vagy pedig a világ általános emberi helyzete visszaad majd valamit az egyházaknak régi jelentőségükből.

Meg kell azonban említenünk még a második körülményt is: mi az ún. ökumenikus korszakban élünk. S noha mindaz fennáll, amit az első pontban mondtam, nem szabad az ökumenikus mozgalom történelmi és közéleti jelentőségét lebecsülni. Éppen ezért óvakodnunk kell attól, hogy elszigeteljük magunkat az ökumenikus légkörtől és túlságosan hangosan beszéljünk konfesszionális sajátosságunkról és megkülönböztető hittani apparátusunkról. Olyan korban élünk, mikor az egész keresztyénségben és az egyes egyházakban azt keresi az ember, ami közös és Jézus Krisztus egyházának egységéért tusa-kodik. Ma a konfesszionális sajátosság úgyszólván a peremen helyezkedik el, míg a bibliai üzenet közös kincse kerül a középpontba. Éppen a mi napjainkban folynak intenzív beszélgetések reformátusok és lutheránusok, sőt reformátusok és anglikánok között. Megkíséreljük, hogy a felszínről a próféták és apostolok valódi üzenetének mélységeibe bocsátkozunk le, hogy ott más történelmi egyházképződményekben élő atyáinkfiaival találkozzunk. Sőt, mi több, teológiai horizontjaink szüntelenül tágulnak, s ami néhány évtizeddel, sőt néhány esztendővel ezelőtt még elképzelhetetlen volt, az ma megtörténik: megkíséreljük az ortodox egyházakkal, sőt ma sokkal római katolikus atyáinkfiaival párbeszédet folytatni a közös gyökér kérdéséről, s feltenni a kérdést, hogy végső soron nem tartozunk-e mégis

egy és ugyanazon egyházhoz, vagy nem kellene-e megis ahhoz tartoznunk. Mindenfajta konfesszionális fölény és önérvényesítés nem helyénvalónak (vagy éppenséggel illetlennek) látszik. Mindezek alapján telmerül a kérdés, nem kellene-e mindenkéltől a keresztyénség, vagy az egy egyház jövőjéről gondolkoznunk és így a református reformáció jövőjére vonatkozó kérdésünket is félretennünk.

Azok a mélyeséges változások, amelyeket az előbb említettem, összeszövődnek egy növekvő elvilágiasodással, vagy ahogy ma mondják, szekularizációval. Nem lehet feltartóztatni a társadalom mély, szociálpolitikai és gazdasági átalakítását, a tudomány és technika jelentősége az emberi élet valamennyi területén növekszik. Nekünk, keresztyén teológusoknak és egyháztagnaknak is komolyan kell vennünk ezeket a tényeket és pozitívan kell megítélnünk. Az ember úgy a politikában, mint a szocializálásban saját kezébe veszi sorsát. Hovatovább elveszti minden vágyakozását azután, hogy világon kívül transzcendens hatalmakra támaszkodjék. Gondolkodásában és szellemi struktúrájában ha nem is vallásellenes, de vallástalan életet folytat. Az, amit mi ateizmusnak nevezünk, az egész világon terjed s nem korlátozódik csupán szocialista országokra. Ennek az ateizmusnak nem kell Isten elleni lázadásnak lennie, ez sokkal inkább a hétköznapi, földi életre való önkonzentráció, az ember saját erejével vívott harc a jobb jövőért és lassú elhalása a transzcendens isteni segítség igényének. Az, ami néhány évtizeddel ezelőtt még érthető volt: „Isten”, „bűn”, „üdvösség”, „bűnbocsánat”, „örök élet”, „megváltás”, „feltámadás” stb., manapság az ún. keresztyén népek körében is egyre kevésbé válik érthetővé a legtöbb ember számára. Minden egyház ugyanabban a helyzetben van s küzdenie kell a hit és a bibliai reménység legegyszerűbb feltételeiért. Hogyan lehet hát ilyen körülmények között a református keresztyénség jövőjéről beszélni, amikor valamennyi egyház területén maga az egyszerű hit válik döntő kérdéssé?

Az a reménységem, hogy megértene, ha azt mondom, hogy mielőtt megjelölt tárgyunk tárgyalásához hozzákezdene. Előbb ezeket a most elmondott tényeket kell tudomásul vennünk. Félelemmel és rettegéssel kell szívünk mélyén észrevennünk azt, hogy csak a többi keresztyénekkal összekötő szolidaritásban szabad a jövőről gondolkodnunk és hogy bűnbánatban és alázatban és a jelenlegi társadalompolitikai és szellemi helyzetért való komoly felelősségben szabad saját önértelmezésünk és feladatunk megértéséért tusa-kodnunk. Más szavakkal: a ma keresztyén embernek nem szabad önlelő-gült megelégedettségben és felfuvalkodottságban csupán az egyházi szervezetek üzembentartásáról gondoskodnia, vagy saját felekezete jövőjéről beszélnie, hanem engedelmesen és nyitott szívvel szem előtt kell tartania a jelen és az egész emberiség vesztéit és meg kell kérdeznie, hogy mi az ő feladata a legutóbbi katasztrófa és a római társadalompolitikai és nemzetközi rend romjai felett.

Csakhamar éppen akkor, amikor ezt megteszi (s ismétlem, bűnbánatban és alázatban), meglátja az új lehetőségeket és új alkalmakat, amelyekkel a tör-

\* A debreceni jubiláris reformációi emlékünnepeken tartott előadás.



ténelem Ura megajándékozta. Mindenütt meghallja az ember bizonytalan és dadogó, halk majd ismét hatalmas erővel feltörő jajkiáltását nyomorúságának és bizonytalanságának mélységeiből, azt a kiáltást, amelyet meg kell hallani, mely ugyanakkor vágyakozás és várakozás is. Minden társadalompolitikai struktúra, minden ideológia, minden vallásos tradíció és egyházi szervezet mögül felhangzik az emberre vonatkozó kérdés, az emberi méltóság, az emberi élet értelmének és küldetésének, lelke végső bizonyosságának és közösségének kérdése. Kicsoda az ember? Ez a kérdés, amelyet a ma keresztyén emberének újra meg kell hallania és meg kell értenie. Bizony nem új ez a kérdés. Izrael népének a történetében a kezdet kezdetétől ott hangzik. És ez a kérdés szorosan összefügg az Istenre vonatkozó kérdéssel. Mi a legvégső mérték, amellyel az életet mérjük? Mi az ember életének legelső eredete és legvégső célja? A keresztyén hitnek két gyújtópontja van: Isten útja az emberhez és az ember a maga Istenhez való viszonyában. Jézus Krisztus az ő emberi existenciájában, Isten szent kegyelmének s ugyanakkor az igazi embernek is kinyilatkoztatása. Ezt a második gyújtópontot gyakran elfelejtették s ezért nem vették észre, sőt egyenesen figyelmen kívül hagyták a személyes és még inkább a társadalmi élet emberi problémáit. És ebben a kérdésben találkoznak egymással a keresztyén és az egyházon kívül álló hitetlen emberek, hogy közösen vállalják a felelősséget a holnap napért, sőt a távoli, még beláthatatlan jövőért is.

## II.

Ennél a kérdésnél, ezen a helyen közelíthetjük meg újra a református reformáció jövőjének kérdését. Amikor ezt tesszük, ezzel semmiképpen sem felekezeti önérvényesítést, egyházi felülvalkodottságot, vagy a magunk dicsőítése roglalkoztat bennünket. Arról van szó, hogy a magunk szellemi tradíciójában a saját közösségünkben meg tudjuk-e ragadni azt, ami ma releváns, ami aktuális és élő és ami a jelenkor emberén a maga nyomorúságában és reménységében segíteni tud. Amikor megkíséreljük, hogy ezt tegyük, semmiképpen sem akarjuk a történelem kerekét visszaforgatni, nem akarunk a múltba visszatekinteni, s nem kívánunk dicsekedni atyáink és ősatyáink örökével. A jelen talaján állunk. Helyesljük és megértjük a tudomány és a technika, a kultúra és a társadalompolitikai forradalom haladását. Mi itt az ökumenének hűséges munkatársaiként cselekszünk, olyan emberekként, akik résztvesznek az egyház egységéért folyó tusa-kodásban, minden felekezeti különbség és egyházi szervezet felett. A mi számunkra a református reformáció ama hangsúlyai és motívumai a fontosak, amelyek a történelem folyamán értékesnek bizonyultak és újra meg újra elevenen és teremtő erővel nyilatkoztatják ki előttünk a bibliai bizonyosságtétel valóságát és hatalmát. Engedjék meg, hogy néhány pontot felvázoljak.

1. A református tradíciót gyakran jellemezték a „Soli Deo Gloria” jelmonddal. Megtörténhetik persze, hogy ez csak üres vagy elkoptatott jelszó, nekünk pedig óvakodnunk kell régi jelszavak rest ismételtetésétől. Azonban a világ jelenlegi légkörében, különösképpen a keresztyén népek körében fontos annak nyomatékos hangsúlyozása, hogy az ember sorsának, méltóságának és küldetésének problémáját nem lehet megoldani, ha az embert

csak magában, létének objektív alapja és objektív célja nélkül szemléljük. Persze, hogy az emberről van szó, csakhogy az emberi jelenség legmélyebb mélysége olyan titok, mely a gondolkodás és az erkölcs összes kategóriáit, a természet, a történelem és a társadalom valamennyi törvényét meghaladja. Egyre jobban tudatában vagyunk annak, hogy az embert valóságos és mély existenciájában csak akkor menthetjük meg, ha személyiségének titkát tudomásul vesszük, és ha azt kérdezzük, hogy ki az ember legvégső ura, akinek engedelmeskedhetik és akiben létének teljességében élhet. Itt nem absztrakt teológiáról van szó, de még csak arról sem, hogy tagadnánk azt, amit a tudomány és a kultúra, a technika és az egyre jobb és jobb társadalompolitikai rend szerzett meg számunkra. Az Istenre és az Ő dicsőségére vonatkozó kérdést (Soli Deo Gloria) az emberért, emberi mivoltáért, léte teljességéért és legmélyebb dimenzióiért, méltóságáért és szabadságáért, e világbeli küldetésének betöltéséért vívott harcot jelent. Remélem, nem tévedek, ha azt állítom, hogy az Isten szent szeretetének, az ember és az ember története felett való szuverenitásának református motívuma a keresztyénség történetének egyik legtermékenyebb indítéka. Sohasem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ebben nem valamiféle absztrakt determinista istenfogalomról van szó, hanem arról az élő Istenről, aki szüntelenül munkálkodik a történelemben, alászáll az emberek zűrzavarába, magához hívja az embert, vele szövetséget köt, és az inkarnációban, Jézus Krisztus keresztségében és feltámadásában szent megváltó szeretetével diadalt arat a gonosz, a bűn és a tehetetlenség sötétségének erői felett, és ezáltal megújítja az emberben az erőt és a reménységet. Van a keresztyénségben és annak teológiájában ma egy olyan irányzat, mely a teológiát antropológiává akarja átváltoztatni. Ez pedig azt jelenti, hogy az emberekre összpontosítják magukat, és a bibliai kijelentés és üzenet összes javait és értékeit csak az emberi síkon értik vagy interpretálják. Mi azonban arra hívatunk, hogy emlékezetünkbe idézzük a szuverén Isten, Izrael népének Ura és a Názáreti Jézus Atyja református motívumát. Ebben a tusa-kodásban méltó hely jut az Ótestamentumnak. Elképzelhetetlenül nagy segítséggé válhatik számunkra a református, az Ótestamentumban oly mélyen meggyökerezett tradíció, ha az Oszövetséget az evangélium világosságában értjük meg, ha igazán felfogjuk és élő erőként interpretáljuk üzenetét Istennek a történelemben megnyilvánuló munkálkodásáról. Ez egyrészt segítségünkre lesz abban, hogy a jelenlegi történelmi változásokat is bátran és erősen, félelem és gyávaság nélkül értjük meg, másrészt abban, hogy a mi üzenetünk és munkánk ismét történelemből váljon. Isten, a történelem Ura, munkálkodik a történelemben. Kijelenti magát benne, de maga a történelem nem Isten kijelentése. Mérheteretlenül nagy az előttünk álló feladat és küldetés: az, hogy bátran adjuk tovább a szent és szerető Isten szuverenitásának bizonyosságtételét, nemcsak a láthatatlan világ, a menny, hanem az emberi bűn és tehetetlenség, reménytelenség és reménykedés, élet és halál mélységének közepette és a történelem Ura iránti teljes odaadással dolgozzunk a jövőért. Számunkra a jövőről való beszéd egyértelmű azzal, hogy a jövőért éppen ma, igazán és bátran dolgozzunk.

2. A második motívum, mely éppen most tűnik fontosnak a szemünkbe, az egyháznak mint Isten népének motívuma, azé a népe, amely a szuverén és Jézus Krisztusban magát kijelentett Istennel való szövetségben az Isten gyermekei megváltásának és szabadságának bizonyágtételét hordozza és eközben odaszánása által kinyilvánítja és proklamálja az isteni szuverénitást, az isteni szeretet és irgalom dicsőségét. A református reformáció átvette Luther Márton üzenetét a bűnös ember hit által való megigazulásáról. Sőt, elmondhatjuk azt is, hogy ezt az üzenetet református teológusok néha még erőteljesebben és rendszeresebben interpretálták. (Kálván, Béza és az újabb időben Kohlbrügge és Eduard Böhl, az én hazámban Jan Karafiát), azonban e közben tekintetünket a megigazulás szubjektív megragadásán túl, a megigazulás jelenlévő és szuverén ajándékozójára emelték. Gondolataikat sohasem korlátozták a megigazult bűnös szubjektivitására, hanem a megszabadított bűnöst újra meg újra beállították a gyülekezet, (sőt, amint a továbbiakban látni fogjuk) a szekuláris világ szolgálatába. Az egyház nemcsak sákramentális üdvintézmény, nemcsak hierarchikus institúció, sőt még csak nem is klerikusok vezetése alatt álló szervezet. Az egyház súlypontja egyrészt az Isten igéjéről való bizonyágtételben és az Ige által igazolt sákramentumokban, másrészt a szentek közösségében rejlik, amelyben minden egyes tag, különbség nélkül ugyanazt a felelősséget hordozza a gyülekezetért, és mint az Isten szuverén szeretetének és irgalmának tanúja, ugyanannak a küldetésnek a szolgálatában áll. Rendkívül érdekes, hogy a II. Vatikáni Zsinat kiragadta az Isten népének fogalmát és azt Jézus Krisztus egyháza ismérvének jelentette ki.

Az egyház mint a tanúbizonyások közössége és mint az evangélium szolgálója mindenestől ebben a világban él. A közötté és a világ között levő határok láthatatlanok. Az egyház nem szakrálhierarchikus vagy sákramentális-liturgikus, a világtól elválasztott intézmény, hanem valóban az Isten vándorló népe, mely szüntelenül úton van, szeme előtt és szívében a konkrét ember és a konkrét társadalom, ezeknek konkrét nyomorúságai, bűnei, vétkei, problémái és katasztrófái, de reményesei és tervei is, amelyeket ő maga is átvesz, hogy a hitet a szeretet szolgálatával igazolja és érvényesítse. A szentek e közösségének, e *communio viatorum*-nak hite egyszersmind engedelmisség is. Ez feltétlen döntést jelent arra, hogy a megalázott és győzedelmes názáreti Jézust követi, az ő parancsolatait betölti, és proklamálja az ő királyi jogait ezen a világon. Az ember méltóságát Isten szuverén és szent szeretete őrzi meg. Ugyanakkor azonban a hívők közösségében elmélyül, kiszélesedik és garanciát nyer az emberi élet és az emberi személyiség teljessége, legmélyebb dimenziói. Itt is az egyház két gyújtópontjáról van szó: egyrészt a megigazult, küldetésére odaszánt életében növekvő bűnös átadásának valódiságáról, méltóságáról és felelősségéről, másrészt a hívők belső, a legmélyebb mélységekig ható közösségéről, szolidaritásáról és egységéről. A bibliai üzenet dialektikája ezen a ponton is megnyilvánul s ezt a református reformáció világosan és hatalmas erővel tanúsítja: az egyház mint teliesen ebben a világban élő, e világ fogyatékoságait, gyengeit és bűneit korlátlanul magukon viselő, megigazult bűnösök közössége, mégis olyan közösség, mellet egy láthatatlan vonal választ el a világtól. Ezáltal lehet az egyház kovásszá, ezáltal hathat mint világosság és só a

mindennapi életben. A szenteknek és hívőknek ez a közössége nem igényelhet magának őt meg nem illető, kiemelkedő helyzetet és nem cselekedhetik a világgal szemben büszkén, fölényesen és önigazultan. Hiszen akkor nem lenne világosság, só és kovász. Tökéletes szolidaritásban kell élnie ezzel a világgal, s szolgálatát alázatosan, bűnbánatban és megtérésben kell végeznie. Eközben azonban sohasem szabad elfelednie azt, hogy súlypontja a szuverén, szent és szerető, a názáreti Jézusban kijelentett Istenben van.

Ezt a dialektikát a református reformáció is gyakorta elfeledte. Benne is megtaláljuk mind a két veszélyt: egyrészt az önigazultság veszélyét, másrészt a világhoz való alkalmazkodás, egy olyan alkalmazkodás veszélyét, melyben elvesz a láthatatlan súlypont. Ennek a reformációnak a jövője tehát attól függ, hogy mennyire leszünk abban a helyzetben, hogy mindkét gyújtópontot elevenen és hatékonyan megtartsuk.

3. Ezzel szorosan összefügg a harmadik. Beszélünk már a hit és az engedelmisség egységéről. Ráutaltunk arra a dialektikus egységre is, mely az egyháznak a világgal való szolidaritása és az Isten szuverén szent szeretetében rejlő súlypontja között fennáll. Hadd szóljunk most néhány szót a kegyelem és a törvény egységéről. A református reformáció legjobb képviselőiben, s egyháztörténetében soha sem felejtette el azt, hogy a világ teremtésének gyökerei Isten kegyelmében vannak és a törvény is úgy az Ő mint az Újszövetségben Isten kegyelmének bizonyága és az is marad. Igaz, hogy a századok során akúttá vált a törvényeskedés és a rideg moralizmus veszedelme. Míg a lutheránusok sokszor esték áldozatul a libertinus szabadság kísértésének, addig a reformátusokat puritanizmusukban a törvényeskedő önigazultság veszedelme fenyegette. De a református reformáció mélyén sohasem halt el a kegyelem és a törvény egységének motívuma. Ezzel pedig még valami más is összefügg: ez a világ sohasem vonhatja ki magát etikai, politikai, szociális és kulturális rendszereiben (Ordnungen) a szent szeretet ellenőrzése alól. Sohasem szabad csak az államférfiak, a politikusok, a gazdasági hatalmasságok, vagy a kultúra hordozói mérlegelésének, vagy önkényeskedésének átengedni, mert ennek a világnak a törvénye is alá van vetve valamennyi árnyalatában és formájában az evangélium magasabb ellenőrzésének, melyben a törvényt a kegyelemben gyökerezik és a kegyelem szólít fel engedelmisségre a személyes és közéletben.

Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a hívő keresztény ember és az egyház mint Isten vándorló népe is felelős a világi rendek igazságosságáért, szabadságáért és emberségességéért. Ez végtelenül nehéz feladat. Ugyan mi módon lehet a jelenlegi szekularizált világban az óriási tudományos, technikai, szociális, politikai és nemzetközi változások idején azt a református motívumot, amelyről beszélünk, a mai társadalmi problémákra alkalmazni, az Isten szuverén szent szeretetéről szóló evangélium nevében a közeleti viszonyokba beavatkozni és az emberiség életének arculatát formálni? Én nagyon is tudatában vagyok e feladat mérhetetlen nehézségeinek. Azonban éppen ez a nehézség és a helyzet bonyolultságának növekedése állít bennünket sürgetően döntés elé, hogy az evangéliumot az említett motívumok szerint újonnan megragadjuk, maradéktalan komolysággal saját magunkra alkalmazzuk, s teljes alázatosságban megkeressük, bár-

hol élünk is, bármilyen társadalompolitikai, vagy kulturális strukturában dolgozzunk is. Reformációnk jövője attól függ — ismétlem —, hogy mennyire vesszük komolyan az evangéliumi üzenet szuverénitását, az egyház mint Isten népe küldetését, a kegyelem és a törvény egységét és a hívőkért és hitetlenekért, hittestvéreinkért és a világért való felelősségünket, és hogyan vagyunk készek arra, hogy minden gyengeség és törekenység, minden szekularizáció és jelenlegi változás dacára, reménység ellenére is reménykedve, engedelmisségben vállaljuk, küldetésünket.

4. Van értelme tehát annak és helyes az, hogy a jövőről beszéljünk. Az ember, ha nem tekint előre, aligha értheti meg az evangélium és a hit mélységét. Hiszünk a történelem Urában, ami azt jelenti, hogy a jövőndő Urában hiszünk. Szemünk előtt kell tartanunk fiainkat és fiaink fiait. El kell gondolkodnunk azon, hogy munkánk és bizonygatótételünk alkotóan formálja-e a jövőndőt, és hogy tudunk-e munkásságunk által a jelenkor embereinek, de a jövőndő embereinek is valóságos segítség

get nyújtani. Igaz, hogy a jövő az élet és halál Urának kezében van. O áll a történelem végén. O marad hívők és hitetlenek, az egyház és a világ irgalmas bírása. Ha a jövőndőről gondolkodunk és beszélünk, jelenlegi felelősségünkéről kell beszélünk. A mi eschatológiánk nem illuzórikus spekuláció, hanem valóságos tusakodás az evangélium megértéséért, az egyház önértelmezéséért, a jelenkori emberiség megismeréséért, hatalmas küzdelem az igazabb hitért, bensőségebb szeretetért és győzelemben reménységért. A jövőndő — emberi kifejezéssel élve — attól függ, hogy mi ma hogyan teljesítjük feladatunkat. Az apostol szavaival fejezhetjük be fejtegetésünket: „Atyámfiai, én enmagamról nem gondolom, hogy már elértem volna: De egyet cselekszem, azokat, amelyek hátam megett vannak, elfelejtve, azoknak pedig, amelyek előttem vannak, nékik dőlve, célegyenest igyekszem az Istennek a Krisztus Jézusban onnét felülről való elhívása jutalmára” (Filippi 3:13—14/a).

D. Dr. J. L. Hromádka

## A II. Helvét Hitvallás jelentősége a reformáció egyházai számára \*

### I.

„Isten maga szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz és szól még mindig hozzánk a szent írások által” (1). Ezzel a velős mondattal a II. Helvét Hitvallás már az elején kifejezésre juttatja, hogy jó négyszáz esztendővel ezelőtt mi volt a döntő a reformátorok szemében. Ők átérték a csodát: Isten maga egyszerre, elképzelhetetlen erővel hallatta szavát a maga dicsőségével eltelt, mindenfelé tisztelt, de halálosan megmerevedett egyházban. A végső tekintély lépett elő, „emberektől függetlenül”, az egyházi vezetők mindaddig érvényesnek tekintett emberi szavát semmisként lepellezte le, s mindenkítől teljes bizalommal eltelt odaadást kívánt. És ez a történelem ama régi könyv felől indult el, mely magában foglalta a próféták és apostolok bizonygatótételét arról az üzenetről, melynek ők egykor fültanúi voltak. Atyáink szemében ez a könyv tűzhányóhoz hasonlított, olyan tűzhöz, mely Isten jelenlétét nyilvánította ki. Mikor olvasták, úgy érezték, mintha Isten maga szólna hozzájuk a mennyből. Elismeréssel állapították meg a II. Helvét Hitvallásról, hogy mindjárt az elején alapvetően érvényesíti a reformáció Szentírás-érvét. Mások viszont ebben annak bizonyítékát látták, hogy ez a hitvallás vezette be az orthodoxia korszakát. Hiszen amint mondják: az orthodoxiára az a jellemző, hogy a Szentírásról szóló tant emeli ki, nem pedig a reformáció szívet és lényegét: a bűnös embernek egyedül a hit által való megigazulását. Csak hogy aki így ítél, figyelmen kívül hagyja azt, hogy a Biblia a II. Helvét Hitvallás számára nem vallási igazságok és erkölcsi előírások kódexe, amelyből azután valami korcsztyén tanrendszert lehetne levezetni, hanem a Szentírás sokkal inkább hasonlatos egy olyan helyhez, ahonnan, mint egykor Mózes égő csipkebokrából, egy felrázó, minket megsegítő, rendre- és útbaigazító hang szól hozzánk.

Hálásak lehetünk azért, hogy a Confessio ilyen világosan a lényegre figyelmeztet bennünket. A Helvét Hitvallás az Ige meghallására akar elvezetni, harminc fejezetében annak tartalmát akarja feltárni előttünk. Súlyos félreértés lenne, ha ezeket a fejezeteket olyan tanrendszernek tekintenénk, amelyhez mintegy kötve volnánk. Ellenkezőleg, ezek a fejezetek az Ige egész gazdagságát akarják elélni tárni, hogy magunk mélyedjünk el benne, s remélhetőleg magunk halljuk meg azt. Hitvallásunk ezért van átitatva a Bibliával. Minden egyes fejezete bibliai mondások drága kincsét rejti magában. Nem csoda, hogy ezt a könyvecskét itt Magyarországon nemteológusok számára építő iratként nyomtatták ki. Jó segítség nagykorú keresztyének számára, akik minden emberi vélekedés alól felszabadítva maguk akarják megismerni minden dolgok alapját. Ha helyénvaló módon akarjuk megünnepelni egyházainknak a II. Helvét Hitvalláshoz való kapcsolódása emlékeztétét, akkor tisztán szem előtt kell tartanunk azt, hogy itt nem egy tanrendszerhez való kötöttségről van szó. Joggal figyelmeztettek arra, hogy keresztyén tanrendszerrel aligha gyakorolhatunk hatást az emberekre, ma még kevésbé, mint valaha. Egyáltalán tanrendszerek és világnézetek bármilyen művek legyenek is, nem jelentenek segítséget. Csak elválasztják az embereket egymástól és szembeállítják őket egymással. De a reformációban nem is a nyugati világ vallásának megelevenítéséről, nem vallásos érzések felébredéséről, nem is bizonyos vallásos tapasztalatokról, mondjuk a Luther Mártonéhoz hasonló megigazulási élményről volt szó, és semmiképpen sem arról, ahogyan ezt napjainkban feltételezik, hogy az ember új önértelmezéshez jutott, vagy felfedezte a humanizmust. Mi nem azért gyülekeztünk itt össze, hogy a nyugati kultúra örökségének egyik darabját ünnepezzük. Az ilyesmit az emberi szellem el is utasíthatná magától, ha — mint ma Kínában — úgy véli, hogy más belátásokat vívott ki magának. Nem, atyáinkat Isten egyszer kimondott és ma is hangosan megszólaló, élő igéje ragadta meg. Sen-

\* A debreceni jubiláris reformációi emlékünnepegen tartott előadás.



ki sem némíthatja el ezt az ígét, sem mi teológusok különféle kísérleteinkkel, melyekkel megpróbáljuk a modern világhoz alkalmazni, sem mások hatalmi eszközeikkel. Az ember ugyan bezárhatja előtte fülét és szívét. De az Úr, aki egykor kimondotta ígét és ma is kimondja, egyszer utolsó szóként fogja kimondani minden ember felett. Ezért fogadjuk örvendező szívvel ha atyáink hitvallása most is és szüntelenül arra serkent, hogy Isten saját beszédét háládatosan meghallgassuk és továbbadjuk.

Ez a kettő összetartozik. Ha igazán meghallottuk az Isten ígétét, akkor nem is tudjuk magunknak megtartani. A kapott üzenetet tovább kell adnunk a többieknek. „Mert a szívnek teljességéből szól a száj” (Máté 12:34). Ezért a Helvetica Posterior nemcsak azt vallja, hogy: „a szent próféták és apostolok írásai mind az Ó-, mind az Újtestamentumban Isten igaz ígéje”, hanem ezzel a mondattal folytatja: „Isten ígéjének hirdetése Isten beszéde” (1.). A Biblia Isten Ígéjének egyik megjelenési formája, a bibliai üzenet hirdetése egy további formája annak. A missziói parancsra utalva mondják atyáink: „tudjuk, hogy Isten mindenképpen akarja, hogy külsőleg is hirdettessék az ő ígéje” (1). A Helvét Hitvallás már magában foglalja ezt a mi ökumenikus korszakunkban újra felfedezett felismerést: „Az egyház vagy misszió, vagy semmi”! Milyen jó, hogy atyáink hitvallása a nyilvános ígehirdetés feladatára, annak nehéz terhére és boldogító ígéretére emlékeztet minket! Nekünk bűnös embereknek szabad az Isten szavát kikáltanunk, az ígét, mely olyan, mint a „tűzláng” és mint a „sziklazúzó pöröly” (Jeremiás 23:29). Mert ugyan honnan ered az ígehirdetés feladata körül oly széles körökben észlelhető fáradság és tehetetlenség, ha végső soron nem onnan, hogy elfeledkezünk arról: ki akar bennünket eszközeiként felhasználni és ki akarja a mi emberi szavainkban az Ő saját teremtő ígétét megszólaltatni. Az ígehallgatóknak is el kell fogadniuk a Helvét Hitvallásból ezt a rendreutasítást: „közvetlenül magát a hirdetett ígét kell néznünk, nem pedig az ígehirdető szolgát, aki ha gonosz és bűnös is, mindamellett Isten ígéje megmarad igaznak és jónak” (1). Ezt az ígét kell tehát meggondolnunk, a saját vélekedéseinket pedig mind szélnek kell eresztenünk. Az ökumenikus mozgalomban felmerült az a nézet, hogy a keresztyénség akkor töltené be legjobban az egész világot átfogó feladatát, ha diakóniai felelősségét gyakorolná és megfelelő eszközöket bocsátana a hiányt szenvedő népek rendelkezésére. Ezért az Egyházak Világtanácsában egyre nagyobb a súlya annak a szakosztálynak, amelyik az egyházak közötti segélynyújtással foglalkozik. Akinek alkalma volt megfordulni Afrika, Ázsia és Dél-Amerika országában, az tudja, mennyire sürgős ez a feladat. Az egyházaknak ebben a dologban, amennyiben megvan erre a lehetőségük, jó példával kell előljárniuk a bolygónk gazdag északi felén élő államok előtt. Igen, de az első feladat — s ebben meg kell hallgatniuk a reformáció egyházainak a Helvét Hitvallás szavát — az első feladat, amellyel a mi Urunk bízott meg bennünket: Isten ígéjének nyilvános, szóbeli hirdetése. Mert az ember számára az a döntő — és itt a gutaütött beteg meggyógyításának történetére gondolunk —, hogy odaállítsák a szent és irgalmas Isten színe elé. A Hitvallás Pál apostol szavaira emlékeztet: „A hit hallásból van” (Róma 10:17). Végül pedig minden aggályunkkal szemben egyszerűen rámutat Isten parancsára. Ő azt

akarja, hogy hirdessük a többieknek az Ő beszédét. Itt még azoknak a mai keletű kérdéseknek is el kell hallgatniuk, hogy vajon a modern embert elérhetjük-e még a prédikációval s van-e annak nála némi foganatja? Sőt inkább új bizakodás támadhat bennünk az iránt, hogy az Úr parancsa bizalmat érdemel és az ő ígéje nem marad gyümölcstelen.

Annál is bizonyosabbak lehetünk ebben, mert az Úr nemcsak megbízást adott nekünk, hogy az ő ígétét hirdessük, hanem Szent Lelkét is megígérte hozzá. Ez a Lélek teszi hathatóssá az emberek szívében azt az ígét, amelynek hirdetőiként szolgálunk. Mi erre képtelenek vagyunk. Haszon-talan szolgák maradunk. Ennek tudata nagy vigasztalást jelent számunkra. Ígéje hatékonysága felett kizárólag a mi szabad Urunk rendelkezik. Ebben azután bizvást bízhatunk! „Az evangéliumnak ezt a hirdetését — mondja a Confessio — ugyancsak az apostol Léleknek és a Lélek szolgálatának hívja azért, mert a megvilágosító Szent Lélek teszi határossá és élővé hit által a hívők fülében, sőt szívében” (13). Hitvallásunk a Szentírásra hivatkozva nyomatékosan kiemeli az Úr dicsőségét és ígéje felett gyakorolt rendelkező hatalmát: „Azért sem, aki plántál, nem valami, sem, aki öntöz, hanem a növekedést adó Isten” (1 Kor 3:7). Amint hogy senki sem mehet Krisztushoz, hanem csak akit a menygyei Atya von (János 6:44) és belülről a Szent Lélek világosít meg (1).

Ez persze nem zárja ki, sőt magában foglalja a prédikáció textusa körüli gondos fáradozást. Csak az tarthat igényt az érvényességre, ami „magából az Írásból van véve, annak a nyelvnek szelleme szerint, amelyen írták azt, valamint a körülmények szerint mérlegelve és a hasonló vagy eltérő, több és világosabb helyeknek egybevetésével kifejtve”. (2) Ezek olyan írásmagyarázati alapelvek, amelyek ma is érvényesek, s melyeket az eddigénél szigorúbban kell érvényesítenünk, ha el akarjuk ismerni az Úr kizárólagos tekintélyét ígéje felett s nem akarjuk a Szentírást és annak magyarázatát saját elveinknek alárendelni. Például Julius Schniewind dolgozta ki evangélium-kommentárjait olyan áhitatos tisztelet jegyében, amilyenről a Helvét Hitvallás hermeneutikai utalásai tanúskodnak. Hitvallási iratunk ezzel kapcsolatban főleg a római egyház akkori írásmagyarázata ellen fordult. „Az egyház vélekedése” nem válhatik az írásmagyarázat mértékévé; s annak sem lehet kötelező ereje, amit az atyák hajdan nyertek felismerésként az Írásból (2). Magának az Istennek kell a legfőbb bírónak maradnia, aki a Szentírás útján jelenti ki, hogy mi igaz és mi hamis (2). Mindez esetről esetre olyan emberek szolgálata révén valósul meg, akik az említett módon a Szentírás szavához szabják magukat s eközben a Szent Lélek segítségét tapasztalják. A római egyház a II. Vatikáni Zsinaton tág kapukat nyitott az Isten ígéjének. Ezen a tényen alapszik az a valóságos reménységünk, hogy egyszer majd elérkezhetik a keresztyének egysége. Ebben az irányban kialakult mozgás folytatódik is a római egyházban. Azonban a Kijelentésről vagy kinyilatkoztatásról szóló zsinati határozatban ez a mondat olvasható: „Az egyház nem merítheti kizárólag a Szentírásból a maga bizonyosságát.” Ennek az az oka, hogy Róma továbbra is összeszövődve látja a Szentírást a hagyománnyal (21). S ehhez döntően hozzájárul még az is, hogy az Isten ígéjének kötelező érvényű magyarázata „csak az egyház élő tanítói hivatalát”, tehát végső soron csak a pápát illeti meg (10).



Őneki tulajdonítják azt, amire a II. Helvét Hitvallás szerint egyedül az Isten képes az Ő Szent Lelke által. Mi azonban tartjuk szüntelenül szem előtt, hogy nemcsak a pápaság fenyegeti gúzsbakötéssel Isten élő szavát. A mi mai hermeneutikai elveink, az elvilágiasodás, valamint az új humanizmus túlsúlyra jutása hasonlóképpen veszélyeztetik Istennek és az ő Igéjének szuverenitását. A Helvét Hitvallás valamennyiönket rendre int; az igazi szabadságra állít be bennünket.

## II. Az élő Úr és Megváltó

Annak bizonyosságául, hogy a bibliai tanúk szavát az Úr tulajdon szavaként fogadhatjuk el, a II. Helvét Hitvallás arra hivatkozik, amit Jézus mondott az apostoloknak: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lukács 10:16). A Szentírásban Jézus Krisztus áll a középpontban. A próféták írásaiban már a régiek — az ótestamentumi atyák is — birtokában voltak „az Evangéliumnak, amelynek révén a Krisztusban való üdvösséget is elnyerték hit által” (13). Mi többiek pedig az Újtestamentumból vehetjük hírül, hogy „Isten már beeliesítette azt, amit a világ kezdete óta ígért, és elküldte, sőt nekünk ajándékozta egyszülött Fiát és benne az Atyával való megbékélést, bűneink bocsánatát, minden teliességet és az örök életet” (uo.) Azt, hogy a bibliai Üzenetnek, amelyet az igehirdetésben adunk tovább, Jézus Krisztus áll a középpontjában, az Úrtól szereztetett sákramentumok igazolják. „A fő dolog, melyet Isten minden sákramentumban elénk ad és amelyre minden idők kegyesei figyelmünket irányították, a megtartó Krisztus, az az egyetlen áldozat, Istennek ama báránva, aki megöletett a világ kezdetétől fogva, az a lelki közikla, melyből minden mi eleink ittak” (19). Az Úr igéje és a sákramentumi jegyek „lelkileg”, vagyis a Szent Lélek munkálkodásának következtében „részesítenek minket Krisztusban” (uo.). Ő Szent Lelke által kíván ígérete szerint közöttünk lakozást venni s minket templomává tenni (4). A II. Helvét Hitvallás élesen elutasítja azt az önkényes kísérletet, hogy az élő Üdvözítőt holt szobrokban vagy képekben jelenítsék meg. Ezzel nemcsak egy római szokást ítélt el, hanem azt a később nem egy református templomban megint lábrakapott szokást is, hogy Krisztus-képeket alkalmaznak. Hitvallásunk röviden és velősen állítja szembe a mi okoskodó elgondolásainkkal azt a tényt, hogy: „az Úr az Evangélium hirdetését rendelte; sákramentumokat is rendelt, de sehol nem rendelt szobrokat” (uo.). Az élő Úr és Üdvözítő jelenlétének eszköze nem lehet más, mint a Lélek által élő ige. A pótlékok a gonosztól valók.

Ez az élő és számunkra jelenvaló Úr Jézus Krisztus „az emberi nemzetségnek, sőt az egész világnak egyetlen és örök Megváltója” (II). Ő „engesztelést szerzett a bűnért”, tehát megszüntette Isten-től való elszakítottágunkat és így hatálytalánította a köztünk, emberek közt fennálló szakadásokat is. Azzal, hogy beállt abba a szakadékba, mely bennünket az élet forrásától elválaszt, „elragadta őket a haláltól”. Így „Ő a mi igazságunk, életünk és feltámadásunk, egyszóval minden hívő számára a teljesség és tökéletesség, az üdvösség és a mindenre elégséges gazdagság” (11). Krisztusnak ez a közvetítő vagy közbenjáró tiszte nem tűr versenytársat. A Helvét Hitvallás itt egész világon megvonja a határvonalat a szenteknek a római egyházban elterjedt kultuszával szemben. „Elegendő ugyanis nekünk az Isten és a közbenjáró Krisztus

és nem osztjuk meg másokkal az egyedül Istennek és az ő Fiának kijáró tiszteletet” (5). „A mennyei szentek segítségül hívását vagy ezeknek közbenjáróul való felhasználását tiltja Krisztus főpapi tiszte” (23). „Akik ebben hit által megnyugosznak, azok bizonyára nem keresnek a Krisztuson kívül semmit” (5). Ez a megállapítás semmit sem veszített időszerűségéből. A II. Vatikáni Zsinat fel-tárult ugyan Isten Igéje előtt és azon fáradozott, hogy megnyilatkozásainak közép- és célpontja Krisztus legyen. Ugyanakkor azonban Máriát is az üdvösség közvetítőjeként (Mediatrix) magasztalta, bár kijelentette, hogy ezáltal semmit sem szabad Krisztusnak, mint az egyetlen Közbenjárónak méltóságából és művéből sem elvenni, sem pedig ahhoz hozzátenni (Az egyházzól szóló konstitúció 62). Ez a függelék azonban mitsem változtat azon, hogy a római egyház egyik kötelező érvényűnek szánt dokumentumában most nevezte első ízben Közbenjárónak a Jézus Krisztus anyját. Ezáltal pedig lényegesen mélyült az az árok, amely Rómát elválasztja a többi egyházaktól.

Mi azonban itt sem akarunk Rómánál s bűneinél időzni, hanem saját bűneinkre gondolunk! Miután a Hitvallás Jézus Krisztusról és az ő telies-séggel döntő jelentőségéről szólt, befejezésül megállapítja: „Nincs is más hátra, minthogy mindenjában minden dicsőséggel Krisztusnak adózzunk, benne higyjünk és egyedül benne nyugodjunk meg, életünknek minden más oltalmát megvetvén és elvevén” (11). Megér-e nekünk Krisztus ennyit? Készek vagyunk-e arra, hogy lemondjunk minden egyeből, ami életünk hordozó alapiául kínálkozik? Én nem állíthatom azt, hogy abban az egyházban, amelyből én jövök, erre a kérdésre ma egyöntetű feleletet adnának. Vaion itt más a helyzet? Egységesek-e ebben a tekintetben a Helvét Hitvalláshoz ragaszkodó református egyházak? Vagy úgy elhatalmasodtak felettünk a körülmények, hogy azokban keresünk támaszt magunknak? Akkor hatalmas van felettünk a természet-tudományos világképnek, hogy Krisztust beszerítjük valami kegyes zugolyba, vagy — s itt a teológiánkban jelentkező irányzatokra gondolok — „átértelmezzük”? Ezen a ponton kell felhívunk a figyelmet a nacionalizmusra is, amely manapság nemcsak nyugaton mozgolódik újra, hanem éppen Ázsia és Afrika népei körében is és életünk hordozó alapjaként a nemzetet dicsőíti. Midőn a Helvét Hitvallás az élő Úrra és Megváltóra mutat, mindenfajta álmódosásainkból ki akar ragadni és a valóság józan értékeléséhez akar elvezetni bennünket. „Mert — úgymond — kiestek az Isten kegyelméből és a Krisztust a maguk számára hiábavalóvá teszik mindazok, akik más valamiben keresik az üdvösséget és nem Krisztusban” (11). Lehet egy egyház nagy és hatalmas, lehet egy keresztény ember nagyon kegyes, mindez semmit sem ér, ha nem Krisztus az a közikla, melyre az egyház és tagjai egyesegyedül támaszkodnak. Mert Ő, aki ma igéjében találkozik velünk, ugyanaz az Úr, aki felé megyünk. Benne van jövődönk, s nemcsak a mienk, hanem az egész világé. Ő visszajön és kimondja az utolsó szót mindenki felett. Az a tudat, hogy ő „az emberi nemzetségnek, sőt az egész világnak egyetlen és örök Megváltója” (11), ösztönzőleg kell, hogy hasson misszionáriusi buzgóságunkra. Az emberiség egyetlen reménysége Őbenne van. Mi nem várhatunk a magunk és az egész világ számára mást, csak Őt (11), de Őt teljes bizonyossággal. Ez a hit tesz bennünket biza-kodóvá és szolgálatra készvé.

Igy utasít mindnyájunkat a Helvét Hitvallás ismételten rendre azzal, hogy az egyetlen Úrhoz és Megváltóhoz irányít. Megszabadít bennünket minden hamis kötöttségtől és megmutatja nekünk a szabadságban való életet és szolgálatot a Megváltó hatalmas keze alatt.

### III. Az élő gyülekezet

Az élő Úrhoz és Megváltóhoz, aki igéjében Szent Lelkének ereje által közelít hozzánk, hozzátartozik az élő gyülekezet. Ahol Ő van, ott van „a hiveknek a világból elhívott vagy egybegyűjtött serege, minden szentek egysége, azoké tudniillik, akik az igaz Istent az Ige és a Szent Lélek által a megváltó Krisztusban igazán megismerik és helyesen tisztelik, és a Krisztus által ingyen felajánlott minden áldásban hit által részesülnek” (17). Az élő Úr nem marad magára valamiféle túlvilágban. Megmentőként belekiált egy elveszett világba, hogy magához vonja az embereket és önmagánál biztonságba helyezze őket. Az Ő tevékenysége a mi emberi létünket is mozgásba hozza. Azt, ami akkor történik bennünk, amikor Krisztus kapcsolatba lép velünk, a Helvét Hitvallás újjászületésnek nevezi. Ez egész valónkat üdvösségesen Istenbe veszi. „Az újjászületésben az értelem megvilágosodik a Szent Lélek által, hogy Istennek mind titkait, mind akaratát megértse. Magát az akaratot is nemcsak megváltoztatja a Szent Lélek, hanem fel is ruházza oly készségekkel, hogy önként akarja és tehesse a jót” (9). Így a keresztyén hit, amely az Úr megszólító szavára támad bennünk, nem holmi „emberi vélekedés” (16), amilyen sokféle akad, hanem magának Istennek és az általa elküldött Krisztusnak megragadása (uo.). Ez a találkozás, mely életünket megfordítja és annak új irányt szab, a bennünk megvalósuló hit. Ez pedig „tisztára az Isten ajándéka, mert egvedül Isten adja azt a maga kegyelméből az ő kiválasztottainak akkor, amikor akarja, annak, akinek akarja és amennyit akar, mégpedig a Szent Lélek által az evangélium hirdetése és a hívő imádság révén” (16). Hívő életünknek, Krisztusba oltott létünknek minden pillanatában a mi Urunktól függünk. Az egyház nem önmagából él; az az életerő élteti, mely Fejéből Krisztusból árad belé (15). Fogalmazzuk meg még világosabban: mi valamennyien — egyenként és közösségként — az evangélium hirdetéséből élünk. Ahol ezt nem hirdetik csonkítatlanul és hamisítatlanul, ott beteg az egyház. Ha a reformáció egyházai nem akarnak egy letűnt korszak múzeumaivá válni, akkor aktivitásukat mindenekelőtt a Jézus Krisztusról szóló örömmüzenet hirdetésére kell összpontosítaniuk. Mivel azonban tudjuk, hogy mi nem rendelkezünk az élő Úrral és az Ő igéjével, Őhozzá kell kiáltanunk, hogy áldja meg igehirdetésünket és tegye hatalmassá Szent Lelke által. Így támad közöttünk élet, így növekedik közöttünk az Úr Jézus Krisztusban való hit, a Vele való közösség (15).

Életünknek ez az új iránya az egész embert megragadja és mozgásba hozza. „Azt tanítjuk ugyanis — mondja a Helvét Hitvallás —, hogy az igazán jó cselekedetek élő hitből, a Szent Lélek által születnek” (16). S hogy noha nem cselekedeteink, hanem egyedül a Krisztusba vetett hit által üdvözülünk, nem szabad a jócselekedeteket lebecsülnünk (uo.). „Mert tudjuk, hogy az ember nem azért teremtetett, sem nem azért született újjá hit által, hogy ne csináljon semmit, hanem inkább azért, hogy szüntelen cselekedje azt, ami jó és hasznos”

(uo.). Nem véletlen az, hogy a Helvét Hitvallás ennek az igazságnak egy teljes hosszú fejezetet szentel. Már a reformáció korában sem hirdették mindenütt világosan azt, hogy az Úr beszéde, mely megszabadít minket a bűn hatalmából, egyszerűsödik szolgálatba is állít bennünket. Csak akkor ünnepeljük jól ebben az esztendőben a reformációt, ha ezt mindannyian, akár reformátusok, akár lutheránusok vagyunk is, egészen újonnan meghalljuk. Az az Úr, aki minden embernek szolgált, csak olyan embereket használhat, akik maguk is szolgálnak. Az Úr Krisztus gyülekezete szoleálatközösség. A Helvét Hitvallás tudja, hogy ezzel a szolgálatunkkal nem dicsekedhetünk. Kísértések között élő, gyöngye emberek maradunk. Az egyház megjelenési formái nem mutat semmiféle tökéletességet. „Mint ahogy ugyanis bennünk lakozik a bűn és a test az újjászületett emberben mind életünk végéig tusakodik a Lélek ellen, nem egvkönnven viszik véghez az újjászületettek azt, amit elhatároztak” (9). De az ígélet szerint nekünk adott Lélek erősebb. Működését nem lehet megsemmisíteni (uo.). Az ige megszólító és minket Istenbe vevő szava eljut hozzánk és a Szent Lélek által tette indít. Ennek meghallása fontosabb, mint az, hogy bűneink és szenvedéseink miatt panaszkodjunk s eközben elfeledkezzünk arról, hogy az Úr szoleálatot vár tőlünk ebben a világban. A Helvét Hitvallás ezen a ponton is kitűnik azáltal, hogy gondolatmenete nem az ember mint olyan körül forog, hanem az Úr van a középpontban. A hit éppen azért élő valóság, mert „Krisztus által lesz élő valósággá, aki maga az élet és megeleveníti azt, akit megragad. Nemcsak nevezük ezt élő hitnek, hanem élő cselekedetek által annak is bizonyul” (15).

Az élő Úr Krisztus élő gyülekezete senki másnak nem lehet alávetve, csak egvedül Őnek. Ezt a II. Helvét Hitvallás élesen kidomborította Rómával szemben. „Az anyaszentegyháznak nem lehet semmiféle más feje, mint Krisztus. Mert valamilyen az egyház lelki test, úgy szükség, hogy magához illő feje is legyen és más lélek nem kormányozhatja, mint a Krisztusé” (17). Ezért utasítja el a római pápaságnak azt az ígenvét, hogy az az egyház legfelső fóruma. Igen nyomatékosan fordul szembe eközben a Hitvallás azzal a gondolat- tal, hogy a pápa Krisztus helytartója. Csak az szor- rul rá arra, hogy helytartója legyen, aki maga tá- vol van. „Krisztus azonban jelen van az egyház- ban és annak éltető feje” (17). Ez az elhatárolás Rómával szemben ma is változatlanul érvényes. Az első Vatikáni Zsinatnak a pápa primátusáról szóló tanítását a második Vatikáni Zsinat teljes mérték- ben megerősítette. „A római püspök tiszténél fogva mint Krisztus földi helytartója és az egész egyház pásztora teljes, legfőbb és egvetemes hatá- lommal bír az egyház felett és ezt mindenkor sza- badon gyakorolhatja”, állapítja meg *Az egyházzal* szóló konstitúció (22). Sőt a zsinat egészen addig ment, hogy azt állította: a pápának akkor is enge- delmeskedni kell, „ha nem is legfőbb tekinté- lyi minőségben beszél” (25). Így erősítette meg a zsinat a pápa kiemelkedő pozícióját. A Helvét Hit- vallás azonban nemcsak a pápaság igényét utasítja vissza, hanem „minden hatalmi igényt elutasít” (17), mondja tömören. Ezzel egyben elutasítja a római egyháznak a püspöki hivatalról és a papi tisztről szóló tanítását. Noha a II. Vatikáni Zsinat kiemelte a világi egyháztagok jelentőségét és szó- lott az összes hívők papságáról (10), továbbra is fenntartja *Az egyházzal* szóló konstitúció az ettől

lényegesen eltérő „hierarchiai szolgálat papságát” (uo.). Ezt elsősorban a püspökök gyakorolják. „akikben a hívők közepette maga Krisztus van jelen” (21). De a hívőkkel szemben „maguk a közpapok is Krisztus pásztori tisztét töltik be” (28). A Helvét Hitvallás ugyan különbséget tesz a hívők egyetemes papsága és az egyházi hivatal között, mert nem mindenki hivatott az egyház nyilvános szolgálatára (18); azonban nem engedi meg azt, hogy elvi különbséget tegyünk a kettő között. „Az egyházi szolgák egyházi hatalma az a tevékenység, mellyel a szolgák Isten egyházát kormányozzák ugyan, de az egyházban mindent úgy tesznek, ahogyan azt az Úr igéjében előírja” (uo.). Más szóval: az egyházi hatalom az igében van. Az élő Úr maga kormányozza népét igéje által. Az egyház valamennyi tisztségviselője csupán az ő igéjének szolgálója. Ezért mindnyájuk hatalma „egy és ugyanaz a hatalom” (uo.), tudniillik annak az igének a hatalma, amelynek szolgálnak. Mikor ezt halljuk, megintcsak ne gondoljunk pusztán az egyház főrendjének Róma által történt megrontására. Hogy állunk ezen a téren a protestáns egyházakban, különösképpen a református egyházakban? Nemcsak római klerikalizmus van, hanem református is, nemcsak ott van papuralom, hanem a mi taborunkban is. Ha mindenüvé befészkelni magát, ahol a tisztségek viselői egyszerűen hivatali tisztségük alapján kormányoznak és saját tetszé-

sük szerint járnak el; ahol zsinatok és presbitériumok határozatokat hoznak és elvárják, hogy azoknak pusztán azért engedelmessé legyenek, mert azok többségi döntés alapján jöttek létre. Az élő Úr egyházában nem az számít, amit egyes emberek, vagy akár a többség jónak lát, mert itt csakis ennek az Úrnak a szava érvényes. Persze, hogy van a zsinati határozatoknak tekintélye; de ez alárendelt jelentőségű. Mindig meg kell engedni azt, hogy egyes emberek, vagy egész testületek döntéseit Isten igéjéhez mérhessük és aszerint ítélhessük meg. Mert az Úr Krisztus nem klerikalisan szolgálatban tartott népet akar, hanem olyan szabad, élő gyülekezetet, amely ebben a világban minden tagjában Öneki szolgál.

És ezzel visszatérünk fejtegetéseink kezdetéhez. Erről van szó, ez a döntő: az élő Úr és Megváltó élő szava az Ő élő gyülekezetében. Mivel a Második Helvét Hitvallás ezt oly világosan kiemeli, azért örvendezhetünk benne őszintén ebben az emlékezésben és azért lehetünk hálásak a Magyarországi Református Egyház atyáinak is, hogy ezzel a dokumentummal adtak kifejezést hitüknek. Adja Isten, hogy ez a jubileumi ünnepség a magyar reformáció egyházában erőteljes ösztönzéssé legyen arra, hogy az atyák bizonyágtételét egészen újonnan hallják meg és vegyék komolyan!

*D. Dr. Wilhelm Niesel*

## Az egyház az új afrikai társadalomban\*

Gyakran könnyebb általánoságokban beszélni és felelőtlen módon olyan helyzeteket festeni, amelyeket az ember csak többé-kevésbé ismer és ezekből következtetéseket levonni, pusztán azon az alapon, amit turistaként látott valaki, vagy egyszerűen csak emlegetni hallott. Így szokták olykor Afrika problémáit vizsgálni, mintha Afrika egyetlen ország lenne, holott egész kontinens, melyet nem lehet egyetlen népcsoporttal azonosítani, bármily hasonlók is legyenek a körülmények, amelyek közt az ottani népek élnek. Megpróbálom elkerülni ezeket az általánosításokat. Nem azért, hogy bonyolulttá tegyem feladatomat, hanem hogy jobban belemélyedhessek a dolgokba és felelősséggel mondhassam, amit el fogok mondani. Ezért egyetlen országról, Kamerunról fogok csak beszélni, amelyben az az egyház is él, amelyhez tartozom: a Kameruni Evangéliumi Egyház.

Sok nemzet kalandozott Afrika keleti partjai felé, amelyeket az Atlanti Óceán öntöz: először a portugálok, akiktől nevünket kaptuk, a feketékkel való embertelen és gyalázatos rabszolga-kereskedelem specialistái, aztán a hollandok, a felfedező utak és a kereskedelem céljából, végül egymás után az angolok, németek és a franciák uralkodtak felettünk. Így lépett be Kamerun az ismert országok körébe, amelyekről tudnak a földgömbön.

Az Evangéliumot és a keresztyénséget a londoni baptista missziói társaság egyik angol tagja hozta be Kamerunba 1845-ben. 1884-ben Kamerun az angolok kezéből átkerült a németekébe és ezekkel együtt a Bázeli Misszió folytatta 1886-tól a londoni baptista misszió munkáját. Ez küldte Kamerunba a württembergi misszionáriusokat, akiknek

nagy része lutheránus vallású volt. A keresztesítés gyakorlatában és a gyermekek megkeresztesítésénél mutatkozó különbségek szembeállították az új misszionáriusokat a már meglévő baptista gyülekezetekkel, úgyhogy Berlinből kellett baptista misszionáriusokat hívatni. 1890-ben a római katolikus misszió (A Missziók Kegyes Társasága) is ide érkezett az ország misszionálásának céljából. Az első világháború után Kamerunt elvették a németektől és az ország négyötöd része Franciaországhoz, a maradék pedig Angliához került. A bázeli és berlini német állampolgárságú misszionáriusokat kiutasították az országból és a közös protestáns Párizsi Evangéliumi Missziótársaság (Société des Missions Evangéliques de Paris) érkezett hozzánk. Misszionáriusaink nagy része református vallású és ezek folytatták a német nyelvű protestánsok missziós munkáját. A Missziók Kegyes Társaságát a Szentlélek-Atyák (Peres du Saint Esprit) váltották fel.

Ezután más nemzetiségű protestáns misszionáriusok is érkeztek Kamerunba és missziós kolóniákba osztották az országot. Így, habár az Evangélium és a keresztyénség terjedése független volt a gyarmatosítástól, a különböző missziós társaságok váltakozása, bármilyen is volt munkájukról való elképzelésük és munkamódszerük, a gyarmatosító hatalmak váltakozásával függött össze. És Kamerun egyáltalán nem kivétel ebben az afrikai kontinens egyéb megtérített országai között.

A mi egyházunk tehát a különböző missziós társaságok egymásutánjából tevődött össze, egy sokféle nemzet uralma alá került országban. Egész Kamerun még ma sem keresztyén, úgyhogy nem lehet keresztyén országnak nevezni. Az ország délnyugati része, az Atlanti Óceán partján, ahol a gyarmatosítók és misszionáriusok behatolhattak

\* A debreceni jubileári reformációi emlékünnepelelyen tartott előadás.



az országba, valamint Dél-Kamerun már jobbra keresztyén részek, de a többi országrész ma is animista vallású. Az ország középső és északi tájain nagy muzulmán gyülekezetek vannak és animista törzsek is, a keresztyén missziók jelenléte és az izlám ellenállhatatlan vonzereje ellenére.

Csodás partjaival és magas vulkánikus hegyeivel, trópusi erdővel délen, közepén pedig füves lapályaival és kissé sivatagi jellegű síkságaival, Kamerun a földrajzi tájak szerint a legkülönbözőbb klímákat kínálja és ritka kivétellel mindenki jól érzi magát ott: buja és változatos növényvilága, bősége és minden fajtában gazdag állatállományja ma is Afrika egyik legvonzóbb országává teszi a turisták számára.

1960. január 1-én, a francianyelvű Kelet-Kamerun függetlenné lett. Ugyanabban az évben az angolnyelvű Nyugat-Kamerunban népszavazás döntött ennek az országrésznek Kamerunhoz, vagy Nigériához való csatlakozásáról. Nyugat-Kamerun déli része továbbra is Kamerunhoz akart tartozni, az északi rész, úgy látszik, Nigériához. Így 1961. október 1-én Nyugat-Kamerun déli része is elnyerte függetlenségét, és csatlakozott Kelet-Kamerunhoz, amellyel együtt alkotta meg a Kameruni Szövetségi Köztársaságot, jelenleg 6 200 000 lakossal. Kamerun, megosztottsága ellenére, népességi szempontból Afrikának a Szaharától délre eső független államai között a 11-ik helyen áll. Minthogy még nincs egyetlen közös nyelve, az angol és a francia a hivatalos nyelv a Kameruni Szövetségi Köztársaságban.

A mi egyházunk már a politikai függetlenné válás előtt, 1957-ben a párizsi Evangéliumi Missziói Társasággal való egyezmény alapján önállóvá lett. Ez nem is lehetett másként abban az időben, amikor Afrika mozgolódott és minden ország követelte a gyarmatosító hatalmaktól való függetlenségét.

Fentebb már mondtuk, hogy az evangélium és a keresztyénség a gyarmatosítókkal csaknem egyidőben jelent meg Afrikában. A nyugati misszionáriusnak fehér bőrű atyjafia volt a gyarmatosító, aki őt a szükséghez képest védelmében részesítette és olykor megkönnyítette feladata elvégzését. Tény, hogy az afrikai keresztyén missziók általában, néhány kivételtől eltekintve, saját nemzetiségük gyarmati területein rendezkedtek be. Hiába voltak a misszionáriusok függetlenek a kolonizátoroktól, az afrikai lelkeket ez a történelmi körülmény megzavarta. Egyesek azt mondták, hogy az Evangélium a „fehérek importja és a feketék ópiuma”. A kolonizátor úgy „civilizált”, hogy „megszelídítette” az afrikai vadembereket, a misszionárius pedig követte, vagy megelőzte őt, igyekezve evangelizálni és ezáltal megnyugtatni a pogány lelkeket. Vajon amikor Afrika visszautasította a gyarmatosítást, nem forgott-e fenn az a veszély, hogy egyúttal az evangéliumot is visszautasítja? Legfőbb ideje volt ezt a rontást megakadályozni és teljes szabadságot adni a missziós munkából eredő egyházaknak. Egyébként Pál, az ősegyház nagy misszionáriusa függetlenítette magát a politikai tényektől és nem várta meg, amíg egy gyülekezet az általa megkívánt szellemi, intellektuális érettséget elérte. Pál megengedte nekik, hogy önmagukat megszervezzék és saját felelősségüket vállalják. Evangelizált és továbbment, hogy másutt folytassa misszionáriusi tevékenységét. És nem rendezkedett be „missziói állomásokon”.

Az Evangélium és a keresztyénség 1845-ben került Kamerunba, de a mi Egyházunk csak 1957-ben lett független. 112 év a misszionáriusok jóakarató védelme alatt, — ez ékesen szóló szám!

Miután ez az autonómiára irányuló fejlődés az egyházakban megindult, nem állhatott meg a mi egyházunknál, hanem, mint valami olajfolt elterjedt és más keresztyén gyülekezetek is követték példánkat. Vannak ugyan még Missziós Társaságok Afrikában, amelyek mint idegen missziók igyekeznek ellenállni ennek a dagálnak, de az afrikai egyházak önállósulási folyamata az egész kontinensen igen erősnek és feltartóztathatatlanak bizonyult. Egyébként a „szeparatista” egyházak számának növekedése (így nevezik őket, mert visszautasítanak minden patronálási kísérletet és alárendeltséget a misszionáriusok részéről) — csak egyik bizonyítéka meggyőződésem helyességének. A missziós munka csak úgy támadhat új életre, ha teljesen beleolvad az egyházba, vagy méginkább, ha az idegen missziók tevékenysége meghal, megszűnik az egyházban. Az idegen missziók tevékenységének állandósítása az egyház megfojtását, öntudatra ébredésének késleltetését, függőségben és alárendeltségben tartását jelentené.

Autonóm afrikai egyház életéről szövegek tehát Önökhöz, a Kameruni Evangéliumi Egyházzal, amely független államban, a Kameruni Szövetségi Köztársaságban él. Egyházunk Kamerun délnyugati részén helyezkedik el, országunk legnépesebb vidékén és egyúttal államunk legnyugatibb területén. A statisztikák annyit érnek, amennyit — túlzottak, vagy szűkszavúak, aszerint, hogy milyen módszerrel készítik őket és főként ahhoz a fegyelmi rendhez igazodnak, amelyik az illető egyház életét megszabja. A mi egyházunk csak a rendszeresen úrvacsorázó hívőket tartja számon. Mindazok, akiket megkereszteltek ugyan, de nem vesznek részt egyházunk életében, már nem szerepelnek statisztikáinkban. A megkeresztelt gyermekek, bár keresztyének és szerepelnek is külön anyakönyveinkben, a statisztikákból kimaradnak. Minden keresztyén, aki rendetlen életet él, „fegyelméz” alá kerül, azaz nincs joga részt venni az úrvacsorában és nem szerepel többé az aktív egyháztagok listáján. Újranelésben részesül és katekizmus-tanfolyamokon vesz részt bizonyos ideig, amíg a presbitérium be nem engedi újra az úrvacsorával élő egyházi közösségbe. E rendtartás szerint a mi statisztikáink nem az összes megkereszteltet mutatják ki. Amikor egyházunk autonómiát nyert, 1957 márciusában, körülbelül 63 000 úrvacsorázó egyháztagunk volt. A múlt év végére ez a szám 110 000-re növekedett, ami tíz év alatt 40 000 új úrvacsorázó egyháztagot jelent.

Örvendetes növekedés ez az egyház életében, amely ilyenformán nemcsak Kamerun legnagyobb egyháza, de az Egyenlítői Afrikáé is. Ha egyházunk minden megkeresztelt tagját belevonnánk, ez a szám legalább a háromszorosára emelkednék.

Az Önök nyugati egyházaitól eltérően nálunk mindenki, még a nem-keresztyének is vágyakoznak részt venni az úrvacsorában. Így a presbitériumoknak kell megvizsgálniok, valóban keresztyén-e az illető, megvan-e az úrvacsorázó egyháztagsági igazolványa, amelyet nemrég írt alá lelkipásztora, és amely azt bizonyítja, hogy rendszeresen él. A nyugati keresztyének között sokan



vesznek úrvacsorát, amikor ezt éppen akarják, vagy óhajtják — nálunk állandó a szomjúság és vágy eziránt, és ha valamilyen fegyelmi okból eltiltjuk őket az úrvacsorától, kész a kétségbeesés. Persze bírálhatnak bennünket és mondhatják, hogy valami mágius hatást tulajdonítunk ezzel az úrvacsorának, mindazonáltal ez a szomjúság nagyon mély. Az afrikai ember egyáltalán nem ateista, általában. Mióta az evangéliumot mint egyetlen igaz vallást megismerte, teljes szívvel ragaszkodik hozzá. Sőt, az afrikai ember még nem individualista — szeret polgári és vallásos közösségekben élni, és csak az az egyház, amelyet méltán neveznek keresztyén gyülekezetnek, töltheti be joggal a közösség iránti vágyát. Mi nagyon komolyan vesszük az egyház közösségi jellegét, ez felel meg létünk mély természetének, amely nagy családra, mégpedig igen nagy kiterjedésű családra vágyik. Az egyház pedig Isten gyermekeinek nagy családjá ugyebár. Templomaink és kápolnáink minden vasárnap telve vannak, és amikor úrvacsorát osztunk, a hívek jórésze kiszorul onnan. Vannak gyülekezetek, amelyek 7000 úrvacsorázó tagot számlálnak, ahol a lelkészek, hely hiányában vasárnaponként több istentiszteletet kénytelenek tartani. Örülünk, ha így együtt lehetünk. Örülünk, ha együtt énekelhetünk. És ellentétben egyes nyugati egyházakkal, amelyek hidegek, mert individualisták, nálunk meleg uralkodik, nem a klíma, hanem az emberi lelkek melege: szívesen találkozunk felebarátainkkal és szívesen öleljük meg egymást testvériségünk jeléül és mert ugyanahhoz az Úrhoz tartozunk! Így teszünk az istentisztelet végén, amikor a hívek a templom körül kis csoportokba gyülekeznek, és ha új jövevény akad, a hívek gyorsan megtalálják és körülveszik.

De nemcsak vasárnapi istentisztelet van. Minden reggel öt óraker imádkozunk a kápolnában, mert nem kezdhetjük a napot anélkül, hogy Istennek köszönetet ne mondjunk. Minden szerda délután az asszonyok gyűlnek össze és így keresztyén nők tömegei tanulják Isten Igéjét. Vannak férfikórusaink, amelyeknek tagjai közt magas hivatalnokok akadnak, női kórusok, fiatalok vegyeskara, és hallani kell éneklésüket ahhoz, hogy megtudjuk, mekkora öröm keresztyénnek lenni a kameruni egyházban! Március 12-én ünnepeltük egyházunk autonómiájának tizedik évfordulóját, és a kórusok felvonulása, akik a lelkipásztori testületet vették körül, több mint öt kilométer hosszú volt, úgy, hogy semmiféle templom be nem fogadhatta volna ezt a tömeget!

Mióta az evangélium elérkezett országunkba, a misszionáriusok eltiltották ősi zeneszerszámaink használatát, mint pl. a tam-tam, a balafon, a dob, a cimbalom, valamint himnuszainkat és táncainkat, mint pogány melódiákat és szerszámokat, amelyek őseink szellemét idézték meg és ezért nem méltók az Úr dicséretére az istentiszteletben. Csak az utóbbi években volt Zsinatunknak bátorsága ezt a tilalmat eltörölni és megengedni e zeneszerszámok használatát. És most afrikai dallamokat hallani, ősi zenekísérettel istentiszteleteinken, a kórusokban. Mindez együtt járja és magával ragadja az embereket, beléjük plántálja Jézus Krisztus afrikai módra való tiszteltét és imádatát, azokat is belevonva, akik még nem keresztyének és akik eddig unatkoztak az egyhangú istentiszteleteken. Bizonyos württembergi kórusokat, és némely zsoltárokat, amelyeket tanulunk és még mindig énekelünk, nehézkesnek és

kissé szomorúnak tartunk, ezeket nem igen tudjuk énekelni.

Valljuk Pállal, hogy az egyház Krisztus teste, és Isten Fia a bűnös emberben válik testté, anélkül, hogy azonosulna vele. Komolyan kell venni az egyházaknak ezt a jellegét és bele kell élni magunkat a népek helyzetébe. Az egyház akkor marad hű hivatásához, ha működése minden ország igazi arcához hasonul és nem egyetlen nép végleges és változhatatlan megoldásait kényszeríti másokra. Sok régi helyzet megváltozott és helyessége kérdésessé, vagy túlhaladottá vált. Így Afrika sem hajlandó többé a fehér világgal azonosulni és még kevésbé a Keresztyén Nyugattal. Régente földünket az európaiak Európa függvényének tekintették, ugyanúgy az idegen missziók a gyarmati időszakban olyan *vallási guarnatokat alapítottak, amelyeket minden tekintetben elszakítottak az afrikai társadalom életétől*, mert azt pogánvnak minősítették. Pedig nem minden vonatkozásban negatív ez a jelleg és nem mindig ellentétes az Evangéliummal. Azonban sajnós mindezt állítólag az Evangélium nevében ítélték el. Egy kiváló teológus megjegyezte, hogy „*az európai keresztyénség meoölte az afrikai dinamizmust*”. Afrikában az asszimilációnak egy téren sem volt jövője, vaion az egyházban lehet-e jövője? Ezért egyik célunk a helyi adottságoknak megfelelően irányítani munkáinkat és megszüntetni annak „idegen test” jellegét, vagyis az, hogy műtársadalom képében jelentkezék. Az új társadalmakban, ahol az ősi közösség fellazult, mert a falvak népe a nagyvárosokba vándorolt, egy új közösségi formát kell felfedeznünk, és ez a közösség, véleményünk szerint, csak az az egyház lehet, amely szellemi és társadalmi közösség. A fiatal afrikai szemében bármily modern is, a közösség minden. A mi fiataljaink, magamat is beleértve annak idején — azért mennek a nyugati templomokba, ha Európába érkeznek, hogy ott közösséget találjanak, de néha nagyon csalódtak, mert egyes gyülekezetek hidegen fogadták őket és csak prédikációt nyújtottak nekik.

Másik cél, amit egyházunk autonómiája elnevére óta követ, a népesség evangélicizációja. Államunk laikus állam, de alkotmányunkban kimondották, hogy Kamerun Isten védelme alatt áll, és minden polgárának biztosítja a vallásszabadságot. A vallási propaganda megengedett. A mi egyházunk olyan országrészekben dolgozik, ahol erres területek még nincsenek megtérve és nagy tömegeket igyekszik hatalmas kampányokban evangélicizálni. Csoportosan mennek faluról falura és házról házra, hirdetni az evangéliumot. Sok szórványunkban több mint 300 beiratkozott „növendék”, katechumenus is vár arra, hogy keresztyénné lehessen. Kénytelenek vagyunk új fiókegyházakat létesíteni az olyan falvakban, ahol nincs ilyen és kápolnákat építeni. A bai az, hogy nincs elég emberünk, aki ezeket az „újoncokat” tanítaná a keresztséget megelőző két éves vallásoktatási idő alatt. Fel-felvetjük a kérdést, vaion helyes-e ekkora lendülettel folytatni a térítést, ha nincs hozzá elegendő emberünk? Nincs elég teológusunk, akikkel az egyház fedezhetné évi tanítói szükségletét.

A városokban vannak újjalási és ébredési mozgalmak. De ezek a mozgalmak mentesek a lélekaláadás szellemétől. Igen sokan azok közül, akiket a városokban szedünk fel, katolikus szelleműek, vagy más protestáns felekezethez tartoznak és a saját

egyházuk felelős vezetőihez irányítjuk őket. Akik pedig önként akarnak a mi egyházunk tagjaivá válni, azokat a legközelebbi parókiához utasítjuk és rendszeresen ellenőrizzük. Általában, ha a nem keresztény ember, még nem került az iszlám hatása alá, nem utasítja el az Evangéliumot, inkább az egyház utasítja vissza őt, ha nem alkalmazkodik a fegyelemhez. Ilyen eset a poligám pogányoké, akiket az egyház csak úgy hajlandó megkeresztelni, ha lemondanak a többnejűségről és csak egy feleséget tartanak meg, akivel együtt lépnek be az egyház tagjai közé. Ha egyházunk belemerne abba, hogy megkereszteli mindazokat a pogányokat, akik sok feleségükkel együtt akarnak belépni az egyházba, igen nagy lenne a mi egyházunk!

Téves felfogás az is, hogy a mi fiatal afrikai egyházaink még mindig kiskorúak és minden munkát a nyugati misszionáriusoktól várnak el. A tapasztalat az ellenkezőjét bizonyítja, mert ezek a fiatal egyházak, függetlenségük elnyerése óta, igenis felelősnek érzik magukat még meg nem tért felebarátaiért. Sőt nagyon is felelősnek érzik magukat minden élőlényért, az egész világért! Az elmúlt évszázadokban az evangélizáció a fehér kereszténynek monopóliuma volt, akik messze földre elhozták az Igét az afrikai pogányokhoz. Mi úgy gondoljuk, hogy ezt az egyházak küldetéséről való egyirányú felfogást akkor is ideje megváltoztatni, ha még akadnak, akik fenn szeretnék azt tartani. Nemcsak Afrikában vannak pogányok, európaiakra is és amerikaiakra is ráfér az evangélizáció! Ahogyan az Önök egyházi felelősséget éreztek az iránt, hogy bennünket evangélizáljanak, ugyanúgy bennünk is felkeltették ezt a szomjúságot s mi is szeretnénk elvinni az Evangéliumot nem csupán a mi országainknak, hanem az egész világnak! Ily módon a fiatal afrikai egyházak tervet készítettek, amely megvalósulófélben van: A madagaskári és a Csendes-óceán-vidéki egyházak a francia és svájci egyházakkal karöltve szándékoznak evangélizációt folytatni nemcsak az ún. harmadik világ területén (Ázsiában, Afrikában és Dél-Amerikában), ahogy eddig tették, hanem a nyugati világban is, amely lassan, de biztosan elveszti keresztény jellegét. Ezt a tervet „Közös Apostoli Akciónak” nevezik és missziói munkásai minden fajból és nemzetből toborzódnak. Fehérek és feketék, madagaszkáriak, és polinéziak kéz a kézben fognak mindenfelé elmenni a világba, hogy hirdessék a megváltás örömeit mindazoknak, akik még nem ismerik azt, vagy nem hisznek már benne, vagy pedig elutasítják azt.

Az egyház missziója, tanúságtétele a világban nem korlátozódik csupán az evangélizációra. Az ember teljes egész és az egyháznak az egész emberrel kell foglalkoznia annak teljes felszabadulása és teljes kibontakozása érdekében. Ez az oka annak, hogy egyházunk, mint sok más afrikai egyház, elemi iskolákat tart fenn, továbbá középiskolákat és szakiskolákat is a nép szellemi képességeinek kifejlesztésére. A mi iskolai intézményeink a kormányzat iskolai programjához igazodnak: a kormány ellenőrzi azokat, vizsgáztatja a tanulókat, és ugyanolyan diplomákat ad nekik, mint az állami iskolák. Egyházunk nagy kórházakat is tart fenn és beteggondozókat a nép szenvedéseinek enyhítésére, továbbá anya- és csecsemőotthonokat. Egyházunk könyvesboltjai, nyomdái és irodalmi központjai olvasmányokkal látják el a lakosságot, fejlesztik és terjesztik az afrikai kultúrát.

Mindezek az intézmények nem azért keletkeztek, hogy versenyre keljünk kormányzatunk dicséretes

szociálpolitikájával, nem is valamiféle egyházi presztízsokból, hanem kizárólag a nép szolgálatában állnak. Legelőször a keresztény missziók alapítottak ilyen intézményeket Kamerunban, jóval megelőzve a gyarmati kormányokat. A szükségletek oly nagyok és sürgősek, hogy minden erőnket meg kell feszítenünk a kameruni nép szociális fel-emelésére. Szerintünk a szociális fejlődés együttjár a szellemi fejlődéssel és a kettőt nem lehet elválasztani egymástól. Ezért a kormány minden iskolájában és egyetemén hivatalos lelkesítő állomás működik. De ez még nem minden: az egyháznak joga van felhasználni az állami rádióadókat vallási adásokra, minden vasárnap reggel, az istentisztelet órájában és minden szombat este vallási jellegű helyi hírek és nemzetközi ökumenikus információk közlésére, ezenkívül minden hétköznap este rövid protestáns elmélkedés közvetítésére, amely lezárja a napot, mielőtt elhangzik a nemzeti himnusz. Egyházunknak ez a cselekvési szabadsága államaikban nem okozhat semmiféle zavart, különösen Kamerunban nem. Az egyház tiszteli az államot, mint Istentől rendelt intézményt és sosem felejt el, hogy prófétai szerepet kell játszania mellette. Az állam pedig a maga részéről garantálja és elismeri minden egyház cselekvési szabadságát az országban, feltéve, hogy ez a szabadság nem fajul anarchiává.

A képzett tanítók és szakemberek nevelése most a legnagyobb gondunk: ezért sokat imádkozunk. Sajnos, amint előbb is mondtunk, nincs elegendő személyzetünk az új hívők tanítására és nevelésére az újonnan evangélizált országrészekben; de nincs elég teológiai tanárunk, sőt orvosunk és iskolai tanítónk sem. E hiányok orvoslása végett kérjük azoknak az európai egyházaknak segítségét, amelyekkel szorosán együtt dolgozunk!

Teológusaink először négyéves előképzést kapnak iskoláinkban, amelyek a fakultás első évfolyamaira készítik elő őket. A mi teológiai iskolánk a togói, a gaboni és a kameruni egyházak közös teológiája s más országok, mint Burundi, Ruanda és Kinshasa Kongó szintén hozzánk küldik hallgatóikat. Van teológiai fakultásunk az Egyenlítői Afrika francia nyelvű protestánsai számára is, amely Yaoundéban (Kamerun) székel.

Könnnyen beszélnek hivatástudat hiányáról az afrikai francia nyelvű ifjú egyházaknál; csak hogy nem a hivatástudat hiányzik itt, hanem az a valóság, hogy ott nagyon nyomorúságosan fizetik az egyházi dolgozókat, és ez bizony nehézségeket okoz. A mi lelkipásztoraink ritkán kapnak tizenkét havi fizetést egy évben, és az is csak 14 francia frank egy hónapban, amiből nagyszámú családot aligha lehet eltartani. Vannak olyan lelkipásztorok, akiknek 14 gyermekük van és ezek iskoláztatása, öltöztetése, táplálása, orvosi ellátása igen súlyos teher. Sokan közülük kiáltó nyomorban élnek. Így a fiatalok, ha hivatást éreznek is, nem akarják családjukat nyomorba taszítani, és ha Önök is ilyen nyomorra volnának kényszerítve, talán Önöknél sem egykönnyen akadna, aki erre a hivatásra vállalkoznék! Társadalmi téren szintén az a helyzet, hogy professzoraink, orvosaink is sokkal szerényebb fizetést kapnak az egyházi intézményekben, mint az államiakban, holott az ellátási és iskolai költségek mindenki számára ugyanazok; — hát ezért olyan ritka nálunk a „hivatástudat” és a szakképzett személyzet! El kell azonban mondanunk, hogy az állam szubvenciót ad az egyházi iskoláknak, ami részben lehetővé teszi 800 tanítónk fizetésének kiutalását, de ezek még így is sokkal kevesebbet kapnak, mint az állami iskolák tanítói. Az orvosi személyzetet tel-

jes egészében az egyház tartja el, az pedig meg nyilvánvaló, hogy a lelkipásztorok fizetésére az egyház nem is fogadhat el az államtól semmiféle segílyt, mert mi meg óhajtuk őrizni teljes függetlenségünket a kormányzattal szemben. Márpedig, aki fizet, az parancsol.

Afrikában igen sok nyugati misszióalapította egyház van. Minden egyház a maga eredeti európai vagy amerikai egyházának hitvallását követi és sokszor a nevét is viseli, néhány egyház kivételével. Ilyen kivétel például a mi egyházunk is. De megtalálhatják Afrikában a presbiterianus, methodista, lutheri, baptista, anglikán, adventista, pünkösdisták és persze római katolikus egyházakat is. A mi egyházunk nem vett át egyetlen ilyen elnevezést sem és nem csatlakozott semelyik felekezeti világszövetséghez. Evangéliumi egyház vagyunk, egyszerre református és lutheri, jóllehet a presbiter-zsinati típushoz tartozunk. Ez lehetővé teszi számunkra, hogy kapcsolatban legyünk a reformáció nyomán támadt összes felekezetekkel s kivált a reformátusokkal és lutheránusokkal. Ismernünk az egyházak szomorú megosztottságának bűnét, a nyugati egyházak romlott örökségét és az autonóm protestáns egyházak közeledését, sőt szerves egyesítésén dolgozunk Kamerunban. Az a szó, hogy *ökumen-*

*nizmus*, nem maradhat örökké csak jámbor óhaj. Mi Kamerunban és egyes európai államokban is azon dolgozunk, hogy a protestáns egyházak fúziója, egyesülése megtörténjen és áttegyük a gyakorlatba az ökumené szép eszméjét. Ez a munka folyamatban van. Nem tudjuk, mikor valósulhat meg ez az óhajtott egyesülés, de meggyőződésünk, hogy meg fog történni. Csak azt kérjük, hogy a misszionáriusok hagyjanak minket szabadon egyesülni, olyan szabadságban, amelynek csak a Kijelentés szabhat korlátokat. Egy és ugyanazon államban nem engedhető meg az a luxus, hogy a keresztyén egyházak külön-külön éljenek és egymással versengjenek, mert ez szétmorzsolja az egyháznak az állam melletti próféta szerepét, sőt csökkenti azt.

Amit itt elmondtam, talán nem elegendő, de nem lehet ily rövid idő alatt mindent elmondani. Örülök azonban, hogy érintkezésbe léphetünk az Önök egyházaival, amelyek csak kevéssé ismerik a mi egyházaink helyzetét és elgondolásait.

Az afrikai keresztyénségnek az eddig megvetett és elvetett afrikai népet az emberiség világító fáklyájává kell tennie! Ezekről az egyházaktól függ részben Afrika jövője is.

Jean Kotto (Kamerun)

## Teológiai gondolkodásunk alakulása a második világháború után\*

Háladással kezdem, ahogyan ezt Pál apostol példájából mindnyájan láthatjuk, s ahogyan erre minket áldott emlékü nagy tanítónk, *Bereczky Albert*, szinte szünet nélkül és fáradságtalanul tanítgatott: „Először hálát adok az én Istenemnek a Jézus Krisztus által...” Hálát adok azért, hogy a téma, amelyről szólni akarok, valós és igaz, ami azt jelenti, hogy Isten kegyelméből van már magyar teológiai gondolkodás. És ez a sajátosan magyar és sajátosan evangéliumi teológiai gondolkodás alakulásban, formálódásban van. Tehát nem valami készen kapott, emberi erőfeszítéssel kialakított, bizonyos szempontok szerint szematikusan kidolgozott, befejezett és zárt teológiai tanrendszerről van szó, hanem a valóságos élet folyamatában és hullámverésében, annak konkrét eseményei és problémái között, Isten Szentlelke és Igéje által történő eligazítás és tanítás folyamatos eseményéről van szó, amikor teológiai gondolkodásunk alakulásáról beszélünk.

A téma valós és igaz volta korántsem olyan természetesen és magától értetődő, mint ahogyan első pillanatra gondolni lehetne. Az a tény, hogy van már sajátosan magyar evangéliumi teológiai gondolkodás, mindenestől fogva Isten kegyelme rajtunk, velünk és bennünk történt csodájának eredménye, amelyet az Ő gazdag irgalmassága a közvetlenül mögöttünk levő emberöltő alatt vitt véghez egyházunkban.

Honnan indult el ez a teológiai gondolkodás és mi a háttéré?

Teológiai gondolkodásunk, akárcsak az elmúlt évszázadokban, a mögöttünk levő emberöltőt megelőző időszakban is, a kontinensen, főleg a német nyelvterületen folyó protestáns teológiai munka függvénye volt. A református egyházban is úgyszólván minden teológiai irányzat követőkre

talált el egészen a modern liberális teológiáig.<sup>1</sup> E sokféle irányzat közül, ha viszonylag rövid időre és átmenetileg is, két teológiai felfogásnak, illetve irányzatnak volt a többinél valamivel mélyebb hatása az egyházi életre és teológiai gondolkodásra. Az egyik az úgynevezett neokálvinista irány, melyet holland teológiai hatások alatt *Sebestyén* Jenő kezdeményezett és propagált önállóan kidolgozott, egységes rendszer helyett kisebb-nagyobb cikkekben és előadásokban „történelmi kálvinizmus” néven. Ebben a fáradozásban őt a *Kuyper* Ábrahám nevéhez fűződő holland református egyházi mozgalom célkitűzései és eredményei inspirálták. A holland antirevolutionista párt mintájára egyháztársadalmi és politikai szervezetben szerette volna összefogni a „kálvinizmus” erőit és érvényesíteni az úgynevezett „kálvinista világnézet” szempontjait az élet minden területén. Bár hatása alig nőtt túl tanítványainak körén, egy ideig mégis mozgást idézett elő a hazai egyházi közvéleményben, főként a *Soli Deo Gloria* Diákszövetség révén, amelynek népieskedő nacionalizmusa hovatovább az ideológia irányába toltta el a teológiai gondolkodást, közben természetesen eredeti lelki tartalmából is egyre többet veszítve.<sup>2</sup>

Sokkal nagyobb reménységgel biztattak azok a törekvések, amelyek a dialektikai teológia, közelebbről *Barth* Károly teológiájának hatására, a Kijelentés új megértése alapján tájékozódó ige-teológia kezdeteit jelentették. Átütő erejű fordulatot egyelőre ezek a kezdeményezések sem tudtak előidézni, hatásuk csak vonatottan jelentkezett, s így nem tudták elvégezni azt a próféta szolgálatot az egyházban, amire a tisztánlátás érdekében oly égetően nagy szükség lett volna. Erre a korszakra nézve, egyéb vonatkozások mellett, sajnálatos tényként kell megállapítani, hogy a teológiai tudományosság nem tudott látást adni, s a teológiai főiskolák, illetve fakultások tanító-

\* A debreceni jubiláris reformációi emlékünnepelepen tartott előadás.



nevelő munkájában is megdöbbenő volt a látáshiány.<sup>3</sup>

Hogy ez a korszak mégsem volt egészen a mozdulatlan tespedésnek és a meddő vitatkozásnak az időszaka, az elsősorban az úgynevezett ébredési mozgalmaknak tulajdonítható, amelyek, sok fogyatkozásuk ellenére is, indításokat adtak az egyház öneszmélődéséhez. Ezek a mozgalmak azonban részben az akkori egyház elesett állapota miatt, részben pedig az ébredési csoportok tagjainak szubjektív-individualista pietizmusa, a világtól egyre inkább elforduló és az egyházi közöségtől is elkülönülő törekvése miatt nem tudtak átforgalmazni és életető erővé válni az egyházban, hiszen az egyházon félig belül, félig kívül, önálló életet éltek, egymás ellen is küzködő külön egyesületi keretekben, s nem annyira az Ige mélyebb megértése, mint inkább a megüresedett egyházi élet kritikája és valamilyen megújulásra irányuló meghatározatlan vágy és körvonalazatlan kívánság jellemezte őket.<sup>4</sup>

Ilyen körülmények után, amikor a gyülekezetekben az elesettség és tanácstalanság szinte elérte a mélypontot, zúdult rá országunkra és népünkre a második világháború katasztrófája, amelynek összetörtetéseiből magyar népünkkel együtt az egyház is csak úgy került ki, mint a tűzből kiragadott üszök.

És akkor, népünk történetének egyik legválságosabb időszakában, mint hajdan a reformáció idején, az egyházunk legjobbainak szolgálatán át megszólalt közöttünk Isten szava, elindult a Biblia új és mélyebb megértése, és ennek első gyümölcseként megszólalt végre a magyar bűnbánat hangja is, amely alázatosan beismerte és elismerte, hogy Isten igazságos ítélete sújtott le bennünket bűneink megérdemelt büntetéseként. Igazak, és igazságosak Isten ítéletei! Ez a mély beismerés szólalt meg és hatalmasodott el a református egyház bűnbánatában és ez a bűnbánat lett azután egész teológiai megújulásunk elindítója.

Félreértések elkerülése végett szeretném hangsúlyozni, hogy teológiai megújulásunk nem a bűnbánatból, mint forrásból fakadt, nem is belőle táplálkozott, s ez a bűnbánat nem módszer és nem is kísérlet volt csupán, hanem az *egyetlen lehetőség*, amelyben az egyház népének szíve kitáruhatott és megtérhetett az őt méltán megítélő és büntető Isten előtt és az engedelmesség készségével és vágyakozásával állhatott oda az egyetlen, az élő Ige: a diadalmasan feltámadott és dicsőségesen élő Úr Jézus Krisztus elé, s így tehette fel az egész létét döntően meghatározó kérdést: Mire tartottál meg és mit akarsz, hogy cselekedjem, Uram?!

A magyar református egyház történetében ezzel új korszakot nyitott meg Isten: a Krisztussal a Szentlélek és Ige erejében közösséget talált, s azután már vele élni és szolgálni vágyó egyház időszakát.<sup>5</sup> Erről a korszakfordulóról Bereczky Albert annakidején így vallott: „Fölragyogott előttem a képe egy bűnbánatban, hitben és hálaadásban megújult magyar református egyháznak, amelynek boldog kiváltsága, hogy ezen a magyar földön szolgálhat, dolgozhat és építhet vidám szívvel a földi nép, a földi haza javáért, lelki és anyagi dolgokban egyaránt és neki magának nincs más igénye, csak annyi, hogy az ő Urát követhesse, aki „nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon és adja az Ő életét váltsággul sokakért.”<sup>6</sup>

Az utat és eligazodást keresésnek ebben a sorsdöntő időszakában a Szentlélek által a bűnbánatban újra megelevenített egyházat Isten az Ige világosságával áldotta meg és vezérelte. Amint a nagy reformáció jelmondata ez volt: „Vissza a Szentíráshoz!” úgy hazai egyházunkat is ebben az új korszakában a Szentíráshoz való határozott odafordulás és a Szentírásban adott kijelentés megértésébe való elmélyedés jellemezte. Így a bűnbánat nyomán támadt hálaadás öröme fokozta az egyre növekvő bizonyosság affelől, hogy Isten irgalmas szeretete nemcsak megtartotta az ítéletre érdemes egyházat, hanem meg is ajándékozta az ő megújító Igéjével, amely a gyülekezetekben is újra megnövelte az evangélium örömeit, újra felfakasztotta az atyák hitének néha már-már betemetett forrásait és megvilágosította az egyház hitben engedelmes útját, s újra bizonyossá tett minket arról, hogy milyen drága hitet örököltünk és milyen élő reménységet kaptunk Jézus Krisztusnak a halálból való feltámadása által.<sup>7</sup>

A Szentíráshoz így visszatalált egyházban az Ige tekintélyének elismerésével együtt nőtt az Ige iránt való szeretet és engedelmisség is úgy, hogy újra életesen csendülhetett fel az atyáinktól örökölt hittvallás: hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai mind az Ő-, mind az Újtestamentumban Isten igaz Igéje; mert maga Isten szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk a Szentírások által. Ebben a Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt ami az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik.<sup>8</sup> Ezzel a *reformátori íráselv* az itt és most szóló Ige hallásában, magyarázásában és alkalmazásában, újra méltó módon érvényesült, a teológiai gondolkodás középpontjába került, s olyan döntő jelentőségűvé vált, hogy ezt a teológiai gondolkodást méltán lehet a Szentlélek által megvilágosított, élővé és hatóvá tett Ige teológiájának nevezni.

Az Ige és Szentlélek világosságában utat és eligazodást kereső egyházat Isten megajándékozta azzal a felismeréssel is, hogy az út: maga Jézus Krisztus. A bűnbánat, amely az egyházban megszólalt, azt a fájdalmat és megszorodást fejezte ki, hogy *ezt az utat*, vagyis Krisztust hagytuk el. A kegyelem, amelyet Isten ítéletében is megmutatott, és gyakorolt az egyház iránt, abban nyilvánult meg, hogy visszatérhettünk az élő Igéhez, Krisztushoz. A megújulás abban következett be, hogy Isten Krisztus új és mély megismerésével ajándékozta meg az egyházat. Ebben a megismerésben teljesebben megértettük Krisztusnak a világért elvégzett áldozatát, az emberek iránti szeretetét.<sup>9</sup>

Ennek a megújulási folyamatnak egyik hátlára indító és az egyházból kifelé is jótékonyan ható eredménye volt az, hogy a bűnbánat őszinteségével és komolyságával mondtunk ítéletet a fasizmus *antiszemitizmusának* égrekiáltó gáztettei felett, melyek hazánkban is döbbenetes arányokban okoztak mérhetetlen szenvedéseket. A bűnbánat és kárhóztatás e megnyilatkozását az a teológiai felismerés eredményezte, mely szerint *Isten üdvtervében elválaszthatatlanul összetartozik Izrael és az egyház*. „A két nemzetség” között Krisztus áldozatával lerontott „válaszfal” (Efézus 2:14), a hitben újuló gyülekezeteinkben ma már csak a tragikus



események közötti eltévelyedések mementójaként szerepeket.

Hasonlóan jó hatású módon gyűjült és újult a református egynáz a hazai kisebbségi protestáns közösségeknél, valamint a szomszédos országokban élő testvéregyházakhoz való viszonyában is, amelyet a múltban, de különösen a két világnáború közötti időszakban sok alantas indulat mergezett. A bűnbánat kegyelmi ajándéka nyomán, teológiai gondolkodásunk alakulása ígéretesen hozta magával a „máskeppen csinálás” keszseget is, így valósul folyamatosan a „hazai ökumenében” is, meg a szomszéd országok egyházainhoz és népeinek való kapcsolatainkban is a közös és kölcsönös jócselekedetekben együttműködő testvéri szeretet.

Ebben a folyamatban az egyház hálaára indító módon és mértékben mélyül és gazdagodik Jézus Krisztus megváltó munkája arányának és hatásainak ismeretében. Egyre jobban látjuk és egyre nagyobb hálával ismerjük fel, hogy Jézus Krisztus megváltó munkájának javai nemcsak az egyházon belül, hanem az egynázon kívül is hatnak és érvényesülnek. Krisztus váltászműve olyan központi eseménye a világegyetemnek, amit nem lehet leszűkíteni a gyülekezet, az egynáz életének keretei közé, mert annak hatásai és jótétményei az egész kozmoszra kiterjednek. Így abban a történetben is, amit általában emberi előrehaladásnak nevezünk, voltaképpen a Krisztus megváltó szeretete gyümölcsozók és az ő dicsőségére történő munka folyik. Igaz ugyan, hogy ezt a munkát részben olyan emberek végzik, akikről nem lehet elmondani, hogy munkájuk tudatosan Krisztus dicsőségére irányul; fáradozásaik eredményeiből mégis kitűnik, hogy azokban is az élő Krisztus szolgálata gyümölcsozók, akié minden hatalom mennyen és földön.

Az élő Krisztussal való közösségben, az ő megváltó műve megismerésének és megértésének gazdagodásában újult és gyarapodott az egyház önismerete és önértelmezése is. Teológiai újulásunk folyamatában tehát új látást kaptunk az egyházzal is, helyesebben szólva: visszakaptuk a bibliai reformátori látást az egyház lényegére és szolgálatára vonatkozóan is. Ennek az újulási folyamatnak köszönhetjük, hogy ma hitvalló atyáink egyházzlátásához hasonlóan mi is az *egyház dinamikus értelmzését* valljuk, mindenféle statikus és institutionális egyházzértelmezéssel szemben. E felfogásunk szerint az egyházat nem úgy látjuk, mint valamí kész adottságot, amely maga intézményszerű formájában és állapotában egyszerűen van, hanem a maga állandó levésének és történetének folyamatában, ahogyan a Szentlélek és az Ige éltető és formáló ereje által folyamatosan lesz, teremtődik, formálódik és újul úgy, ahogyan ezt hitvalló atyáinkkal együtt vallhatjuk a Heidelbergi Káté 54. kérdés—feleletében foglaltak szerint: „Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és Igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megtartja. És hiszem, hogy annak én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok.”

Az egyház tehát — amint ezt a Második Helvét Hitvallás is tanítja — a híveknek a világból elhívott, vagy egybegyűjtött serege, minden szentek egyessége, azoké tudniillik, akik az igaz Istent az Ige és a Szentlélek által a megváltó Krisztusban igazán megismerik és helyesen tisztelik, és a Krisztus által ingyen felajánlott minden áldásban hit által részesülnek (XVII).

Ugyancsak a Második Helvét Hitvallással egyezően valljuk azt is, hogy az egynáznak nem lehet semmire más teje, mint a Krisztus, mert valamilyen az egynáz lelki teje, úgy szukseg, hogy magához illo lelki teje is legyen es mas telek nem kor-manyoznaja, mint a Krisztus. O a teje az egyháznak, mely az o teste, tejessege oneki, aki mindeneket betolt mindenekkel (E1 1:22—23).

Ez a bibliai és hitvallásos tejsmeres tovább bővült azzal, hogy a Szentlelek es az Ige világossá-gában eljutottunk az „uralkodó egynáz” namis kepietetői a „szolgáló egynáz” bibliai látásához, tejsmeréséhez es elfogadásához. Világossá lett elottunk, hogy Isten vegervernyesen lezarta az intézmennyé merevedett, Krisztus szeretetében meggyengult, uralkodásra es uraskodásra hajlamos egynáz útját, es kegyelmesen megnyitotta szemünket az egyetlen ut meglátására, ez pedig a szolgáló Krisztus útja.

Az egynáz útja csak Krisztus útja lehet. Krisztus útja pedig a világért, az emberért való irgalmas szeretetből fakadó felelősség.<sup>10</sup> Isten kegyelméből ebben a folyamatban is az Ige vált életessé számunkra: „Nem nagyobb a szolga az ő Uránál” (Ján 15:20). Ha Jézus Krisztus nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy O szolgáljon es adja az ő életét váltászgul sokakért — akkor az egyháznak, a Krisztus testenek sem lehet más útja, mint az önmagát másokért odaadó szolgálat. Mikor az egyház Urának engedelmeskedik, olyan Urnak szolgál, aki dicsőséges uralmát szolgálatban gyakorolja s a neki való szolgálatot a másokért es mások javára végzett szolgálatokban igényli. A maga szolgálatára úgy hív, hogy ugyanakkor mások szolgálatára küld. Ezért az egyház hivatása mindig küldetést jelent. Küldetést ahhoz a néphez, ahhoz a világhoz, amelyben az egyház él. Így az egyház soha es semmilyen körülmények között sem különülhet el rosszindulatúan a világtól, mert az egész világot Isten hatalma alatt levőnek kell tudnia es vállalnia kell Istentől rendelt szolgálatát a világ iránt.<sup>11</sup> Mindig értehetetlen az olyan úgynevezett keresztyénség, amelyik úgy fordul Istenhez, hogy elfordul az embertől. Mindig beteg az olyanfajta hit, amelyik úgy örül az égnek, hogy elveszti lába alól a földet.<sup>12</sup>

Az egyház valóságának ez az új látása hajlandóvá es készzé tett bennünket arra, hogy Istentől adott ajándéknak tekintsük es hálával fogadjuk el azt a történelmi helyzetet, amelynek keretei között, annak eseményeibe mintegy szeresen beágyazva es betagolva, egyházunk dinamikus levésben-létében él es Krisztussal való közösségben a szolgáló egyház küldetését végzi. Történelmi helyzetét az egyház sohasem önmaga választja magának, hanem mindig a történelmet formáló Úr Istentől kapja. Az egyház feladata az, hogy a számára adott történelmi helyzetben ajándékként es feladatként felismerje es elfogadja azokat az alkalmakat, amelyekben Isten az ő egyházát továbbépíteni es dicsőségének szolgálatában felhasználni akarja.

Elsősorban természetesen népünknek tartozunk szeretetünkkel es szolgálatunkkal. Az a feladatunk, hogy terheit könnyítsük, örömeit növeljük, életét szépiítsük, gazdagítsuk es boldogítsuk a mi szolgálatunk által is. Szolgálatunk végzése közben egy pillanatra sem feledkezhetünk meg arról, hogy egyházunk élete elválaszthatatlanul összefügg népünk életével, hiszen az egyház tagjaiban él, akik szocializmust építő egész népünk közösségének is tagjai. Egyházunk legszebb korszakainak jó ha-

gyományait követjük tehát, ha sajátos egyházi feladatainkat is arra a népre nézve, annak javára, boldogulására és előmenetelére végezzük, melynek közösségébe egyházunk minden egyes tagjával együtt mi is beletartozunk úgy, hogy sorsa a mi sorsunk, öröme a mi örömünk, bánata a mi bánatunk, boldogulása a mi boldogulásunk, békessége a mi békességünk, egész léte a mi szívügyünk.

E teológiai látás alapján egyházunk halálával fogadta Isten kezéből az új életlehetőséget és szolgálati alkalmat, amit meg nem érdemeltem kegyelemből kapott. Ennek a teológiai felismerésnek az alapján kötöttük meg az Egyezményt új magyar államunkkal, abban a bizonyosságban, hogy ahol az egyház igazán egyházként él, tehát, ahol hinni, szeretni, remélni, tehát nem uralkodni, hanem szolgálni akar úgy, ahogyan az ő Ura is tette a földön. ott Isten ad mindig annyi teret az egyházi szolgálatra, amennyit az egyház be tud tölteni. Aztán szolgálatának hűsége szerint ad neki, amikor Őneki tetszik, több és több erőt, alkalmat és lehetőséget.<sup>13</sup>

Tovább bővült az egyházzal kapott látásunk azzal a felismeréssel, hogy az egyház a gyülekezetben valóság, ami azt jelenti, hogy a valóságos gyülekezet egészen egyház. A *gyülekezeti elv* egyre fokozódó érvényesítését a szolgálat teológiájának feltárása természetszerűen hozza magával. A szolgáló egyházzá növekedés útján a gyülekezetnek olyan közösséggé kell formálódnia, amelynek a körén belül a gyülekezet tagja valóban Krisztus követésének igényével találkozhat.<sup>14</sup>

Az egyház különböző funkciókban él és e funkciók által szolgál. E funkciók között az összefüggést és egységet az biztosítja, hogy a szolgálat lelkét, a jó munkára való alkalmat és lehetőséget az egyház számára az egyház Ura adja. A nem funkcionáló egyház vegetáló egyház. De az egyház nem azért van, hogy csak éppen legyen, hanem azért, hogy mindig inkább, mindig jobban, mindig teljesebben törekedjék a teljességre. Az állandó küzdelem nem az egyház pusztá létéért, hanem az egyház mindig jobban kiteljesedő szolgálatáért, missziójáért van.<sup>15</sup>

Krisztus kozmikus dimenziójú váltságművének és vele kapcsolatban a szolgáló egyház küldetésének mélyebb megértése természetszerűen hozta magával az egyházon kívül élő ember mélyebb és igazabb megértését is. Ha ugyanis Jézus Krisztus váltságműve univerzálisan kozmikus jelentőségű és hatású esemény, akkor a megváltásban való részesedés is az, tehát az egy vérből teremtett emberiségnek nincs egyetlen tagja sem, aki valami módon, valamikor és valamilyen mértékben ne részesülne Krisztus megváltó szeretetének jótéteményében. Lehet, hogy valaki erről mit sem tud, lehet, hogy soha nem is hallott erről, valami módon és valamilyen mértékben mégis a Krisztus keresztyén javainak és áldásainak élvezetében él. Az emberiség tehát nemcsak az egy vérből való teremtés tényénél fogva, hanem az egy megváltás valóságának potenciális erejénél fogva is oszthatatlan egységet alkot. Jézus Krisztus nemcsak az egyház, hanem az egész kozmosz Megváltója, engesztelő áldozat nemcsak a mi vétkeinkért, hanem az egész világért is (1 Ján 2:2). És ha ez így van, akkor nyilván nincs helye és létjogosultsága semmiféle keresztyén kizárólagosságnak. A Szentírás világosan tanítja, hogy Isten kegyelme más népek életében is munkálkodik, hiszen mindnyájan „Öbenne élünk, mozgunk és vagyunk; Ő ad min-

deneknek életet, lehetetet és mindent” (Csel 17: 25, 28).

Ezzel a felismeréssel Isten az Ő kegyelme kétféle megnyilatkozásának belső egységére tanított meg bennünket. Az általános és különös kegyelem ugyanannak az Istennek kétféleképpen megnyilvánuló egy kegyelmét jelenti. Ez az egy kegyelem biztosítja azt a mély és bensőséges összefüggést, ami az üdvtörténet, az egyháztörténelem és a világtörténelem között, minden különbözőségük ellenére is, fennáll, hiszen mindegyik ugyanannak az egy Istennek feltétlen uralma és kegyelme alatt van. Az az Úr, akit mi szolgálunk, kegyelmének gazdag áldásait nemcsak az egyház életének szűk körén belül árasztja, hanem az egész világra és az egész emberi nemzetségre kiterjeszti. Mélyégesen komoly dolog számunkra a Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá lett kegyelemnek az a gazdagsága, amely úgy adja a bűnbocsánat békességét, hogy ugyanakkor adja a termőföldet, a mindennapi kenyeret és a földön élő népek békés együttélésének lehetőségét. Az általános és a különös kegyelem e mély összefüggése, sőt egybetartozása teológiai felismeréseink között az egyik legbecsebb ajándéka Istennek.<sup>16</sup>

Ez a felismerés vezetett el bennünket arra a belátásra, hogy az emberiséget nem oszthatjuk két részre: kegyelemben levők és kegyelmen kívül esők táborára. A keresztyének nem tekinthetik magukat izoláltaknak a világban, és nem nézhetnek úgy a többi emberekre, mint valami *massa perditionis*-ra. Az egyetemes kegyelemről szóló igei tanítás arra inti az egyházban élőket, hogy alázatos és hálás szívvel fogadják el és vegyék tudomásul a valóságot, miszerint Isten kegyelme az egyházon kívül is munkálkodik az emberiség életében, mégpedig úgy munkálkodik, hogy abból megszámlálhatatlan sok jó származik. És ha a keresztyének látják, hogy Isten kegyelme nem keresztyén egyének vagy közösségek, tehát az egyházon kívül élő emberek által is sok újat és sok jót visz véghez az egész emberiség javára, akkor a keresztyéneknek semmiképpen sem lehet feladatuk az, hogy sértődötten vagy gögösen félreálljanak, vagy éppen újtába álljanak annak a jó munkának, hanem sokkal inkább az a feladatuk, hogy ők maguk is beleálljanak abba a jó munkába és annak végzéséből örömmel vállalják el azt a részt, amit keresztyén mivoltukból folyóan nemcsak vállalhatnak, hanem vállalniok is kell. Istennek az ő földi egyházaon kívül egyéb eszközei is vannak az emberi élet erkölcsi formálására, tisztítására és felemelésére. Annak átérzése, hogy olyan Urat szolgálunk, akinek a mi szolgálatunkon kívül minden egyéb is rendelkezésére áll, ami ezen a világon van, szorongathat, hajthat és lelkesíthet bennünket arra, hogy azt a szolgálatot, amely az ő tervei-  
ben reánk van bízva, sokkal jobban végezzük, mint ahogyan ezt a múltban tettük. Ez a ránk bízott szolgálat összhangzatosan összesímulhat Istennek azzal a munkájával, amelyet más eszközei által végez az emberiség életében. Ahogyan halála indító módon megtermékenyülhet annak eredményei által, éppen úgy részt vehet annak minél hatékonyabb támogatásában is.<sup>17</sup>

Egyházunk teológiai gondolkodásában nagy jelentőségű volt az a felismerés, hogy nem vagyunk és nem is lehetünk a többi egyház életétől függetlenül élő egyház, hanem beletartozunk az egyház közösségébe, amelyről a Közös Apostoli Hitvallásban teszünk vallomást: az *Una Sancta Ecclesia* közösségébe. A magyarországi református egy-

házban az ökumenikus érzésnek, gondolatnak, törekvésnek és felelősségnek évszázados jó hagyományai vannak, hiszen századokon át meleg testvéri kapcsolatokat tartott fenn és ápolt a világ protestantizmus egyházaival. Így könnyen érthető, hogy a mi nemzedékünkben az ökumenikus érdeklődés, szeretet és felelősségtudat meggyökeresedett a gyülekezetek életében is, és az *ökumenikus* szó majdnem olyan magyarrá lett, mint a *presbiter*.<sup>18</sup>

*A gyülekezettől az Una Sancta Ecclesia-ig!* Egyházunk ökumenikus érdeklődésének, feladatvállalásának és felelősség-hordozásának ez a távlat. Ebben a távlatban gondolkodva valljuk, hogy az egyház Jézus Krisztusban valóságos és hitben megragadott egysége olyan ökumenikus feladatok végzésére kötelezi az egyes egyházakat, amelyeknek célja nem a szervezeti, a liturgiai és tanbeli egyformaság kimunkálása, hanem olyan közös jó szolgálatok végzése, amelyek nyomán az emberiség élete gyógyul és erősödik, amelyek valóságos segítséget jelentenek a népek békés egymás mellett élésében és felemelkedésében. Az ökumenizmus nem egyházpolitikai program, nem is teológiai egyezkedés, hanem feladat, a Krisztustól kapott küldetésnek az egész földkerekségre szóló betöltése. Az egyházak úgy válnak valóban ökumenikusokká, ha ennek a jó szolgálatnak betöltésében kölcsönösen segítik és támogatják egymást.<sup>19</sup> Az ökumenicitás bibliai fogalmának tisztázása érdekében folytatott teológiai munka eredményeként alakult ki egyházunkban az a látás, hogy a világot ért való felelős szolgálat az a gyökér, amelyből ökumenikus felelősségünk táplálkozik. A Biblia tanítására figyelve állítjuk az ökumenikus párbeszéd középpontjába a szolgálat problémáját, öncélú egységtörekvésekkel, vagy politikai tartalmú és világnézeti indokoltaságú egyházi tömörülési vágygal szemben. Egyházunk teológiája az egyetlen lehetséges bibliai álláspontként igyekszik érvényesíteni a szolgálat szempontjait az ökumenikus mozgalomban.<sup>20</sup>

*A szótéria tu kozmu* mély értelmének és jelentésének hitben való felismerése magától értetődően vezette egyházunkat arra a látásra, hogy saját népünk mellett az egész emberiségért hordoznunk kell a felelősséget. Mivel a felelősség hordozását és a segítő szolgálatot mindig ott kell különös súllyal gyakorolni, ahol erre a legnagyobb szükség van, érthető, hogy egyházunk fokozott mértékben igyekszik felelős szolgálattal részt venni a világbéke megőrzésének és fenntartásának nagy munkájában. Amikor a világon elkezdődött a békemozgalom, egyházunk teológiai gondolkodásából folyóan ott látta a helyét a békét őrizni és tartani akaró emberek társaságában. A *sálóm* bibliai értelme éppen úgy gazdag útmutatás volt számunkra, mint az *eiréné* értelme.<sup>21</sup>

Számunkra tehát a békeszolgálatban való felelős részvétel nem csupán megfontolás és józan belátás kérdése, hanem az Igéből tanult és hittel vállalt kötelesség is. A békéltetés szolgálatával megbízott egyház minden egyes tagjának szól az Ige világos és félreérthetetlen parancsa: törekedjünk azokra, amelyek a békességre és épülésre valók. Ezért számunkra a béke munkálása, megvédése és őrzése keresztyén feladat!

Egyházunk teológiáját a Szentlélek által megvilágosított, élővé és hatóvá tett Ige teológiájának nevezzem. Ebből nyilvánvaló, hogy teológiai gondolkodásunk alakulásának egész folyamata alatt az alapkérdés mindenkor a *Szentlélek-kérdés* volt.

Hiszen a hit a Szentlélek ajándéka. Annyi hitünk van, amennyit Isten Szentlelke és Igéje által ébreszt és táplál bennünk. A Szentírás akkor Isten Igéje, ha a Szentlélek áttüzesíti, megvilágítja, élővé és hatóvá teszi. Az imádság akkor igazán imádság, ha az a Lélek sugallja, aki maga is esedezik érettünk kimondhatatlan fohászkodásokkal. Ezért az egyes keresztyén és az egyház minden élettevékenységének alfája és omegája, elengedhetetlen feltétele és egyedüli lehetségesítője a Szentlélek ajándékaért való állhatatos könyörgés: Jövel, teremtő Lélek!

Teológiai eszmélődése során egyházunkat Isten ebben az alapkérdésben is gazdagon megáldotta és eligazította. Megnyitotta szemünket a látásra, és készre tette szívünket annak az igazságnak az elfogadására, hogy a Szentlélek munkájának kozmikus arányairól és dimenzióiról is lehet, szabad és kell is bizonyosságot tenni. Nemcsak szabad, de kell is ott látnunk a Szentlélek jelenlétét és munkásságát mindenben, ami van és ami törfenik. Ahol csak erők működnek a természetben, s ahol csak fejlődik és feszül az élet, az emberi történelemben, ott csak úgy járhatunk és szemlélődhetünk, mint akik levetették a sarujukat, mert tudják, hogy szent helyen, a Szentlélek jelenlétében mozognak.<sup>22</sup> A világtörténelem sokmillióis tömegeit mozgató átalakulásokban is olyan erők végzik a maguk hatalmas munkáját, amelyeket Ő indít fel. Ráfuvall az emberi életre, felszítja annak parázsló tüzeit, felfokozza nagy tömegek vágyait, és előhoz olyan eredményeket, amelyekért aztán sokáig hállás lesz az utókor. Ez a Szentlélek munkája a világ életében. Ám sajátos munkáját olyan történelemben végzi el, amelyek a közfigyelem elől elrejtve mennek végbe. És ezekből a történelemből tevődik össze az egyház élete.<sup>23</sup> Az egyház nemcsak születését köszönheti a Szentléleknek, hanem egész léte, munkája és szolgálata az őt létrehívó, megtartó és oltalmazó Szentlélek Úr Isten kegyelmének és erejének műve. A Szentlélekért való imádság az egyház és az egyes keresztyén hívő egész létének legdöntőbb feladata. Az egyház tagjait manapság is Ő vezetheti vissza oda, ahol minden egyháztagnak és magának az egyháznak a számára is egyedül buzog az élet forrása: Jézus Krisztushoz.

Teológiai gondolkodásunk alakulásának útján a Szentlélek ébresztgette, táplálta és erősítette ment közben is újra meg újra azt az élő reménységet, amelyre a szolgálat útjára lépő egyházat Isten megújította Jézus Krisztusnak a halálból való feltámadása által.

Hazánk felszabadulása után egyházunk nagy alapélménye az volt, hogy Isten kegyelmesen meghagyott, megtartott bennünket és új alkalmat és lehetőséget adott a szolgálatra. Ehhez a szolgálathoz adta az Ő Igéjét útmutatásul és erőül, és pedig úgy adta, hogy azt elevenné tette a Szentlélek ereje által. Örömmel és hálánkkal azzal a bizonyossággal növelte, hogy mindezt azért akarta és azért cselekedte velünk, hogy tökéletesen reménykedjünk abban a kegyelemben, amelyet a Jézus Krisztus hoz majd, amikor újra eljön (1 Péter 1:13). Így Isten jóvoltára véghez vitte egyházunkban azt a csodát, hogy a mindennapok feladatai, problémái, küzdelmei és kísértései között ébren tartotta és táplálta azt a reménységet, teológiai nyelven: az eszkatológiai reménységet, amelyből az Ő egyháza mindig él, s amit ha elveszítene szemé elől, a talajt veszítené el lába alól.

Így lett egyházunkban naponként újuló életes



igazság az, amit Barth Károly így fogalmazott meg: Az eszkatológia a *leggyakorlatibb* valami, ami csak elképzelhető. Az eszkatonban felülről való világosság esik életünkre és mi erre a világosságra várunk. A keresztyén üzenet pedig bizakodva és vigasztalón hirdeti a reménységet erről a világosságról. Ezt a reménységet mi nem adhatjuk meg önmagunknak, nem is győzhetjük meg magunkat róla. A Szentlélek bizonyágtételére van szükségünk, Istennek az Írásban hirdetett és meghallott Igéjének bizonyágtételére. A Szentlélek, aki az Írásban szól hozzánk, biztosít arról, hogy szabad ebben a nagy reménységben élnünk.<sup>24</sup>

Ezt az élő és éltető reménységet hirdette látnoki erővel a szolgálatok szakadatlan során át egyházunk akkori felelős vezetője, Bereczky Albert is: Megújul a magyar református egyház, ha lelkipásztorai megtelnek Isten ígéréteiből táplálkozó, örvendező reménységgel, akik ezt a reménységet konkrétan érvényesítik a holnapra nézve és derülten néznek a holnap elé, olyan reménységgel, hogy a gazdag kegyelmű Isten készíti utunkat, adja a szolgálatot, s mi boldogan beletemetjük magunkat utolsó csepp erőnkkel a gyülekezetbe, a néppel együtt a munkába, „Higgyük, hogy Isten jót akar, a jót munkálja: konkrétan higgyük el, hogy a holnap új lehetőségei újra nyitva lesznek előttünk, a szocializmus világában, a békéért való munkában.”<sup>25</sup> „Korlátlan és határtalan reménységünk van, amelyik soha hátra nem néz, hanem mindig előre, küzdelemről küzdelemre halad, és bizonyos abban, hogy az utolsó ellenség, a halál is győzedelmeskedik... Ez a Jézus Krisztusból táplálkozó élő reménység boldog engedelmisségben, boldog szolgálatban, boldog munkában, boldog önfeláldozásban és boldog halálban valósul meg a hívők életében.”<sup>26</sup>

Igy járt és jár egyházunk annak a hasznos kegyességnek az útján, amelyről az Ige azt mondja, hogy megvan benne mind a jelenvaló, mind a jövő életnek ígérete (1 Tim 4:8). Ezen az úton mindenkor döntő fontosságú feladat az, hogy egyházunk világosan felismerje Isten Igéjének időszerű parancsait és olyan engedelmisségben éljen, és úgy kövesse az Ige útmutatását, hogy életünk és munkánk valamiképpen a világkeresztyénség számára is komoly szolgálat legyen.<sup>27</sup>

Tudatában vagyunk annak, hogy egyházunk jelenlegi állapotában átmenetben van a beleszületéssel, a kötelező hitoktatással, az államilag behajtott egyházi adókkal „bebiztosított” hajdani népegyházi állapotból a hitvalló egyház felé. Ennek az átmeneti állapotnak természetesen hatása van teológiai gondolkodásunkra is: mértéktartó józanságra kötelez és fokozott éberségre int bennünket a világosan felismert új úton való járásban. Kérdéseink és problémáink megoldásának az átmenetnek a tudatában keressük és végzük. Bízva és reménykedve a bennünket mind eddig megsegítő Isten kegyelmében.

Kérdéseink és problémáink között, múltbeli összefüggéseinél fogva is, sajátosan motivált és minősített a római katolikus egyházzal való kapcsolatunk. Ha valahol, akkor ezen a területen a mértéktartó józanság és az éber vigyázás ugyan csak szükséges. Az ellenreformáció keservesen fájdalmas emlékeit nemcsak a távolabbi és közelebbi múlt, hanem a jelen — különösen a kíméletlen reverzális hajtsza — szomorú tapasztalásai is napról napra felelevenítik. Amilyen mértékben örülünk annak a folyamatnak, amely a római ka-

tolikus egyházban XXIII. János pápával és a II. Vatikáni Zsinattal megindult, éppen olyan határozottsággal valljuk változatlanul érvényesnek nagy reformátoraink és hitvallásaink bírálatát és állásfoglalását a római egyház tévedéseivel szemben. Úgy gondoljuk, hogy ezeket a dialógusban sem lehet szem elől téveszteni, bár szív szerint vagyunk készek és hajlandók minden jó és igaz emberi ügyben bárkivel, tehát római katolikus testvéreinkkel is, konzultálni és méginkább: együttműködni és együtt szolgálni.

A szolgálatnak ezt az útját zsinatunk lelkészelnöke, Dr. Bartha Tibor „a jó cselekvése gyakorlásának útja”-ként jellemezte, s ökumenikus vonatkozásainak lényegét abban jelölte meg, hogy *szolgálatunkban az egyházak eligazodásához kell hozzájárulnunk*. E szolgálatunk módja — úgy mond — nem lehet más, mint a bizonyágtétel. Arról kell bizonyágot tennünk, amit Urunk velünk cselekedett. Nem kívánunk az ítélő bírót és másokat kitanítani akaró bölcs szerepében tetszelegni. Ehhez semmi jogunk nincs. Ha az evangélium és az emberért való felelősség dolgaiban felismerésekhez juthattunk, az egyedül Isten ajándéka. Ha az Ige mélyebb megértését engedelmisség követheti és követhette egyházunk életében, ez egyedül Istentől van. Ha elkötelezettnek tudjuk magunkat arra, hogy továbbadjuk azt, amire Isten tanított, ez azért van így, mert Istentől vettük és vesszük az elköteleztetést. Tudatában vagyunk annak, hogy e szolgálat végzésének egyedül lehetséges módja az, ha egyházunk valóban a Krisztus által megjelölt úton halad, és engedelmeskedik Krisztus emberszeretetet igénylő parancsának. Az úton járó egyház tehet bizonyágot hitelesen az egyház útjáról.<sup>28</sup>

Ha magyar református egyházunk — melynek teológiai gondolkodásáról előljáróban azt kellett mondanom, hogy az elmúlt évszázadokban a kontinensen, főleg a német nyelvterületen folyó teológiai munkálkodás függvénye volt. — most elmondhatja magáról, hogy a mögöttünk levő emberöltő idején Isten kegyelmesen megajándékozta egy sajátosan magyar református teológiai gondolkodás kialakulásával, amely manapság is folyamatban van, s amellyel az elmúlt évszázadok során kapott jó hatások némi viszonzásaként külföldi református hittestvéreinknek, és az Egyházak Világtanácsában egyesült valamennyi testvéregyháznak is bármily mértékű szolgálatot tehattunk és tehetünk, akkor ez jubileumi ünnepségnünk háláját és örömét méltán növelheti, és még jobban felbuzdíthat bennünket Isten iránti hálaadásra és az Ő szent nevének magasztalására. És ez a hálás visszatekintésünk megerősíthet bennünket abban a bizonyosságban és reménységben is, hogy egyházunk teológiai gondolkodása küzdelmek és bukások, harcok és tévedések, szolgálatok és áldozatvállalások között. Isten kegyelméből halad előre. Nem mondjuk azt, hogy a mögöttünk levő út mindenben tévedésmentes volt. Teológiai gondolkodásunk sohasem lépett fel és nem is lép fel a csalatkozhatatlanság igényével. Azt sem mondjuk, hogy ez az út könnyű volt. De azt mondjuk és állítjuk, hogy egyházunk számára az itt és most keretei és lehetőségei között az egyetlen járható út volt: a hitben való engedelmisség keskeny útja volt.<sup>29</sup> Isten szent nevére térjen dicséret, dicsőség, tisztesség és hálaadás érte! Az Ő kegyelme segítsen bennünket tovább Szentlelke és Igéje által e jónak felismert úton egyházunk, népünk és az egész emberiség javára és boldogulására.

Dr. Bakos Lajos



## JEGYZETEK:

1. Bartha Tibor: „Bereczky Albert 70 éves” Theol. Szemle 1963. 194. l.
2. Vö. Kádár Imre: Egyház az idők viharában 91—92. 11.
3. Bartha Tibor i. m.
4. Vö. Bereczky Albert: A keskeny út. — 334. l. és Bartha Tibor i. m. 194.
5. Bartha Tibor i. m. 196.
6. Bereczky Albert: Ajtónyitás — 19. l.
7. Bereczky Albert: A keskeny út — 330. l.
8. Második Helvét Hitvallás I.
9. Bartha Tibor: A jó cselekvése gyakorlásának útján. R. E. 1963. 1. l.
10. Vö. Bartha Tibor: i. m. Theol. Szemle 1963. — 197. l.
11. Bereczky Albert: Két ítélet között. — 264. l.
12. Bereczky Albert: Ajtónyitás — 44. l.
13. Bereczky Albert: Theológiai gondolkodásunk útjáról — Theol. Szemle 1964. 263. l.
14. Bartha Tibor: i. m. R. E. 1963. — 3. l.
15. Bereczky Albert: i. m. Theol. Szemle 1964. — 263. l. és A keskeny út — 153. l.

16. Bereczky Albert: Püspöki Jelentés — R. E. 1952. 23—24. szám
17. Victor János: A „kívülről befelé” is munkálkodó kegyelem. R. E. 1952. 4. szám
18. Bereczky Albert: i. m. Theol. Szemle 1964 — 265. l.
19. Vö. Békefi Benő: Bereczky Albert Igenjei. R. E. 1963. — 169. l. Ugyanő: „A keskeny út” tanítása. R. E. 1955. — 166—173. 11.
20. Bartha Tibor: Elnöki megnyitó — R. E. 1963. 2. l. és Egyházunk ökumenikus szolgálatáról — R. E. 1959. — 245. l.
21. Bereczky Albert: Theológiai gondolkodásunk útjáról — i. h. 265. l.
22. Victor János: A Szentlélek valósága a mi napjainkban — R. E. 1951. 9. sz. 11. l.
23. Victor János: ugyanott a 12. lapon.
24. Barth Károly: Kis Dogmatika — 124—125. I.
25. Bereczky Albert: Hitben való engedelmesség — 211. l.
26. Bereczky Albert: A keskeny út — 35. l.
27. Bereczky Albert: A keskeny út — 331. l.
28. Bartha Tibor: A jó cselekvése gyakorlásának útján — R. E. 1963. 5. l.
29. Bereczky Albert: Theológiai gondolkodásunk útjáról — i. h. 265. l.

## Néhány gondolat a történet magyar protestáns értelmezéséről

(Hozzájárulás „A történet keresztyén értelmezése” c. témához)

### I.

Előjáróban e munkálat feladatáról, forrásairól és módszeréről kell a legszükségesebbeket elmondani.

a) Feladatunknak azt tartjuk, hogy a történet értelmezésének a magyar protestantizmuson belül szembevetendőbb vonásait próbáljuk felrajzolni. Mikor ezt tesszük, kitaposatlan úton járunk, hasonló kísérletek hiányában homályban tapogatózunk. Éppen ezért távol áll tőlünk az az igény, hogy ezeket a vonásokat, s az ezekre vonatkozó állításainkat cáfolhatatlanoknak tartsuk. Hozzájárulásunknak különben is az a központi állítása, hogy általános érvényű történetértelmezés nincs is, és keresztyén megítélés szerint nem is szabad, hogy legyen. De ugyanígy távol áll tőlünk az az igény is, hogy a felvázolt vonásokat olyanoknak gondoljuk, amelyek kizárólag a magyar protestantizmusra jellemzőek. Csupán annyit akarunk hangsúlyozni, hogy vannak a történet értelmezésének olyan vonásai, amelyek a magyar protestantizmuson belül erőteljesebben jelentkeznek.

b) Dolgozatunk azon a meggyőződésen épül, hogy történetértelmezésünk jellegzetesnek felismeremert vonásai gyökereikkel a magyar reformáció első századából táplálkoznak. Forrásuk itt is nem annyira a kor teológiai irodalma, mint inkább a prédikációi, énekei és imádságai. Ezekben nyilvánulhatott meg ugyanis külföldi hatásoktól szabadabban s teologizálástól mentesebben a magyar protestáns lélek. Hogy azután a század prédikációs- és énekirodalmának szerzőit egyben a kor teológusaiaként is számon tartjuk, ez nem gyengíti, hanem erősíti azt az érzésünket, hogy helyes úton járunk, ha elsődleges forrásunknak az említett egyházi irodalmat és a vele rokon szellemű világi költészetet tartjuk. Annál inkább ragaszkodunk ehhez a korhoz és ennek forrásanyagához, mert benne még a közös magyar evangéliumi kegyesség, hit és gon-

dolkodás buzog s mert éppen e közös talajból származottság következtében a magyarországi protestantizmus két uralkodó irányzata, a lutheri és a kálvini, minden életmegnyilvánulásában sok rokonságot, sőt azonosságot mutat. Ezért a történet „protestáns” értelmezéséről csak a XVI. századra támaszkodva beszélhetünk nyugodtan, amikor a konfesszionális elkülönülések még inkább csak a hitvitázó teológusoknál és nem a hívő tömegeknél jelentkeztek.

c) A dolgozat csak gondolatokkal akar szolgálni „A történet keresztyén értelmezése” c. fő témához. Így vél hozzájárulás lenni annak kidolgozásához. Ezért idegen tőle az a törekvés, hogy egy magyar protestáns történet szemlélet megszerkesztésének vagy az ilyenhez szükséges alapok lerakásának igényével lépjen fel. Nem mintha a magyar protestantizmus talajából nőtt történetfilozófiával szemben elvi kifogásaink lennének és egy ilyen érdekesnek, sőt hasznosnak is nem tartanánk, hanem, mert a szükséges forrásfeltárások még hiányoznak ahhoz, hogy egy ilyen megszülethessék. Ezért inkább észrevételeket közvetítünk pontokba, tételekbe foglaltan. Mégis igyekszünk arra is, hogy ezek a megfigyelések lehetőleg egymással összefüggésben helyezkedjenek el. Így is óhatatlan, hogy imitt-amott ellentmondások ne tünetkezzenek, átfeledések ne adódjanak.

### II.

A magyar protestáns történetértelmezést XVI. századi kegyességünk két pillére befolyásolja döntően. Ezek: 1. a szent és kegyelmes Isten szuverénitásának és 2. az esett ember bűnösségének felismerése. Ez a felismerés mindkét vonatkozásában egy árnyalattal hangsúlyosabb a keresztyénségen belüli általánosnál. Arányaihoz csak az Ószövetség népéé hasonlítható, de mind az egyik, mind a másik vonatkozásban annál markánsabb.

Hogy Isten szuverenitása, valamint az ember büns volta ilyen nyomatékos hangsúlyozásának mennyiben volt erősítője a reformáció századában az ország teljes politikai bizonytalansága, továbbá a feudális társadalom bomlásával és a török háborúk pusztításával kapcsolatos tapasztalatok, annak tárgyalása nem tartozik ide. Mindenesetre mélyen beivódott a magyar protestáns alkatba és ha az egymástól csak a reformáció századának vége felé elkülönülő két főirányzat kegyességében nem azonos súllyal jelentkeznek is, máig hatnak. Hatásukat érzi a protestáns kegyességi gyakorlat, érzi a teológiai gondolkodás és a teológiai tudományok minden más ágával együtt érzi a magyar protestáns történelemértelmezés is.

#### A) A történet értelmezése Isten szuverenitásának feltétele alatt

1. Isten szuverenitása a történetre vonatkoztatva abban dokumentálódik, hogy Isten a történetnek is Ura. A történetnek „is”, mint ahogy az egész teremtett világnak is.

a) Ez azt jelenti először, hogy Isten nélkül nincs történet. Isten teszi az eseményeket történetté, azáltal, hogy Hozzá viszonyíthatjuk azokat. Következésképp Isten nélküli, mégpedig személyes Isten nélküli történeteszemlélet sincs. Ha úgy tűnnék, hogy van, akkor se Nélküle van, hanem Vele feleselve, vagy Őt tagadva van.

De az is kifejezésre jut ebben, hogy Isten úrvolta nem fér el a történetben. Nem a történet az, ami egyedül hivatott Isten úrvoltának megmutatására. A történet csak egyik módja Isten hatalma megnyilvánulásának, mivel a szuverén Isten szuverenitása éppen abban mutatkozik, hogy nem kapcsolja magát semmihez. A történethez sem. A történet nem kizárólagos hordozója az ember felé a szuverenitásnak. Rajta csak egyfajta módon nyilatkozik meg a szuverenitásból annyi, amennyi „befér”. Mint ahogy a teremtett mindenség is kisebb annál, hogy Isten dicsőségének edénye, vagy akárcsak kizárólagos tükré is legyen. Az ember nyomorúsága fér el a történetben, nem pedig Isten dicsősége.

b) Isten szuverén volta a történet felett, az Ő szabadságát is jelenti a történeten belül vagy a történettel szemben. Isten a történetet nem úgy építi bele világrendjébe, mint ami köthetné Őt.

Nem köti Istent a történet a mozgásával. Hogy ez a mozgás olyan amilyen, vagy olyan-e, amilyennek felismerjük, az még a legmasszívabb empiria dacára is kérdőjeles. A szuverén Isten fordíthatja ellenkezőre, vagy úgy összekavarhatja, hogy azáltal az empiria csődje lesz nyilvánvaló. Tökéletesen ellenkező előjelűvé teheti. Vele az embert megcsúfolhatja.

De nem köti Istent a történet az úgynevezett céljával sem. Isten világában semmi sincs cél nélkül. Am, hogy ez a cél micsoda, az az Ő titka. Nincs, mert nem szükséges kijelentés, amelyikbe beférne. Az ember kutathatja, vélekedhetik felőle — és ennek a vélekedésnek segítségével hosszabb-rövidebb ideig el is kalauzolhatja magát — de nem birtokolhatja. Tűzhet a történet elé célt és ebben támaszkodhatik bármire, de nem ragadhatja meg, azaz „el” a szuverén Istentől. Még akkor sem, ha ezzel a céllal akarja értelmét adni a történetnek. A történetnek bizonyára van értelme, „értelmes”, de ehhez nem az szükséges, hogy a célját ismerjük, hanem az, hogy Urának higgyünk valakit. A történetet nem a célja teszi értelmessé, hanem az Ura.

Ezért, ha a történet célját keressük, ezt a keresést Isten mindig firtatásnak minősíti, ami az Ő szuverenitását sérti. Bosszankodik miatta és kinevet érte. Szánni azonban sohasem szán emiatt.

Es terv sem köti Istent a történetben. A történetnek szilárdságot, áttekinthetőséget nem egy terv ad. Nem ez tartja a történetnek minősülő eseményeket rendben. Nem egy terv mozzanataiként függnek össze egymással, hanem Annak révén, Aki az eseményeket egytől-egyig, a legegyszerűbbtől a legösszetettebbig kezében tartja.

c) A szuverén Istennek, mint a történet Urának a történet mozgásával, céljával és tervével való szabadsága, a történet egészére vonatkoztatva mindig nyitva hagyja tehát egy „x”-nek a lehetőségét; a kiszámíthatatlant, az elnemgondoltat, mert elgondolhatatlant; a nem vártat, mert várhatatlant. Ezzel megfosztja az embert a biztosságtól és helyreállítja az ember természetes viszonyulását a történethez: a félelmet. A történetet viszont megfosztja attól, hogy uralkodjék az emberen. Megfosztja attól a lehetőségtől, ami a legnagyobb kísértése, hogy ti. „metafizikai” hatalommal, önálló tényezővé nőjjön Isten és ember közé és az emberben, mint ilyen jelentkezzen. A történetnek nem az önállósága, hanem az eszközisége derül ki Isten szuverenitásának a feltétele alatt.

2. Isten szuverenitása mellett az Ő szentségét érzékeli erőteljesen a magyar protestáns történeteszemlélet. Ezt is, mint Isten szuverenitását nem önmagában, hanem Istennek az emberhez a szentségén keresztül való viszonyulása módjaiban.

a) Ezek közül legszembetűnőbb az ítélet. A történet a biznysága annak, hogy Isten megítéli az esett embert, ami egyet jelent azzal, hogy elítéli azt. Mivel az ítéletet Istennek a bűn által megsértett szentségével együtt járó haragja kíséri, tehát nem „megfontolásból”, hanem haragból születik, nélkülözi a „tárgyilagosság” jegyeit. Nem vesz figyelembe semmit. A konkrét bűn mértékének kisebb vagy nagyobb voltát sem és az esett ember „körülményeit” sem. A szent Isten ítéletét a harag és az ilyen harag teszi félelmetessé, elhordozhatatlanná. Isten haragja, amely nagyobb, mint az ember bűne. Mert a legsúlyosabb emberi véték sem tud arányban lenni az Isten haragjának nagyságával. A legnagyobb bűn sem mérhető, párhuzamosítható Isten szentségével. Hogy mi a különbség a maximális emberi bűn és Isten megsértett szentségének arányai között, azt az összülők bűne és annak az idők végéig tartó következménye, büntetése tárja fel.

b) A megítélt ember „sorsa” tehát a büntetés. Ez a büntetés csak a hitben lesz „érdemletté” is. Egyébként érthetetlen, elviselhetetlen. Annál elviselhetlenebb, mennél nyilvánvalóbb, hogy summája végső fokon a halál. Az esett ember így mindig a megsemmisülés, a halál állapotában van. Nincs életének egy olyan pillanata sem, amelyben nem a halál törében tudná magát.

3. A szuverenitás és a szentség mellett Isten kegyelmének a jeleit is hordozza a történet. Ez a kegyelem mérhetetlen. Ahogy az ember vétke nem mérhető Isten szentségével, úgy Isten kegyelme is annyival nagyobb az ember bűnénél, amennyivel Isten nagyobb az embernél. Az emberi véték számba vehető, számon is van tartva, de Isten kegyelme a szó szoros értelmében megmérhetetlen. Olyan nagy, hogy arányaival — mint az ítélet is — szétfeszíti a történetet. Mint szuverenitása és szentsége, úgy kegyelme sem fér el a történetben. Sem az utolsó ítélet, sem az „új ég és új föld” nem történeti

kategória, mint ahogy nem történeti kategória a gólgótai kereszt és a rajta bemutatott áldozat sem.

a) A bűnös embernek a kegyelem először úgy jelentkezik, mint megtartatás. Kegyelem az, hogy vagyunk. Annak dacára, akik vagyunk, amilyenek vagyunk és ahogy vagyunk. Kegyelem az, hogy „még nem” pusztított el a reánk nehezédo harag.

b) Nő a kegyelem, ha a megtartáshoz, azaz megmaradáshoz bűnbocsánat is járul.

c) De legnagyobb akkor lesz a kegyelem, ha szabadítást is jelent. Ez a szabadítás egyként lehet a büntetéstől és ennek kiváltójától, a büntől szabadulás. De soha nem úgy, hogy ennek következménye az eset előtti állapot lenne már a történetben. Nem is úgy, mintha jobbá lenne az ember általa, mintha csökkenne rajta és benne a bűn súlya, hanem úgy, hogy tudja, hogy ezek alól van szabadulás. Van olyan állapot, amelyben a bűn és büntetése, a halál nem hatalmaskodik, nem „uralg”. Ezzel megtörik előtte ezek hatalma. A „halál, hol a te fulánkod, pokol, hol a te diadalmad?” valóban diadalének; a rabságból szabadult ember himnusza. Tudja, hogy ezek vannak; pokol van, halál van. Tenyészik benne mind a kettő, csak diadaluk nincs.

Hogy volt valaki, Aki fizette ezért az árt, ez nem itt mutatkozik meg, ahol Isten felől nézzük a történetet, hanem dolgozatunk következő részében, amelyben az esett ember irányából keressük annak értelmét.

#### B.) A történet értelmezése az ember esett voltának feltétele alatt

A szuverén, szent és kegyelmes Istennel „szemben” az esett ember áll.

Csak az esett ember. Ebben az jut kifejezésre, hogy míg Isten szuverénitása, szentsége és kegyelme átfoghatatlan és felsorolhatatlan gazdagságban jelentkezik az ember előtt, addig az egyetlen, amivel az ember ezzel szembe állítani tudja magát: esett mivolta. Amíg a történet azáltal, hogy nem fér el benne Isten, az Ő átfoghatatlan gazdagságára utal, addig az embert kétségbeejtően szegénynek csak elesettnek, csak bűnösnek tartja, illetve mutatja. Ennél se többet, se kevesebbet mondani róla nem lehet.

A történetben feltáruuló ilyen viszonyulást nem kísérheti más az emberben, mint a kiszolgáltatottságnak, a kicsiségnek tudata. Ez egyként szülhet benne az Isten nagyságával szembeni ellenérzést, gyűlöletet, sőt rebelliót, valamint szerénységet és alázatot. Egyik is, másik is rányomja bélyegét az ember minden megnyilvánulására; alkatformáló tényezővé lesz életében.

A magyar reformáció első századára nem a rebellió, hanem a szerénység és alázat a jellemző, s ennek kövtekményei a magyar protestáns gondolkodás fejlődésén át egészen maig érzékelhetők. Nem az ecclesia militans harcba szólító kúrtszavát halljuk visszhangzani a XVI. század második feléből, hanem penitenciázó énekeket és jeremiádokat hallunk. Akár teológiai művet írnak, éneket szereznek. imádkoznak vagy prédikálnak, akár históriás ének-szerzőként vagy drámairóként jelentkeznek ebben a században, önismeretük summája mindig az elesettség megélése és az ebből származó vád, a kritikai magatartás magukkal, egyházukkal, népükkel, nemzetükkel szemben.

Az ilyen, az Isten felségének és az ember elesettségének felismeréséből táplálkozó kritika mindazzal szemben, ami emberi, teszi óvatossá a század protestánsát minden az emberből, tehát önmagából is in-

duló kezdeményezéssel szemben. Nem kezdeményellenes, de a szeme nyitva van arra, hogy a kezdeményezések és ezek eredményei mellett el ne homályosodjék az Isten- és emberkép valósága, hanem a maga póreségében kísérje végig az ember, egyén és közösségek alkotásait. Nyitva van arra, hogy az ember, ha alkot, ne azt kísérje meg, amire egyébként minden emberi, azaz az esett emberből kiinduló alkotás kísérlet, hogy ti. az Isten fel-sége és az ember esettsége folytán meglevő különbséget csökkentse, vagy éppen kitöltse, hanem arra törekedik, hogy azt tiszteljen tartsa.

1. Mármost, a történet értelmezésére alkalmazva ezt a magyar reformáció első századában meghatározónak felismert magatartást, érthetőbb lesz, hogy magyar protestáns történetértelmezésünk miért nem alkotott olyan, a történet egészét átfogó rendszereket, amilyeneket a keresztyén teológia területén Augustinustól maig egyre sűrűbben találunk. Nem a rendszeralkotásra való alkalmatlanság, a filozófiai, s ezzel egyidejűleg a teológiai véna hiánya az oka ennek, hanem az a XVI. századbeli alap-élmény, aminek következtében a hívő magyar protestáns tartott és maig tart a történet-értelmező rendszerek kísértésétől. Tartott és tart attól, hogy a „rendszer” természetéből folyólag sem tudja elkerülni a spekuláció lehetőségeit, a spekulációk pedig eltakarják, elmoszák azt a reális Isten-, és emberképet, amelyet felmutatni pedig éppen a történet feladata. Ösztönösen is érezte és érzi, hogy a legvilágosabb, a legmegejtőbb történetértelmező konstrukció is dzsungellé lehet, amelyben az ember megbújhat ugyan a maga esett állapotában, de csak addig, amíg Isten meg nem szólítja, mint az első emberpárt a paradicsomkertben. És a dzsungelben nemcsak megbújni, hanem eltévedni is lehet! Ámha az embernek ezek közül egyik sem volna a szándéka, akkor is olyan támaszt nyerhet a rendszerben, ami gyökeresen megváltoztatja azt az alap-élményét, amelynek summája Isten dicsősége és a maga elesettsége, s amelyből az következik, hogy egyedül, azaz magában kell állítania magát Isten elé, a rendszerben maga által előre megkonstruált védőbeszed nélkül.

2. Történetértelmező rendszerek, történetfilozófiai konstrukciók helyett a magyar reformáció százada a konkrét itt és most-ban viszonyul a történethez. Ebben érti meg azt. A történet értelméhez nem a tegnapi és a holnap, hanem a ma vezet el. Amit a „most” mutat, azt mutatja minden „most”, az egész történet. A reformáció százada azért éli olyan intenzíven a maga elesettségét, valamint Isten szuverénitását, szentségét és kegyelmét, mert a „most”-ján át az egész történet ennek megtapasztalására, az erről megbizonyosodásra alkalmas.

De azért is ennyire intenzív a magyar protestáns keresztyén történetnézete, mert a most-okban, a jelenben, a teljes egzisztenciájával van jelen. Így teljes egzisztenciájával éli meg a most-nak pillanatnyiságát, illetve a maga elesettsége mellett Isten nagyságát. Az elsődleges élménynek ez az átütő erejű jelentkezése a jellemzője a kor kegyetlenségé minden megnyilvánulásának, és ez magyarázza nála a most-nak, a jelennek különös értékét, s a konkrét napnak, amelyben él, a jelentőségét.

3. Mint ahogy a maga elesettségét, valamint Isten hatalmát, büntetését és kegyelmét, napról napra éli meg a XVI. század magyar protestánsa és napról napra, azaz egyik napról a másik napra hálás a róla való gondoskodásért, ugyanúgy a „napban”, a mindenkori jelenben, a konkrét időben hallja meg a feladatát is. Penzumai mindig napi penzumok.

Isten kegyelmének, az esett emberhez való jóvoltának, az emberi életet a bűn által szétvágott állapotában is összetartó, egységgé formáló ajándéka, ti. a feladat, a megtartás eszköze, csak a mában van adva számára. Következésképpen csak a mában, amelyik „ma” sohasem egy egésznek tört része, hanem egyszeri és nem ismétlődő, vehető át, fogadható el. Újra és újra kell kérni, várni, kapni, elfogadni és elvégezni. Azt, amit kap! A feladatok adásában is szuverén Isten akaratától függően, újra és újra ugyanazt a feladatot, vagy újra és újra mást, de egyik esetben is, és a másikban is a teljes egzisztenciát igénybevevő teljeset. A magyar reformáció első százada, mint ahogyan a „nap”-pal feladatot kezd, úgy vele, feladatot is zár; önmagában is, népében is és gyülekezetében is. A naponkénti reggeli és estéli magános imádkozásnak, még inkább a naponkénti közösségi, templomi könyörgéseknek általánossá lett gyakorlatát ez magyarázza. „Napról napra gondoskodik rólunk az Úr, a mi szabadtásunk Istene!” Ami nem az jelenti, hogy „minden nap”, hanem mindig csak egy nap, vagyis csak egy napra. Nem mintha másként nem tudna az emberől gondoskodni, hanem mert így rákényszerülünk arra, hogy koncentráltabban, sűrítettebben, tehát teljesebben éljünk; szenvedjük elesettségünket, nyerjük el bűneink büntetését, köszönjük meg a kegyelmet, az esett-volt ellenére is megtartott életet és végezzük feladatunkat a mában és nem az időnek egy vélt kontinuumában, amelyben elsorvad a jelen, a „ma” konkrétsága és ezzel együtt az emberi lét konkrétsága is.

4. A napról napra élés tapasztalása, s az ezzel járó kiszolgáltatottság, a kegyelemnek „bizonytalan”, csak a reménységben élő bizonyossága lehetetlenné teszi azt, hogy az ember feladatai hivatássá minősüljenek. Bármily szokatlanul hangozzék is, a XVI. századi magyar protestantizmusnak valójában nincs hivatástudata. Nincs az egyes protestánsnak, nincs a közösségnek, sem mint népnek, sem mint egyháznak. A „hivatás”, a „küldetés”, olyan kategóriák, amelyekkel az egzisztencia átnyúlhat a jelenből a jövőbe és magához tapasztalhatja a múltat. Mint ilyen, szöges ellentétben van a magyar protestáns alapélménnyel, a napról napra élés tapasztalásával. Illúzió, amelybe az esett ember hajlamos fogódzkodni, de amely illúziót, a tegnap érdemének és a holnap biztosításának hybrisét, a lét valóságos formája nemcsak megkérdőjelezi, hanem át is húzza. Mint a középkori német keresztyénségnek, úgy a középkor-végi magyar keresztyénségnek is megvolt az a hivatástudata, hogy Európa mögötte elterülő részének védőbástyája a keleti barbár népek támadásával szemben. Mohács után azonban ez a hivatástudat, ez a „konstrukció” háttérbe szorult, sorvadt és elenyészett. Maradt a helyén az ember őszintébb és valóságos állapotának inkább megfelelő magavédele, „magamentése”. Ezenbelül: a feladat, amely teljesítésének a szolgálat és ennek testvére, az alázat a kísérője. Nem pedig a küldetéshez, a hivatáshoz kapcsolt kiválasztottság-tudat, kiemeltségtudat és az, ami ennek testvére és kísérője, „ön-tudat”.

5. Még távolabb áll a magyar protestáns történet-szemlélettől a XVI. században az, hogy a kiválasztott nép kategóriájában gondolja magát. Ezzel nem vonja kétségbe az Ószövetség népének választott voltát. Ellenkezőleg, annak egyszerűségét, ismétletetlenségét, történetietlenségét ismeri el. A maga névére vonatkoztatva, azonban nem igényli, nem vállalja, mint ahogy nem is kapja ezt a szerepet. Ha, főleg a nép vezetőire vonatkoztatva, mégis elő-

fordul ez a gondolat, nem tudjuk, milyen mértékben irandó a *captatio benevolentiae* számlájára, hanem éppen a lojalitás túlhajtásaira stb.

De, sajátos módon abban az értelemben is halvány és a századokkal egyre erőtlenebb a választott nép-mivoltának a tudata, ahogy arról az Újszövetség, az Apostoli levelek tanítanak. Az a gondolat, hogy a reformáció népe az Ószövetségi választott nép örököse, ha a reformáció indulásának, missziói szakaszának idejében kicsírázott is, de elfonnyadt a reformáció népének konfesszionális megoszlásakor.

6. Ahol a választottság-tudat gyenge, vagy hiányzik, ott az eschatalógia is erőtlen. Nem a reformáció embere eschatalógiátlan a magyar földön, hanem a történet-szemlélete az. A történetet nem eschatalogikusan, azaz az eschatalógia feltétele alatt éli. Történet és eschatalógia nincsenek viszonyban nála egymással. Amennyire más az *aion houtos* és az *aion mellon*, annyira más a történet és az eschaton világa. A történet immanens, az eschaton transzcendens. Az eschaton nem úgy vége a történetnek, mintha annak utolsó láncszeme, utolsó fázisa volna. Van vége a történetnek — Isten ebben is szuverén — de a véget nem köti a történethez. A „vég” kívül van a történeten, független attól, mint ahogy a „kezdés” is kívül van azon.

7. A történet eschatalógiátlansága az ember teljes magáramaradottságát pecsételi meg. Ha egyszer a történet nem vezet Istenhez, akkor kiesett az ember kezéből minden immanens segítség; következésképp a semmire csökkent az önbizalma, az önértékelése. Itt teljes az önismeret, de itt a legnagyobb a távolság Isten és ember között.

Ez a távolság azonban mindig Istennek és a teremtménynek, pontosabban az esett embernek és az ő dicsőséges Istenének távolsága. A maga végtelen kicsivé zsugorodása és Istennek, nem „ehhez képest”, hanem ettől függetlenül is végtelen nagysága, mindent elvesz az embertől, csak azt az egyet nem, hogy ez a csodálatos, végtelenül más Isten az ő Istene. Minden szál eltéphető, sőt el is tépődik, csak az az egy nem, amelyik őt Istennel köti össze. Az esett ember, az örök „tékozló fiú”, mindent elveszíthet, csak a fiúságot nem. Tagadni ezt is tudja, de semmissé tenni sohasem. Nem lehet olyan messze az atyai háztól, hogy meg ne indulhasson feléje, s ezzel fiúsága ne aktivizálódhassék. Az a reménység, amely annyira jellemző a magyar reformáció első száz éve protestáns magyarjának kegyességére és történet-szemléletére, ebből a forrásból táplálkozik. Hogy az egyén életének és a nemzet történetének a legnagyobb mélységeit járva, panasz ugyan elhagyja ajkát, zúgolódás már csak kisebb mértékben, kétségbe azonban soha sem esik, annak oka ez a reménység. A reformáció első századának magyar protestáns keresztyéne nem tudhatja annyira elesettnek magát és nem érzékelheti Isten büntetését olyan mértékben magán, hogy ez a reménység hiányoznék belőle.

De ez az út, a tékozló fiú útja hazafelé, nem a történet útja. A történet útján „visszafelé”, belőle „kifelé” nincsen. „Hazafelé” menni ugyanis annyit jelent, mint a halálból az életbe menni, a halálból az életre támadni, tehát fordítottja a történetnek. Az elnyerendő állapot annyira különbözik a elhagyandótól, mint a feltámadás a meghalástól. A tékozló fiú útjának reális summázását az atya adja: „Ez az én fiam meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott!”

Ezt az utat: „ki” a történetből, Istenhez, ezt a transzcendálást csak megtaláltan, azaz valakivel



tudja az ember végigjárni. Jézus Krisztus, a transzcendens az immanensben az, Akiért ez a transzcendálás lehetséges, Akivel végbemegy, Aki tehát ezen a ponton lép be az ember életébe. Mivel ez a pont nem a történetben, hanem abból „kint” van — a transzcendens Jézus Krisztusban nem metszi, hanem érinti a történetet — csak ebben a helyzetben érzékeli a magyar protestáns keresztyén a reformáció századában, lényegében azonban máig is Krisztust. A történet nem zajos az Ő nevéből, de a hazafelé vezető út, a megváltás útja elképzelhetetlen nélküle. Erre az útra lépve, ezen az úton botladozva, legalább olyan forró és őszinte a reformáció magyarjának viszonyulása Krisztusához, mint nyugati testvéreie.

### III.

Vázlatot ígértünk, nem átfogó és főleg nem teljes rajzot. A hely, azaz a terjedelem megsabott-sága, az idő, azaz a kérdésben való elmélyedéshez szükséges alkalom hiánya s főleg a képtelenség a többre és jobbra nem is adtak lehetőséget egyébre.

Így aztán inkább sejtjük, mint állítjuk, hogy valamerre a meghúzott vonalak irányában van a történet értelmezésének a magyar protestantizmus talaján kialakult útja.

Azonban bármennyire inkább csak tájékozódás jellege van az ilyen vázlatnak, kísérletnek, mégis

amikor rajza, akkor kritikája is a magyar protestáns történet-értelmezésnek. Lehet, hogy több esetben torzít ez a rajz és ez hiba, de lehet, hogy több esetben megfelel a valóságnak, s ez talán még nagyobb hiba.

De lehet ez a kísérlet éppen ezért és így, „kiéretlenül” is, kritikája más keresztyén történetértelmezésnek is. Az ugyanis, ami velük összevetve hiányzik a magyar protestáns történetértelmezésből, nem feltétlen azt jelenti, hogy benne kellene lenniök akár a magyar protestáns, akár bármelyik más keresztyén történetértelmezésben. „Hozzájárulás”-unk tartalmi igazsága felől tehát lehetnek kétségeink, de az említett kritikai lehetőségek jogossága felől nincsenek.

Tehát, ahogy ez a tapogatózóknak jelzett munka, úgy a leggrandiózusabb és a legidőtállóbb történetértelmezés is, ítélet alatt áll. Mennél időtállóbb, mennél kiérettebb, mennél „keresztyénebb”, annál inkább. Annál nagyobb t.i. a kísértése arra az „érvényességre”, amelyet a történet valóban keresztyén értelmezése nem tűr meg.

Ha ennek hangot tudott adni próbálkozásunk, akkor fogyatkozásai ellenére is elérte célját, „hozzájárult” egy izgalmas kérdésnek, nem annyira a helyes megoldásához, mint inkább a hozzá való helyes viszonyuláshoz.

Dr. Újszászy Kálmán

## Főbenjáró hitvitáink

Voltaképpen csak egy volt ilyen, a török hódoltságban fekvő baranyai Nagyharsányban 1574 őszén a reformátusok és unitáriusok közt tartott disputáció, melynek során az alulmaradt fél, *Alvinczi György* unitárius prédikátor az előzetes megegyezés értelmében felakasztatott. Az eszme a *Dévai Mátyás* puskaporos párbajáról szóló legendás történet<sup>1</sup> megszületésétől fogva egészen a XVII. század derekáiig időnként felbukkant a magyar protestantizmus szellemi harcaiban, de teljes brutalitásában megismétlődni már nem tudott. Bár *Méliusz* az 1567-ben szerkesztett *Articuli Maiores* LXIV. cikkelyében pálcát tör az eretnekek megölése mellett, mégis az 1568. évi gyulafehérvári hitvitakor elég mérséklettel a legyőzötteknek csak megbüntetését kívánja a fejedelemtől.<sup>2</sup> Még így is kiolvasható megnyilatkozásából az a felfogás, hogy az egyház által megcáfolt tévtanítót a világi hatóságnak valamilyen formában meg kell büntetni, ami arra mutat, hogy gondolkodásától a halálra való disputálás nem lehetett idegen, habár gyakorlati kezdeményezést nem tett e téren. Ily körülmények közt a nagyharsányi eset megmaradt egyháztörténetünk egyéb jelenségeitől elszigetelt véres kuriózumnak.

A főbenjáró szellemi párbaj eszmekörében pogány germán és középkori egyházi vonások keveredtek halovány evangéliumi színeződéssel. Feltétlenül népi pogány gyökérből sarjadt az a legkorábbi formája, mellyel az 1206 körül tartott wartburgi dálnokversenyen találkoztunk, ahol is a vesztésnek előzetes fogadás szerint halállal kellett lakolnia. De már a középkori egyházi szemléletet tükrözi vallásos válfajának az tendenciája, hogy a megcáfolt eretneket ki kell végeztetni. Ez egészen világias elemek között csak szerényen húzódik meg az az evangéliuminak minősíthető beállít-

tottság, mely a hit tárgyára hajlandó feltenni az életet. A főbenjáró vita gondolata hosszú időn át érvényesült vegyes szellemi hatások eredménye gyanánt született meg. Lényege szerint csak egészen gyenge szálakkal kapcsolódott a keresztyén szemlélethez s feltétlenül a humanizmus közvetítésére volt szükség, hogy utat találhasson az egyházi közgondolkodáshoz. De gyakorlati lebonyolítása sem mehetett végbe disszonáns mozzanatok közrehatása nélkül. Így az eredmény megállapításánál a szentírási és hittani ismeretek mellett döntő tényezőként folyt be a bírák és a hallgatóság műveltsége, értelmi fejlettsége, társadalmi függősége, szubjektív érdekelttsége és mellékszempontoktól befolyásolt indulata. Vagyis a főbenjáró döntés meghozatalánál csak relatíve jutottak szóhoz abszolút szempontok, annál nagyobb szerepet játszottak az emberi szenvedélyek. Ily adottságok közt a nagy tét, a vitakozók élete, felette ingatag, sőt legkevésbé sem szent alapokra volt helyezve s a résztvevők nagymérvű könnyelműségére és felcsigázott vakbuzgóságára volt szükség, hogy természetesen jelentkező gátlásaik megszűnjenek. A főbenjáró disputáció eszméje mindig is ott kísért, ahol a beszámíthatóságon erőt vett a vak fanatizmus.

1

Rendkívül érdekes, hogy a legrégebbi dokumentum, *Veresmarti* Illés baranyai református püspök és két társa, *Mányoki Péter* kálmáncsai, valamint *Siklósi Mihály* ismeretlen helyre való református lelkész 1575. febr. 15-én Pesten kelt s a baranyai hittestvérekhez intézett segélykérő levele,<sup>3</sup> egy szóval sem említi a tragikus hitvitának helyét és jellegét, mintegy számítva arra, hogy illetékesek

a körülményeket úgyis ismerik. Csak azt beszéltek el, hogy miután Alvinczi György nagyharsányi és Tolnai Lukács siklói unitárius papokat nyilvános hitvitában legyőzték, kieszközölték, hogy őket a világi hatóság (magistratus), mint megcáfolt eretnekeket kivégezze. A Pécsre menekült Tolnai Lukácshoz nem lehetett hozzáférni, de a kéznél levő Alvinczi Györgyöt fel is akasztották. Trombitás János nagymarosai nemes és Csapó György ugyanodavaló unitárius prédikátor azonban Veresmarti Illés püspököt és két társát bepanaszolta a budai basánál, aki azokat felrendelte Budára, hol az unitáriusokkal hitvitát kellett állaniok annak eldöntésére, hogy kinek van igaza. Református részről a bevádoltakon kívül Nagytálya Bertalan, unitárius részről pedig Jászberényi György pécsi lelkész vett részt a vitában, melynek végén a basa az unitáriusoknak adott igazat és Veresmarti Illést, Mányoki Pétert és Siklói Mihályt halálra ítélte. A delikvensek végül is a budai és pesti bírák közbenjárására váltságfizetés kötelezettsége mellett szabadon bocsáttattak. A szükséges összeg előteremtése érdekében írt levelet Nagytálya Bertalan vitte le Baranyába. Abból a körülményből, hogy a levél 1575. febr. 15-én kelt, időt hagyva a hír Trombitásékhöz való eljutására, panaszuk beadására, Veresmartiék Budára idézésére, kihallgatására. majd a rájuk kényszerített disputa lefolytatására, megállapítható, hogy az óminózus nagyharsányi hitvita 1574 ősze táján lehetett. A halálos ítéletet fogatosító magisztrátuson érthetjük akár a hely szerint illetékes török kormányzati szervet, akár a népes mezőváros tanácsának bíróját is.

A jól értesült Bornemisza Péter, kinél Alvinczi György, mint Dávid Ferenc kolozsvári iskolamestere kevéssel előbb személyesen megfordult, 1578-ban megjelent *Ördögi Kisértetek* c. művében így nyilatkozik az esetről: „Mert hogy elment tülem, az hívekre támadt, illy nagy kötél alatt, hogy az ki egymást meg győzi, azt fel akaszszák, ő meg győzetet, és az Török fel akasztotta”.<sup>4</sup> Ebből a közlésből tudjuk meg, hogy a vitát főbenjáró jelleggel maga Alvinczi kezdeményezte, majd hogy őt, mint vesztest, a jelenlevő török hatóság végeztette ki, miután Veresmartiék ragaszkodtak a disputa előzetesen vállalt feltételének betartásához. Hallgat azonban Bornemisza az esemény helyéről.

Megemlékezik a gyászos incidensről *Válaszúti* György pécsi unitárius prédikátor is az 1588. aug. 29—30. napján végbement pécsi disputáció leírásában e szavakkal: „De mi ez ideig még valamikor arra ügyekezünk és közönséges gyűlést indítotunk, mint Külüdön és kétszer Harsányban Illyés püspökkel, soha egyebet bennök nem találhattunk a veszedelemnek cselekedeténél, melyet végre ugyan megbizonyítának, mert a szegény Alvinczi Györgyöt, ez igaz istennek nevéért és ez igaz Jézus Krisztusnak ösmeretiért fölakaszták. Kinek ártatlan véreben valakik közületek részesültek, hisszük bizonytal, hogy méltán gyilkosoknak Illyés pappal egyetemben mondathatnak”.<sup>5</sup> Tehát *Válaszúti* híradása is megerősíti azt, amit Bornemisza állít, hogy a végzetes hitvitát az unitáriusok kezdeményezték, amint az azt megelőző küldi és nagyharsányi első összecsapásnál is ők voltak a kezdeményezők. Nem tesz említést ez unitárius forrás a vita főbenjáró jellegéről, de az esemény színhelyét világosan Nagyharsányt nevezi meg s a szörnyű eset ódiumát határozottan Veresmarti püspökre hárítja.

A baranyai hagyomány azonban még a XVII. század közepén is úgy tudta, hogy a halálra való

kimenetelt mindkét fél előzetes megállapodás szerint kölcsönösen vállalta. Erre mutat *Pathai* Sámuel tolnai espereslelkész, egykor laskói rektor *Szilágyi* Benjámint Istvánhoz 1647. szept. 10-én írt levelének ez érdekes megjegyzése: „Illius tempore capitalis fuit disceptatio et disputatio cum Georgio quodam Alvinczi, Antitrinitario, in Oppido Nagy-harsany. Convictus haereseos Alvinczi, suspendio mulctatus est, propter cujus executionem ab immanissimo Christiani Nominis hoste lytrum ingens, et gravissimus annuus census, toti huic alias etiam afflictissimae Provinciae impositus fuit”.<sup>6</sup> Nem kételkedhetünk abban, hogy a tragikus összecsapás a Pathai által használt műszóval „capitalis disceptatio et disputatio” volt, Nagyharsányban ment végbe s utána a baranyai reformátusok tekintélyes összegű védíj fizetésére köteleztettek.

## 2

A nagyharsányi vitán Veresmarti tudósítása szerint megjelentek a szomszédos református egyházak lelkészei, amiből természetesen következhetünk unitárius papok jelenlétére is. Nem feltétlenül bizonyos, de lehetséges, hogy a török hatóság képviselője is ott volt, legalább is Bornemisza előadása erre utal. Magának a vitának belső elrendezéséről és lefolyásáról semmit sem tudunk. Feltételezhető, hogy választott arbiterekből álló döntőbíróóság működött közre azon. A katasztrófa bekövetkezése után az unitáriusok Veresmarti Illés püspököt és két társát helyezték vád alá, nyilván azért, mert szerintük előbbi mint vezéralakot, utóbbiakat pedig esetleg mint arbitereket felelősség terhelte a vita gyászos fordulatáért. De a bírák közt kellett lennie unitáriusnak is, mert hihetetlennek látszik, hogy Alvinczi ilyenek közreműködése nélkül kiállott volna a kockázatos harcra. Sajnos, ma már nem állapítható meg, hogy Alvinczi vesztesé nyilvánítása miként mehetett végbe. Összes hitvitáinkon, ahol arbiterek választásáról tudunk, bírói döntés nem történt, lévén az arbiterek szerepe más természetű. A vitatkozó felek mindegyike rend szerint magának szokta tulajdonítani a győzelmet. A vita gyakorlati kihatása inkább a hallgatóságon múltott olyanformán, hogy annak szubjektív megnyilatkozása szárnyakat adott a vitán védelmezett régi vagy újként bemutatkozott tanításnak aszerint, hogy melyikkel forrott össze. Nagyharsányban is az eshetett meg, hogy Veresmartiéknek sikerült maguk mellé állítani a hallgatóság túlnyomó részét s ennek hangoskodó állásfoglalására támaszkodva képesek voltak a magisztrátust, mely lehetett akár a jelenlevő török bég, akár a nagyharsányi bíró is, arra rávenni, hogy a „hazugoknak és hamisaknak” nyilvánított unitárius papokon a halálbüntetés végrehajtását vállalja, annál is inkább, mert a vesztes fél a halálbüntetés kockázatát magára nézve előzetesen elfogadta. De ez a végső aktus sem mehetett nyomban végre, mert a szintén elmarasztalt Tolnai Lukács siklói unitárius prédikátornak maradt ideje arra, hogy az életét fenyegető veszély elől Pécsre menekülhessen. Az eset egyes mozzanataiból mindössze ennyi következtethető ki, a többi részlet ismeretlen és valószínű, hogy örökre az is marad.

Egy azonban bizonyos, hogy a török hódoltsági területen uralkodó jogrend közrejátszása nélkül Nagyharsányban sohasem bonyolódhatott volna le főbenjáró hitvita az elmarasztalt fél megszentelésével. A török jogrend nem ismert közzádlót s ezért nála a gyilkossági ügyek csak akkor kerül-

tek bíróság elé, ha az áldozat rokona, vagy más személy, mint magánvádló azt oda vitte. Igaz, hogy a katonai és politikai hatalomnak volt joga a főbenjáró bűnök üldözésére, de ez nem volt egyszerűen kötelessége is, ezért azokban a helysegekben, melyeket a török nem lakott, tartózkodott a bírói és végrehajtó hatalom gyakorlásától s még főbenjáró ügyekben is megengedte, hogy a helyi keresztyén magisztrátus a saját szokása szerint szolgáltasson igazságot, esetleg hozhasson halálos ítéletet is. Ilyen esetben azonban a felettes hatóságtól a vérdíj fizetése alól felmentést kellett kérni. A büntetéspénz és vérdíj azonban, mikor nem az áldozat rokona lépett fel a panasszal, feltétlenül megfizetendő volt s az a szándzsákbég vagy basa jövedelmét gyarapította. S mivel a töröknél a bíró, a kádi lényegében egyházi embernek számított, így a muzulmán hatóság a keresztyén papok bírói tevékenységét elnézte, mely abban is kifejezésre jutott, hogy némely rendeletét a helységek papjaihoz is intézte.<sup>7</sup>

Mindaz, ami 1574 őszen Nagyharsányban történt, jól beilleszkedett a török jogrendbe. Veresmarti Illés püspök eljárása, bármennyire kegyetlen volt is, törvényes keretek közt mozgott és szabályosan szerzett érvényt az elmarasztalt Alvinczi maga által is előzetesen vállalt halálos ítéletének a magisztrátus által való foganatosítására, miután a török bég a vérdíj megfizetésétől eltekintett. Az az eljárás, hogy a keresztyének a magok szokása szerint egy lelkeszt bizonyos vétség miatt halálra adjanak, s e célra igénybe vegyék a magisztrátus közreműködését, nem ütközött bele semmiféle muzulmán rendszabályba s így kifogás alá sem esett. Mikor később Trombitás János, mint magánvádló az ügyet a budai basa elé vitte, a megindított vizsgálat nem azt volt hivatva tisztázni, hogy az egyház és a magisztrátus nem lépte-e túl a maga illetékességi körét, hanem egyedül csak azt, hogy a meghozott és végrehajtott halálos ítélet igazságos volt-e? Ezért a Budán tartott vitatkozás nem a nagyharsányi megisméltése, hanem csak egyszerű ellenőrző aktus volt a körülmények tisztázására, amit bizonyít az is, hogy Nagytályai Bertalannak a haja szála sem görbült meg, jóllehet Budán a basa előtt Veresmartiék oldalán vitatkozott. De ezúttal a halálos ítélet török gyakorlatnak megfelelően nemcsak arra adott lehetőséget a basának, hogy Veresmartiéktól tekintélyes váltásdíjat csikarjon ki, hanem arra is, hogy a kivégzett Alvinczi elmaradt vérdíját a baranyai református egyházakon sokszorosan megvegye.<sup>8</sup>

### 3

A külföldi antitrinitárius törekvések történetében is van példa főbenjáró hitvita kezdeményezésére. Nem kisebb személyiség, mint a tritheista antitrinitarizmus üldözött apostola, Valentino *Gentile* nevéhez fűződik e kísérlet. Nevezett, miután Lengyelországból távozásra kényszerült, 1566 június elején a Genf közelében fekvő s akkori berni felsőség alatt álló Gex-be húzódott vissza, hol már Lengyelországba való menetele előtt is tevékenykedett. Itt jún. 11-én egy beadványt intézett Wurstenberger Simcn helytartóhoz, melyben a helvét irányzatú lelkészekkel az ő védnöksége alatt egy Gex-ben tartandó hitvita számára a szentháromságtanra vonatkozóan Kálvin három tézisével szemben három sajátmaga által szerkesztett antitézist terjesztett elő. E tételekhez csatolt egy kiáltványtervezetet is Franciaország és Savoya összes egyházi férfiaihoz (universis et singulis ec-

clesiis, pastoribus, doctoribus, decanis et senioribus, qui passim in Gallia et Sabaudia evangelicam pietatem profitentur), miszerint azok a helytartó parancsára egy héten belül Gex-be legyenek meghívandók Kálvin tételeinek *Gentile* ellentétével szemben a szentírás alapján való megvédése céljából (ex aperto dei verbo veras esse demonstrare), oly feltétellel, hogy a vesztes fél, mint csaló és hamis vallás tanítója halállal büntetessék (sit tanquam manifestus impostor et falsae religionis assertor, capitibus poenam sui strictus). Végül pedig, ha a megjelölt határidőre senki se jelenne meg, ez esetben a helytartó és a tanács méltányosságból adjon bizonyítványt neki arról, hogy ő az igaz Istenről és az ő Fiaról, a Jézus Krisztusról jámborul és helyesen gondolkodik (pie et orthodoxe sentire).<sup>9</sup> *Gentile* elképzelése szerint Wurstenberger helytartóra hárult volna a feladat, hogy a vitában alulmaradt felet, mint a világi hatalom hordozója, halállal sújtsa. A javaslat azonban Wurstenberger részéről nem talált pártolásra. Sőt az nem tudván feledni *Gentile*nek azt az eljárását, hogy egy korábban Paolo *Alciatival* közösen szerkesztett hitvallását kompromittálól az ő nevére hivatkozva adta ki, az okvetetlenkedőt fogságba vetette, majd további eljárás végett a berni városi tanácsnak kiszolgáltatta. *Gentile* e szerencsétlen lépése végéreményében elindítója lett saját tragédiájának, mert a megindult per során Bernben halálra ítélték és 1566. szept. 10-én lefejezték.<sup>10</sup>

Tehát a nagyharsányi főbenjáró hitvitának antitrinitárius részről legalább törekvés formájában volt precedense és nem *Gentile*nek múltott, hogy terve nem valósulhatott meg. *Gentile* elgondolása és a nagyharsányi eset között megdöbbenő a hasonlóság. Az antitrinitárius fél mindkét esetben előre kiköti, hogy a vesztes halállal lakoljon s a világi hatóságtól várja az ítélet foganatosítását. Vajon ismerte-e Alvinczi *Gentile* nézetét a főbenjáró hitvitáról? A lehetőség megvolt erre. *Gentile Blandratának* már genfi tartózkodása idején elvbarátja volt. Később *Gentile* 1566 elején Lengyelországból személyesen is ellátogatott Erdélybe.<sup>11</sup> Ez alkalmal Blandratával és Dávid Ferencel érintkezett. Így maradandó benyomásokat hagyhatott hátra erdélyi barátai lelkében. Mikor kevéssel Erdélyből való távozása után megérkezett Kolozsvárra *Gentile* tragédiájának híre, bizonyára úgy gondoltak rá itteni tisztelői, mint aki életével pecsételte meg az általa hirdetett tanítást. A nemzetközi antitrinitárius kapcsolatok útján bizonyára eljutott Kolozsvárra az ő főbenjáró vitát szorgalmazott tervének a híre is és ez még inkább növelte a tiszteletet halálrakész kiállása és martiruma iránt. Semmi lehetetlenség sincs tehát abban, hogy Alvinczi Györgyöt, aki korábban Dávid Ferenc mellett iskolamester volt, még Kolozsvárra ragadhatta meg a főbenjáró vita eszméje s *Gentile* halálmegvető elszántságának példája később Baranyában hasonló magatartásra indította.

Bár mindez egészen valószínű, a főbenjáró vita gondolata még sem tekinthető kizárólagos antitrinitárius sajátosságnak. A nagyharsányi eset után 17 évvel újból találkozunk vele, de ekkor már Lutheránus területen.

### 4.

Gradeczi *Horváth Stansith* Gergely, a merev lutheri orthodoxia reprezentánsa kíméletlen harcot folytatott a kryptokálvinizmus szepességi képviselői, nevezetesen *Pilcz* Gáspár és *Ambrosius Lam* Sebestyén ellen. Becsvágyától is sarkallva szívó-

san erőlködött azért, hogy ellenfeleit nyilvános hitvitában legyőzhesse. Lam Sebestyénnel azonban nehezen boldogult, mert az következetesen kitért a magasrangú világi ellenfelével vívandó egyenlőtlen küzdelem elől. Ily törekvése közben, mint Lam elmondja, egy tisztes társaságban úgy nyilatkozott, hogy nyilvánosan akasszák fel őt, ha a vitatkozással nem viszi annyira Lamot, hogy az moccanni se bírjon (Meministri absque dubio, quid aliquando in consessu quodam honesto alta voce dixeris, velle te, ut foris de patibulo omnium oculis obvio [ita enim interpretor epitheton Germanicum, quod haud scio quodomo aliter reddi debeat] suspendaris, nisi disputando eo me adegeris, ut ne mutire quidem possim.)<sup>12</sup> Horváth e nyilatkozatát más alkalommal is fenntartotta oly feltétel alatt, ha maga Lam is legyőzetése esetére saját felakasztásában megnyugszik.<sup>13</sup> Íme a bizarr eszme egy vezető lutheránus személyiségénél! O vocem nobili viro dignum! — kiált fel Lam mély megvetéssel. A Szepesség legnevesebb világi férfia, Horváth Gergely kész lett volna Lam Sebestyénnel nyilvános hitvitába bocsátkozni oly alapon, hogy a vesztes fél akasztasson fel!

Nem állapítható meg kétségtelenül, hogy Horváth az ötletet honnan vette. Önkénytelenül is felmerül a kérdés: vajon ismerte-e a Nagyharsányban történeteket? Semmi valószínűtlenség nincs annak feltételezésében, hogy ismerte. Módja lehetett erre a lutheránus Bornemissza itt már hivatkozott, nagy feltűnést keltett könyvéből is, mely alig kerülhetett el figyelmét. De sorra kínálkozik még egy másik kérdés is: vajon egyenlő eséllyel folyhatott volna-e le a Szepesség nagybefolyású földesurának és a kis késmárki papnak elre-halálra szóló küzdelme? Alig. Nem volt ez elképzelés egyéb, mint a türelmetlen Horváth szenvedélytől fűtött ábrándja a gyűlölt Lam Sebestyén annyira áhitott megsemmisítése felől. Az alispánságot is viselt Horváth Gergelynek kellett tudnia legjobban, hogy egy ilyen szellemi párbaj jogi, erkölcsi és praktikus szempontból is a megoldhatatlan problémák sorát vetné fel, ezért egyszerűen kivihetetlen. S ha mindezek ellenére mégis ki tudott volna erőszakolni egy effajta hitvitát, a Horváthtól függő viszonyban álló arbiterek bizonyára nem tévedtek volna abban, hogy kit kell vesztesnek nyilvánítani. De melyik szepességi hatóságra lett volna hárítható a peres eljárás nélkül keletkezett halálos ítélet végrehajtásának dicstelen feladata? Vagy talán az ifjú protestantizmusnak vissza kellett volna térnie a vita eredménye alapján az eretnekperek gyakorlatához s ekként egy egyházi bírói fórumon kiközösített bűnös kivégzéséhez már simán igényelhetne volna a világi hatalom közreműködését? De ez a reformáció örökségének teljes megtagadását jelentette volna. A valási fanatizmus irreális világában megfogant eszmének el kellett vetélnie az élet józan realitásainak világában.

5.

A főbenjáró disputálás gondolata kísértett még a XVII. században is. Ezúttal a katolikus restaurációnak a református egyház ellen vívott hitvitáin merült fel. *Sámbár* Mátyás, nagykarolyi jezsuita superior korában 1658—1659 táján valahol a környéken oly feltétellel kezdett vitatkozást az odavaló tudós református prédikátorral, *Lippai* Sámuellel, hogy a legyőzöttnek feje vétessék. Vállalkozása azonban balul ütött ki. A három napos vitában a dialektikához jobban értő *Lippai* Sámbárt tökéletesen elhallgattatta úgy, hogy az maga is elismerte

csúfos vereségét. De most, hogy a szörnyű kikötést éppen egy jezsuita páteren kellett volna végrehajtani, egyszerre kiderült annak keresztülvihetetlenége. A győztes *Lippai*, hogy mégis el ne essék végképpen sikere jutalmától, groteszk megalkuvással kénytelen volt a fővétel helyett beérni azzal, hogy a legyőzött *Sámbár* egy ép foga kihúzásával fizessen. *Sámbár* ez áldozatát egész hátra levő életén át martiriuma jeleként emlegette.<sup>14</sup> A főbenjáró hitvitákkal való kísérletezés ideje ez esettel lezárult. A felekezeti harc e sajátos neme együtt szűnt meg a disputációkkal.

\* \* \*

Amint láttuk, a főbenjáró hitvita eszméje szinte az összes hazai vallásfelekezetek életében felmerült. Legjellegzetesebb példája, a nagyharsányi szellemi párbaj nemzetközi unitárius hatás alatt unitárius kezdeményezésre bonyolódott le, még sem lehet azt az antitrinitarizmus számlájára írni, mert más vallásfelekezetek is kísérleteztek vele. De *Gextől* a Szepességig, Svájcban és Magyarországon sehol sem volt lehetőség az eszmék mérkőzése e brutális módszerének teljes kifejtésére, mert a rendi és polgári társadalom szerkezetébe nem volt beilleszthető. Ez a társadalom a vele ellenlábás irányzatok felszámolására, ha érdeke megkívánta, sorompóba léptette a hatalmi kényszert, a nyílt üldözést, a különféle ürügyeken szabályszerű rendtartással lefolytatott pereket, mint külföldön *Servet* és *Gentile*, idehaza pedig a gályákra küldött protestáns lelkészek és tanítók esetében cselekedte, de a halálos versengés szóban forgó fajtáját jogi gyakorlatába beépíteni nem tudta, nem is akarta. E bizarr jelenség a fanatizmus szülőtte volt. Felbukkant időnként bárhol, ahol az ész helyét a szenvedély, a hit helyét pedig a vakbuzgóság foglalta el. Teljes kifejlődésig csak Nagyharsányban, a török hódoltság különleges jogi és társadalmi viszonyai közepette jutott el a reformáció alapelveinek nagy szegényére. Közrejátszott ebben *Alvinczinak*, a szerencsétlen áldozatnak könnyelműsége és vakmerősége, de még inkább elszánt ellenfelének, *Veresmarti Illés* püspöknek keresztényietlen lelkülete, mely könyörtelenül kibaszta a felkínálkozó alkalmat riválisának teljes megsemmisítésére. Utóbbi ezen szereplése a magyar reformációtörténet sötét foltja. De a többi eset, ahol az eszme csak mint „jámbor kivánság” merült fel, szintén nem hozott dicsőséget a keresztény névnek.

Dr. Kathona Géza

#### JEGYZETEK:

1. *Doleschall*, Michael: Die wichtigsten Schicksale der evang. Kirche in Ungarn. Leipzig, 1828. 109.
2. *Kiss Áron*: A XVI. században tartott magyar ref. zsinatok végzései. Budapest, 1881. 598—601., 629.
3. *Szabó Károly*: Adalék a magyarországi unitáriusok XVI. századi történetéhez. Keresztény Magvető, 1872. 250—252. E levelet magyar fordításban közli *Kálmán Farkas*: Veresmarti Illés emlékezete. Czelder-féle Magyar Prot. Egyházi és Iskolai Figyelő, 1882. 92—94. — A latin szöveg olvasható még *Földváry László*: Adalékok a dunamelléki ref. egyházkerület történetéhez. I. köt. Budapest, 1898. 46—49. — Az esettel részletesen foglalkozott még *Bod Péter* „Rediviva Eliae Veresmarti memoria” c., a marosvásárhelyi Teleki-könyvtárban őrzött kézirat művében, mely szerző számára hozzáférhetetlen volt. Vö. *Sámuel Aladár*: Felsőcsernátoni Bod Péter élete és művei. Budapest, 1899. 197.
4. Ördögi kísértetekről, avagy röttenetes utálatosságról ez meg ferteztetett világnac. Sempte, 1578. RMK



I. 148. *Eckhart* Ferenc által sajtó alá rendezett facsimile kiadás. Budapest, 1955. 879/a—b.

5. *Kanyaró* Ferenc: Unitáriusok Magyarországon. Kolozsvár. 1891. 172. és Keresztény Magvető, 1890. 91.

6. *Lampe-Ember*: Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania. Utrecht, 1728. 671.

7. *Salamon* Ferenc: Magyarország a török hódítás korában. 2. kiad. Budapest, 1885. 289—302.

8. *Lampe-Ember* i. m. 671. és Kálmán Farkas i. m. M. Prot. Egyh. és Isk. Figyelő, 1882. 91.

9. A tervezett főbenjáró vita tételei, valamint a franciaországi és savoyai református papokhoz intézendő kiáltvány szövege a berni városi könyvtár 122. sz. codexének 117 b és 118 a levelein maradtak fenn. Dr. Christian Steiger főkönyvtáros szíves gondoskodásából a codexről készült mikrofilmet használhattam. A viták tételek külön olvashatók még D. *Cantimori*: Italienische Haeretiker der Spätrenaissance. Deutsch von Werner Kaegi. Basel, 1949. 472—473. Vö. még F. Trechsel: Die prot. Antitrinitarier vor Faustus Socin. II. Bd.

Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelberg, 1844. 356—359.

10. F. Trechsel i. m. Bd. II. 372—373.

11. Uo. 490—491. — Vö. *Kathona* Géza: Dávid Ferenc 1566. évi tételei. Theologiai Szemle, 1966. 22.

12. *Ambrosius* Lam Sebestyén: Antithesis ubiunitatis et orthodoxae doctrinae de persona Christi, illam propugnante Gregorio Horvath aliter Stansith de Gradecz. Servestae, 1591. 479. RMK III. 820. A tévedésből kimaradt német szöveget a nyomdász a munka utolsó számozatlan lapján a sajtóhibák igazításai közt a 479. lap. 14. sorához pótlólag közli: Ich will mich draussen an den lichten Galgen hengen lassen, wo ich euch nicht also will entreiben, das ihr mir nicht ein kück werdet antworten können.

13. *Ráth* György: Gradeczi Horváth Gergely és Lám (Ambrosius) Sebestyén hitvitája. Irodalomtörténeti Közlemények, 1894. 167.

14. *Zoványi* Jenő: Szóbeli hitviták Sárospatakon és Kassán. Theologiai Szemle, 1933—1934. 139.

## A baptista parasztprofétákról

Évezredekken át csak roppant erejű hősök, kegyetlen vezérek, hódolatra méltó bölcs királyok, vagy csodálatos szentek és félistenek számíthattak az utókor érdeklődésére. Az egyszerű emberek, a nép fiai nem kaptak helyet az emlékezésben. Ma már elavult ez a szemlélet, hisz akik a múltat tanulmányozzák, nemcsak a rangos személyekkel és eseményekkel foglalkoznak, hanem a felszín alá hatolnak, és valódi, bár sokszor elfeledett értékek után kutatnak.

Ez késztet arra, hogy a felületes ítélet szerint oly alacsonyra értékelt hazai baptista parasztproféták emlékezetét felidézzük. *Bányai Jenő* az erdélyi és az alföldi baptista misszió kezdeteiről szólva, röviden már említést tett róluk.<sup>1</sup> Nyomába lépve bemutatjuk, hogy (1) kik voltak, (2) miért jöttek, (3) hogyan munkálkodtak és (4) mire tanítanak a baptista parasztproféták.

### 1. Kik voltak a parasztproféták?

A parasztproféta elnevezés eredete homályba vész. Egyelőre nem ismeretes, hogy ki alkalmazta először. *Dr. Kiss Ferenc* szerint századunk harmincas éveiben már jól ismerték, mert különböző valóságos irodalmi termékekből angol, német és finn parasztproféták egész sorát ismerhette meg az olvasóközönség.<sup>2</sup> Néhányan megkísérelték (*Dr. Somogyi Imre*, *Kirner A. Bertalan*, legutóbb *Bányai Jenő*), hogy a parasztproféta elnevezés helyett meghonosítsák a paraszta-postol nevet, mivel azonban az előbbi közismertebb, ezért mi a parasztproféta elnevezést alkalmazzuk.

De miféle ember az, akit ezzel a névvel illetünk? Nehéz erre a kérdésre pontos választ adni, mert a szóhasználatban nem egyértelmű a parasztproféta jelentése.

Valaki egy igehirdetőt így emlegetett nemrégiben: „Az utolsó élő parasztproféta”. Holott, akiről szólt, teológiát végzett, egy meghatározott körzetben munkálkodik, és többé-kevésbé polgári keretek között él. Viszont földműves családból származott és ízes magyar nyelvet beszél. De talán egyetértünk abban, hogy a származás és a tájszólás nem tesz parasztprofétává egy igehirdetőt sem.

*Dr. Kiss Ferenc* szerint a parasztproféta olyan ember, akit paraszti sorból hív el az Úr, az evangéliumot hirdeti, de tovább űzi régi foglalkozását.<sup>2</sup>

Ez a meghatározás már közelebb áll a valósághoz, csak abban szorul kiigazításra, hogy a parasztproféták legtöbbje, ahogyan a szolgálatban előbbre haladt, mindinkább döntésre kényszerült a földműves-munka és az igehirdetés között. Az eredményes és kiemelkedő parasztproféták nevén esetleg holtuk napjáig találtatott kisebb-nagyobb földterület a telegkönyvben, de a földművelés oroszlárszét áldozatvállaló családtagjaik végezték, amikor ők sokszor hónapokra eltávoztak otthonaikból missziói munkára.

Szerintünk azokat sorolhatjuk a parasztproféták közé, akik paraszti sorban nyert isteni elhívásnak engedelmessé, az evangélium hirdetőivé lettek. szolgálati idejük javarészt út-törő-munkában töltötték, és életük végéig hűek maradtak a paraszti életformához és gondolkodáshoz. A külső szemlélő számára a parasztproféta: prédikáló parasztember.

A parasztproféták a nyugati és az északi országokban a XIX. század elején léptek fel. Hazánkban és a Kárpát-medence többi területein a XIX. század végén és a XX. század elején működtek. Legkiemelkedőbb képviselőik Magyarországon *Kornya Mihály* és *Tóth Mihály* voltak. Ezek az írás-olvasásban nem túlságosan jártas, fennkölt szellemű parasztemberek fél évszázadnál kevesebb idő alatt, egészen új és népes evangéliumi közösséget hoztak létre Magyarországon.

### 2. Miért jöttek a parasztproféták?

De miért éppen a parasztproféták által történt mindez? Mi szükség volt rájuk Magyarországon? Erre a kérdésre az akkori lelki helyzet ismeretében leljük meg a választ.

Nem szükséges minden felekezet lelkiállapotát elemeznünk. Elég, ha a reformátusságra tekintünk, mert igaz ugyan, hogy a múlt század végén a Kárpát-medencében csak a lakosság 12,7%-a volt református, de az is igaz, hogy az alakuló baptista gyülekezetek tagságuk túlnyomó részét a reformátusok sorából nyerték. A meglepő jelenség okát könnyen megértjük, ha végigvesszük a következő gondolatmenetet.

A múlt század végén a római egyház elrejtette hívei elől az Igét; helyette adta díszes templomait, hangulatos miséit; így képes volt a misztikus különöségekkal erősen magához kötni az Isten után

sóvárgó embereket. A *lutheránus* templom kevesebb díszlett ugyan, de még mindig adott valamit, legalább a szemnek. De amikor a puritán fehérségű, dísztelen *kálvinista* templomból a divatos teológiai áramlatok száműzték az Ige élő üzenetét, pótlékok hijján elvesztette vonzóerejét, és olyan válságba jutott, amelyet sokáig nem titkolhatott el a reformátusság önmaga előtt sem.

A századvégi lelki helyzet ismertetéséhez hadd idézzünk néhány református forrásból eredő megnyilatkozást. A szemelvényeket *Dr. Tóth Endre: Részletek XX. századi egyháztörténetünkéből* (sokszorosított jegyzet, Debrecen, 1954.) című művének A magyar református egyház a századforduló idején című fejezetéből válogattuk.

A teológiai oktatás jellemzésére elég, ha az ez időben munkálkodó *P. Nagy Gusztáv* sárospataki teológiai tanár műveiből idézzük:

„A vallás bizonyos világnézeten alapuló nyugodt és boldog lelkiállapot.” „Az a fő kérdés, hogy megnyugtató-e, boldogító-e bennünket. Ez a vallásos meggyőződés kritériuma és nem a helvét vagy ágostai hitvallás, nem az alkorán, nem a véda, de nem is a Biblia...”

„Amint nem szűnünk meg protestánsok lenni, mert más nézeteket vallunk az égről és a földről, mint amelyeket egyetértőleg vallottak, és pedig a Biblia alapján vallottak a fő reformátorok... úgy bizonyára akkor sem szűnünk meg protestánsok lenni, ha egy olyan, sokkal kisebb fontosságú kérdésben, mint a Krisztus feltámadásának kérdése, — más nézeteket vallunk, mint reformátoraink vallottak.” (I. m. 5. l.)

Nem csoda, hogy a teológiai hallgatók követték a nevelők példáját. Róluk ezt olvassuk:

„A teológusok fáznak a Biblia olvasásától. Van olyan, akinek III. éves koráig teljes Biblia még nem volt a kezében.” (I. m. 17. l.)

Az igehirdetőket így festi egy leleplezés:

„...hiába hirdetjük ám virágos nyelven, stentori hangon, szónoki pátosszal: »Atyámfiak, szüntelen imádkozzatok. Ha kél a nap reggel bíborával, hívd magadhoz édes tiedet, a hű hitvestársat, kedves gyermekeidet, — s együtt, e szép családi körben, összekulcsolt kezekkel adjatok hálát a legjobb atyának« stb., hiábavaló beszéd ez, ha a szó frázissá válik az ajkon, ha a tisztelendő urat se családja tagjai, se cselédei, se más nem látta még, se kelő reggel, se délben, se estvéli alkonyon sem övéivel, sem egyedül imádkozni.”

„Hirdetjük az erkölcsi életet, de hol egyiknek, hol másiknak életéből pikáns históriákat suttognak az emberek. A beszédben való meg nem esést is prédikáljuk, de azért sikamlós anekdotát ki tud annyit, mint a lelkipásztor...” (I. m. 37. l.)

Az istentiszteletről ezt olvassuk:

„Istentiszteletünk rideg, nem hat vagy csak nagyon kevésbé a szívre. Templomi énekünk nagyon kezdetleges, néhol éppen rossz. Orgonálásunk elhanyagolt, kínos. Imádkozásunk buzgóság nélküli, prédikálásunk fogyatékos. A gyülekezet aktivitására nincs tér.” (I. m. 16. l.)

És végül a legfájóbb pont:

„A magyar protestantizmus keveset tesz a népért!... csak követel a néptől, de keveset viszonz a népnek. Nem vegyül közéje, nem ereszkedik le hozzája, hitével nem erősíti, szeretetével nem nemesíti... Tétlen és hideg egyház vagyunk és ezért erőtlen is.” (I. m. 20. l.)

Ebben a sötét helyzetben senki nem látott reménysugarat. A hivatalos papi testület képtelen és rest volt hivatása betöltésére. A rendes eszközök hijján Isten — mint már olyan sokszor — rendkívüli eszközökkel indította el a régen várt megoldást. Amikor a jámbor jószándék nem volt elég a bajok orvoslására, amikor egészen újat kellett kezdeni, Isten a régmúltban tántoríthatatlan, hivatalos kötöttségektől független, érdek nélküli embereket, *prófétákat* hívott el népe megsegítésére. Így cselekedett a múlt század végén is, amikor profétái hívással előhívta a nép soraiból a későbbi parasztprofétákat.

*Dr. Esze Tamás* egyháztörténész visszatekintve ez időszakra, így ír:

„Ebben a válságos helyzetben csak egy, a finnekéhez hasonló nagy lelki ébredés tudott volna segíteni.”<sup>3</sup>

Ez a lelki ébredés megindult. A református egyházközösségekben fellelhető bibliakörök — a parasztproféták legtöbbjének bölcsői —, ez ébredés csiráit magukban hordták, és csak azért lett a református ébredés helyett a reménykeltő kezdetekből egy másfajta ébredés, mert a hivatalos papság közömbösen, vagy féltékenyen szemlélte a népi kezdeményezést, sőt, sokszor ellene támadt. A magukra maradt bibliakörök tagjai, mint pásztor nélkül való juhok, az éppen ez időben Magyarországra érkező baptista evangéliumhirdetésben egyszerre megtalálták azt az eszmét, amely megfelelt lelki igényeiknek és vágyaiknak. Így adódott, hogy a reformátusság ébredésére támasztott proféták akaratuk ellenére az új, baptista közösség megalapítóivá lettek.

A múlt század második felében támadt profétákra tehát elengedhetetlenül szükség volt, de miért volt szükséges az, hogy ezek a proféták parasztlak legyenek?

Itt meg kell említenünk, hogy a válságos lelki helyzetben a munkát nem-paraszti sorból származó biztonyságtévők kezdték el. A parasztproféta elnevezés mintájára teljes joggal *iparosprofétáknak* nevezhetjük őket, mert a baptista misszió előőrsei, a Magyarországra érkező bibliárusok, *Rottmayer, Marschall, Voyka, Novák, Hempt és Meyer*, kivétel nélkül kitanult iparosok voltak. Ezeknek áldozatos munkája önmagában véve csak egy kislétszámú, főleg német nyelvű vallási különlegesség létrehozására lett volna képes. Az ok egyszerű. Abban az időben a parasztság alkotta a lakosság zömét. A parasztokat sok keserves tapasztalat, számtalan sérelem, gyanakvóvá és idegenné tette minden „nadrágos”, nem közéjük tartozó emberrel szemben. Még akkor is nehezen épült ki az evangélium közléséhez nélkülözhetetlen híd, ha a „nadrágos” emberek még oly alázatosan hirdették a Megváltó szabadítását. Így indultak el azután az iparosproféták közvetítésével a magyar parasztproféták zengéi — *Kornya Mihály és Tóth Mihály* —, akik úgy tudták végezni szolgálatukat, mint a nép húsából való hús, véreből való vér.

### 3. Hogyan munkálkodtak a parasztproféták?

Kornya Mihály bemerítkezésekor alig negyven baptista élt a Kárpát-medencében. Amikor meghalt, több tízezer bemerített tagja volt a közösségnek. Ő maga több mint tizenegyezer embert merített be, és a többi is javarészt parasztproféták igehirdetése nyomán tért meg.<sup>4</sup> Sikerükre az egyház akkori lelki aszálya egymagában nem ad teljes magyarázatot. Az eredményességhez feltétlenül

hozzájárultak a parasztproféták lelki karizmái. Szinte kivétel nélkül rendkívüli testi adottságokkal is rendelkeztek. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy vasgyúrók lettek volna, de szívósak voltak, mint az akác. Az akkori közlekedési viszonyok miatt rendszerint gyalog járták be munkaterületüket. Napi 50–60 kilométeres gyaloglás nem számított dicsekvésre méltó áldozatnak. Egyikük 60 kilométeres gyaloglás után csak annyit mondott az istentiszteletre gyülekezőknek: „No, átléptem egy kicsit.” Szívósságuknak köszönhetően, hogy garázda emberek, hatalmaskodó csendőrök, féltékeny papok és lázadástól rettegő bírók és jegyzők bántalmazásait, megalázó otrombaságait zokszó nélkül tudták elviselni.

Jellemző példaként a sok közül *Seres Sámuel* esete, akit Soltvadkerten a bíró megvadult legényei majd holtra vertek úgy, hogy fél szemére vak és fél fülele süket lett, mégis aznap este nemcsak bátorsága, de ereje is volt ahhoz, hogy megveretése helyén prédikálja az evangéliumot.<sup>5</sup>

Ma már elképzelni is nehéz, hogy mit jelentett akkor az úttörő-ugartörő munka. A bihari Fekete-Tóton nem volt ugyan egyetlen ismerőse sem Kornya Mihálynak, mégis el tudta kezdeni a munkát. Először bekéredzkedett egy házhoz, majd a ház udvarára állított egy kölcsönkért, szépen leterített asztalt, s rátette a Bibliáját. A nagykaput kinyitotta és várt. Az arra járó emberek kíváncsiságát felkeltette a szokatlan látvány. Egyik-másik felbátorodva az asztalhoz lépett. Kornya csak erre várt. Kijött a házból, szóbaállt a nézelődőkkel és hívogatta őket az esti istentiszteletre. Este zsúfolásig megtelt a ház a hallgatókkal.<sup>4</sup>

Máskor az úttörő-munkások szívós, az erőket összpontosító munkával értek el eredményt. Hódmezővásárhelyen 1903-ban „hatalmas munkába kezdtek a békési misszió kiküldöttjei. Tizenheten fordultak meg ezidőben Vásárhelyen, és tavasztól a tél beálltáig, mintegy ötven alkalommal tartottak mégtérésre hívó igehirdetést, amelyet majd minden esetben traktátusok osztogatása és városszerte végzett bibliaárusítás előzött meg.”<sup>6</sup>

A parasztproféták igehirdetése külső megjelenésében és tartalmában is magán viselte a profétai igehirdetés bélyegét. A *külső bélyegek* között lényeges az a határozottság, amellyel közölték Isten üzenetét. Igehirdetéseiket számtalan természeti kép, az életből ellesett találó történet, rövid és velős bölcsességmondás tette érthetővé és élvezetessé még akkor is, ha egyébként olykor hosszúra nyújtották tanításukat.

A külső jegyeknél is lényegesebb azonban *igehirdetésük tartalma*. Az igehirdetésükből kibontakozó titok volt: *az szegények is részesei az üdvösségnek, mert Istennél nincs személyválogatás. Ez vette be a megvetett jobbágyivadékok szívét.*

„... Jön a szegény nép közé egy hozzájuk hasonló parasztember... És beszél nekik *eddig soha nem hallott* dolgokról: mégtérésről, szeretetről, boldogságról, bűnről, megváltásról, újjászületésről... Az új igék hirdetője beszél már ebben az életben egy teljes átalakulásról, sőt teljes meggyőződéssel hirdeti a következőt: az igazi életet, amelyben királyi koronát nyernek a Krisztus megváltottai. Szóval olyasmiről említ, amiről eddig a szegény Lázárok álmodni sem mertek. És ide ők is bejuthatnak, bár sem nem dzsentrik, sem nem gazdagok, sem nem tanultak, sem nem katonatisztek, sem nem papok: szóval nem úriemberek. Most értik meg ők igazán, hogy van célja a földi életnek, az evilági szenvedésnek: ők is ugyanolyan részesei az emberi méltóságnak és szabadságnak, mint az irigyelt gazdagok,

mert ők is kimondhatatlan gazdagság választott örökösei, nem zsellérek főbbé, hanem fiak és örökösök a Krisztusban.”<sup>4</sup>

A parasztproféták különösebb iskolázottság és teológiai felkészültség nélkül is azért tudtak magas színvonalú lelki munkát végezni, és a tanultak által is irigyelt hatásos módon prédikálni, mert a Bibliát részleteiben és összefüggéseiben kitűnően ismerték.

A szegedi körzet úttörő munkása *Polgár János*, kilenc év alatt három Bibliát nyűtt el. Nem mintha nem becsülte volna, ellenkezőleg, oly nagyon szerette, hogy állandóan forgatta, tanulmányozta.

A Biblia ismerete nemcsak beszédjüket hatotta át, hanem egész életüket. (Mert mitsem ért volna az, hogy a népből valók és úgy szólnak, mint akiknek hatalmuk van, ha nem lett volna szavukkal megegyezően). *Feddhetetlen és igaz életük* tette hitessé az üzenetet ajkukon. Nem keresték a maguk hasznát. Ha valami csekélyke vagyonuk volt, az a szolgálat éveivel fordított arányban egyre jobban fogyott. Nem fuvalkodtak fel, Kornyaról tudjuk, hogy ha választania kellett szállás, vagy étkezés dolgában, mindig a szegényebb sorsú atyafiak hívását fogadta el. Szerették a gyermekeket és az ifjakat:

„Biharpüspökiben menyegző volt. A fiatalok zajjal voltak, mielőtt egybegyűltek volna a vendégek. Egyszer rászólt valaki a fiatalokra:

— Vigyázzatok, ne lármázzatok, mert már jön Kornya.

A fiatalok tényleg el is csendesedtek. Mikor bejött Kornya, észrevette ezt a különös csendet s látta, hogy a fiatalok megszeppentek. Azt kérde hátról:

— No, mi van itt, miért vagytok ilyen különös csendben? Menyegző van, itt örülni kell, nektek is vidámnak kell lennetek. Mi lesz velünk, öregekkel, ha már a fiatalság a menyegzőben sem tud örvendezni.

Ezután a fiatalok fellelegzettek, s nagyon örültek Kornya bácsinak, megkedvelték a pártfogásáért és a menyegzőben nagy öröm és vidámság volt.”<sup>4</sup>

Az élet tiszta örömeit nem vetették meg. Örültek az örülőkkel és sírtak a sírókkal. A legnagyobb anyagi áldozattól sem riadtak vissza, ha az evangéliumról volt szó.

#### 4. Mire tanítanak a parasztproféták?

Ha valaki azt gondolná ezek után, hogy a parasztprofétákat osztatlan elismerés övezte, sajnálatosan téved. Igaz, hogy munkájuk nyomán gombamódra szaporodtak az új gyülekezetek, amikor azonban az új közösség szervezkedni kezdett, sokan nyűgként kezelték az úttörés hőseit. A parasztproféták életútja néha közönybe, máskor értetlen bántásokba torkolott. Egyikük új úttörésben keresett vigasztalást (Kornya Mihály), a másik megkeseredve félreállt és teljes magányban fejezte be életét (Seres S.).

A magyar parasztproféták haláluk után is csak gyér elismerést kaptak, sőt, a külföldi, rangos baptista ősök felfedezése idején, a sok fényes név mellett teljes feledésbe merültek. A méltatlanul elfeledett parasztproféták emlékének feltámasztása — akárcsak anabaptista eleik felfedezése — *Kirner A. Bertalan* érdeme.

A legfőbb és legfélelmetesebb tanulság: *Isten soha nem hagyja bizonyágtévők nélkül az Ő népét!*

Nem hagyta bizonyágtévők nélkül ezelőtt mintegy kilenc évtizeddel sem. A megrestült pásztorok helyett elküldte egyszerű profétáit. Ma nem távgya-

logló, gubás ugartörőket keres Isten, tehát nem parasztprofétákat, hanem olyanokat, akik a tőlük kapott drága örökség jó sáfárai, gyarapítói; akik ott, ahova Isten állította őket, gyülekezett élén, munkahelyen, vagy otthon, élet beszédével és a felebarátot szolgáló beszélettel tesznek bizonyosságot a minden embernek szabadságot, békeséget és boldogságot ajándékozó Jézus Krisztusról.

Győri Kornél

## Proféták utóda

Martin Buba öröksége (II. Befejező rész)

### 4. A CHASZIDIZMUS MEGELEVENÍTŐJE

Buber 1878-ban Bécsben született, gyermekkorát nagyapjánál, a neves midrás-kutató<sup>38</sup> Salamon Bubernél töltötte Galiciában, Lemberg városában. Az élete javamunkáját Németországban, majd Palesztinában végző Buber ezért nevezte magát ismételtlen lengyel zsidónak. Lengyel nyelven részesült iskolai oktatásban, héberül folyt az istentisztelet, a német volt nagyanyja kedves nyelve s ez a nyelv lett egész életében írói eszközévé, mégpedig egészen magas irodalmi szinten, a francia nyelv is nagy kultúrhatást gyakorolt rá, de a jiddis volt az ott élő zsidók anyanyelve,<sup>39</sup> s ezen a nyelven érte Martin Buber fiatalkorában a chaszidizmus utolsó élő képviselőinek és régi dokumentumainak hatása.

Ez a zsidó vallási megújulási mozgalom a XVIII. században indult el Galiciából, a talmudi kegyesség száraz kazuisztikájával szemben, a zsidó misztika megnyilvánulásaként. Buber 25 éves korában fordult erőteljes figyelemmel a chaszidista iratokhoz, hogy a bennük rejlő lelkiséget újra hatóvá tegye, elsősorban Nyugaton, ahol ismeretlen volt, hiszen már virulási helyén, a keleti zsidóság körében is a XIX. század végére meggyengült és betemetődött. Nem történeti szempont vagy hagyományörző érdek vezette ebben a munkájában Buber. Lelke mélyéig megragadta a chaszidizmus egykori hajnalának szelleme, s nem kevesebbet akart, mint a chaszidizmus örökségének megszólaltatásával megújítani a zsidó kegyességet századunk elejének lanyhaságában. Feladatául tűzte, hogy a régi chaszidista történeteket, legendákat összegyűjtse, alakítsa és magyarázza. Ezekben az elbeszélésekben, melyek a chaszidista tant — inkább életgyakorlatot — őrizték, olyan tüzet talált, ami lángra gyújtotta lelkét, és a lángot tovább akarta adni másoknak.

Buber chaszidizmus-interpretációja vitatott. Többen azon a véleményen vannak, hogy Buber a chaszidizmust átforgalmazta. Valószínűleg így van, de ez nem kibébi, hanem növeli Buber vállalkozásának jelentőségét. A chaszidizmus fénykorában található kegyességi erő csak úgy hathatott kétszáz évvel később, éspedig kultúrterületen, hogy az irányzatot Buber saját teremtő szellemével újáalkotta. Néhány alkalommal, élete utolsó éveiben is, szemére hányták Bubernak, hogy a chaszidizmus továbbadásánál „szitát” használt, s a tárgyi anyagot, a chaszidista hagyományt ezen a „kihagyó és bevonó” szellemi edényén szűrte át. Találón válaszolt a kifogásra: Nincs szükségem szitára, én magam vagyok a szita. Csak azt tudta továbbmondani, ami előbb őt szólította meg.<sup>40</sup>

1. *Bányai Jenő*: Az erdélyi és alföldi baptista miszió kezdeti korszaka. Th. Sz. 1966:1—2. — 2. *Dr. Kiss Ferenc*: Magyar parasztproféták. Budapest 1942. — 3. *Dr. Esze Tamás*: A magyar református egyház útja a reformációtól napjainkig. Th. Sz. 1959. 9—10. — 4. *Kirner A. Bertalan*: Kornya Mihály krónikája. Békés 1948. — 5. *Szebeni Olivér* szóbeli közlése nyomán. — 6. Békehiírnök 1964:2

Buber évtizedeken át folytatta e munkáját. Számos chaszidista publikációja jelent meg, utoljára „Die chassidische Botschaft” 1952-ben. Az előszóban írja: ebben a könyvben „közvetlenül megszólaltatom a chaszidizmusnak az embervilághoz szóló üzenetét. A chaszidizmus nem akart ez lenni, de mégis ezzé vált és válik. Kimondom a chaszidizmus üzenetét (e lapokon) mint egy az akarata ellenére, mert a világnak ma nagyon szükséges van rá.”<sup>41</sup> E vallomását azért iktattam ide, hogy lássuk: amit Buber a chaszidizmusban újjáteremtő módon felfedezett, nemcsak végigkísérte életét, hanem azt megosztandónak érezte a mai emberrel, a felelősség belső kényszeréből.

S amit Buber a chaszidizmusból megelevenített, annak volt elég hatóereje zsidó és nem-zsidó emberek életében a XX. század legnehezebb éveiben. Ezt tapasztalta meg például a német ellenállási mozgalom egyik tagja, Friedrich *Hielscher*. Mint magasállású német hivatalnoknak alkalma volt többször a lodzi gettó meglátogatására. Ezt a lehetőségét arra használta fel, hogy zsidókat mentett ki onnan. Amikor a Gestapo kezére jutott, de a kínzások között egyetlen segítőtársa nevét sem árulta el, saját tanúsága szerint Buber néhány chaszidista elbeszélésének köszönheti, mert „a szeretetnek és vigasztalásnak erejé”-t ott találta meg, ami megerősítette a legsúlyosabb percekben.<sup>42</sup> — Buber chaszidista műve lényegileg befejezést nyert 1933-ra, amikor a szenvedés útja a zsidóság számára megkezdődött. Ezek az írásai is odacsatlakoztak a már említett Öszövétség-fordításához, s lettek — különösen is a zoltárfordításával együtt — Isten erősítő, bátorító szavává éppen a németül beszélő zsidóságban, amely a legnagyobb csapást szenvedte, az éveken át fokozódó aggodalomtól a szörnyű vétségig.

El kell tekintenem a chaszidizmus ismertetésétől, még attól is, hogy Buber chaszidista gondolatvilágát részletezzem. Csak arra korlátozódhatom, hogy *néhány jellegzetes szemelvényt* bemutatok chaszidista írtaiból, a teljesség megközelítő igénye nélkül.

„A chaszidizmus mondanivalója legyőzte minden vallás ősi baját, az „Istenben való élet” és a „világban való élet” szétválasztását. Igazi, valóságos egységükben (ragadta meg e kettőt). Az embernek a világhoz kapcsoltsága Isten színe előtt — ez volt az egyik tanítás, amelynek révén a chaszidizmus olyan hatalmas erővel behatolt az életembe. Bármennyire védekeztem is ellene, megsejtettem: kikerülhetetlen rendeltetésem, hogy a világot szeressem.”<sup>43</sup>

A világ és az Isten szoros kapcsolata, misztikus egysége a chaszidizmus meglehetősen bonyolult



*megváltás-tanából* következik, amelybe beleépült a Kabbala középkori zsidó tanítás. Lássuk Buber értelmezésében!

„A teremtésbeli kegyelem tűzfolyama kiöntetett az először teremtett ősförmálódásokra (Urgestaltung), az 'edényekre' a maga teljességében. De azok 'széttörttek', a tűzfolyam végtelen szikrává szóródott szét, melyeket 'hég' nőtt körül, s ezzel a hiány, a torzulás, a rossz a világba jött... Szenvedő, megváltásra szoruló világ fekszik Isten lábánál. Isten azonban nem hagyja magára a világot küzdelmeinek szakadékában. Az ő dicsősége leszállt a világra teremtő vágyának a dolgokba hullott szikráival. Isten belehatol a világba, 'száműzetésbe', benne lakozik, ott lakozik a szomorú, a szenvedő teremtményeinél, szepplők (torzulásaik) közepette, kívánva megváltásukat.” „Isten fel akarja használni az embert teremtésének teljességre vivésében — ez a mondat tartalmazza a zsidó megváltás-tan alapját.”

„Csak minden cselekvés különbség nélküli megszentelésének, az egész mindennapi élet Istenhez odavitelének... van megváltó ereje. Csak a hétköznapi megváltásából nő ki a megváltás egésze.” Ezért a chaszidizmus nem ismer külön messiási időt, cselekvést, személyt. „Az embernek a megváltásban az a munkája, hogy engedje egész világi életét odafordulni Istenhez...” „Minden dologtól vezet út Istenhez, és minden út, mely Istenhez visz, az út.”<sup>44</sup>

A chaszidizmusban „a dolgok maguk a vallásos foglalkozás tárgyai, mert ezek a szent szikra lakóhelyei, melyeket onnan az embernek elő kell hoznia. A dolgok... az isteni szellem (lényeg, Wesenheit) száműzetési helyei. Azzal, hogy az ember a dolgokkal helyes módon foglalkozik, érintkezésbe kerül az isteni lényeg sorsával a világban, s így segít a megváltásban.”<sup>45</sup>

Ez a felfogás nem nevezhető Isten munkája kibebiztosításának, noha a „kegyelem” a következő idézetben természetesen nem újszövetségi értelemben, hanem Isten teremtő, a világban munkálkodó erejeként szerepel: „Értelmetlen lenne azt fontolgatnunk, hogy mennyi része van az embernek a világ megváltásában... Értelmetlen lenne azt kérdeznünk, meddig ér az én cselekvésem, és hol kezdődik Isten kegyelme. Ez a kettő nem határolja egymást, (hanem egybeesik)... Isten és ember nem osztozkodnak a világ kormányzásában: az ember működése bele van helyezve Isten működésébe, és mégis valóságos tevékenység.”<sup>46</sup>

Buber a chaszidista *misztika* vallástörténeti helyét keresve a buddhizmus Zen-ágazatában talál rá párhuzamot. Ugyanakkor hangsúlyozza a mélyreható különbséget: a chaszidista misztikában Isten istensége és különállása megmarad. „Bár a misztika a chaszidizmusban... az egyes ember lelkének Isten jelenléte érzését nyújtja forró meghittségben, de a helyzet az elragadtatásban is ugyanaz marad, mint volt: a legbensőségesebb kölcsönösség kapcsolata is *viszony* marad: kapcsolat olyan lényvel, aki a mi lényünkkel nem azonosítható.” „Itt a legszemélyesebb misztika is a történeti kinyilatkoztatás árnyékában van. Sohasem lehet az Isten olyan mértékben a lélek Istenévé, hogy megszűnnék a Sinai hegy Istene lenni.”<sup>47</sup>

„Ahogyan a chaszidista realizmus a kinyilatkoztatással való összekapcsoltságában figyel a múltra, úgy figyel a megváltással való összekapcsoltságában a jövőre... Ha jól látom, a chaszidizmus az egyetlen misztika, amelyben az *idő* megszenteltetik”. A chaszidizmusban „két vonal találkozik: a belső megvilágosodás vonala és a kinyilatkoztatásé.”

az időn túli pillanat és a történelmi pillanat vonala. A chaszidizmus szétfeszíti a misztika megszokott fogalmát. Hit és misztika itt nem két világ. A misztika a hit határterülete, ahol a lélek lélegzetet vesz két szó közben.”<sup>48</sup>

Buber a chaszidizmust olyan vallásos mozgalomnak nevezi, amely „panszakramentalizmust” honosít meg. Nem egyes dolgok lesznek szakramentummá, profán használatukból kiszakítva „szent kontaktus” hordozóivá, melyben titokzatos erő munkálkodik. Maga az élet élése, az élet természetes eseményei, a dolgokkal való érintkezés lesz szakramentális jelentőségű, hiszen a „szent szikra” benne rejlik a dolgok mélyén.<sup>49</sup>

A chaszidista misztika *etikumáról* komoly pátoszszal szól Buber. Isten „éppen a Jóságos, ki világot teremt, hogy jóságát kiárássa; ő a nagy Szerető, aki az embert a világba helyezte, hogy szerethesse az embert. Teljes szeretet azonban nincs kölcsönösség nélkül: ő, az ősi Isten az után kívánczik, hogy az ember szeresse. Ebből adódik... minden 'erkölcsiség'. Isten végső soron semmi más nem kíván, mint az iránta való szeretetet. De nem szerethetjük igazán Istent anélkül, hogy a világot szeretnénk, amelybe ő belehelyezte erejét, és amely a sekínná-nak (Isten világban való jelenlétének)<sup>50</sup> helye. Emberek, akik egymást szent szeretettel szeretik, egymásnak azt a szeretetet adják, amellyel Isten szereti a világot. A chaszidizmusban — ha jól látom, az emberi szellem történetében egyedül itt — a misztika ethos-szá, erkölccsé lett.”<sup>51</sup>

Bubernél itt újra latens keresztyéniséget találunk. Helyesebben: az Ószövetségnek olyan mély megragadását, amely Jézusnál és az Újszövetségben folytatódik. „Nem szeretheted Istent igazán, ha nem szereted az embereket, és nem szeretheted az embereket igazán, ha nem szereted az Istent. Erre a fokra jutott el a chaszidizmus.” „A chaszidizmus szemében az igazi emberszeretet nem külön etikai magatartás, hanem a legsajátosabb értelemben vett vallásos magatartás... Egy *caddiq* (a chaszidizmus kegyességének képviselője, „igaz ember”) megkérdezte valamelyik tanítványát: „Ha egy zsidó reggel felkél ágyából, s nyomban két út között kell választania, az istenszeretet és az emberszeretet között, melyik útra lép előbb?” A tanítvány nem tudta. Ő folytatta: „... az igazi istenszeretetet az emberszeretettel kezdjük. És ha valaki neked azt állítja, hogy szereti Istent, de nem szereti az embereket, tudd meg: hazudik.”<sup>52</sup>

Azt hiszem, nem kell külön említenem, hogy amikor e sorokat olvassuk, kicsoda magasságban vagyunk?! Amint a második-ézsaiási tetőn, itt is a végső csúcson vagyunk! Nem kell magyaráznom, hogy miként találkozik e csúcson Jézus tanítása, János első levele, az egyszerű galíciai zsidó „caddiq” a múlt századokból, és a jelen századból a tudós Martin Buber?! S hadd tegyem hozzá hirtelen ehhez az együtteshez — másokat is odavonhatnék — a reformáció megindulásának 450. esztendejében Luther Márton, aki a fentiek alá saját nevét is írhatná — lám, két Martin, két külön világ, más kor, más meggyőződés, de egy vallomás!

De folytatom tovább a szemléltető sort Buber chaszidista irataiból. „A hetedik chaszidista nemzedék egyik *caddiq*-ja elé panaszt terjesztett egy árus. A másik árus üzletét az ő szomszédságában nyitotta, s ezzel megrövidíti a jövedelmét. „Miért kötöd magad annyira az üzlethez” — mondta a *caddiq* —, „amelyből megélhetésed származik? Imádkozz ahhoz, aki a te Táplálód és Gondviselőd! Ha nem tudnád, hol lakik ő, nos, meg van írva: Szeresd

felebarátodat mint magadat, én vagyok az Úr! Szeresd csak a te társadat, azt a másik árust, hogy neki is meglegyen, amire szüksége van —, s ebben a szeretetben megtalálsz az Urat.” Buber hozzáfűzi ehhez a történethez: „Aki a világot nem szereti, Istenhez való viszonya közben csak magányos Istenre, vagy saját lelke Istenére gondolhat; a mindenség Istenét, az Istent, ki a világot szereti, csak abban a mértékben ismeri meg valaki, amilyen mértékben ő maga megtanulja szeretni a világot.”<sup>57</sup>

Ez a gondolat ott találkozik a chaszidizmus megváltás-tanával, hogy az emberekkel úgy kell bánunk, mint akiknek lelkébe Isten teremtő kegyelmének egy szikrája hullott. Valaki megkérdezte a harmadik chaszidista nemzedéknek egyik „igaz emberétől”, egy rabbitól: „Ha látok valakit, aki Istennel szemben gonosz — hogyan szerethetem? Minden ember lelke — válaszolta a caddiq — isteni rész onnan felülről. Isten iránt kell könyörületessé lenned, ha szent szikráinak egyikét a héj elzárja.” Így Istennel tesszük — fűzi hozzá Buber —, amit az embertársainkkal teszünk.<sup>54</sup>

Az első caddiq-ok egyike, egy rabbi, halála előtt „meghagyta fiainak, imádkozzanak ellenségeikért, hogy azoknak jól menjen dolguk. „Azt hiszitek, ez nem istentisztelet? Nagyobb istentisztelet minden imádságnál!” Itt — folytatja Buber — „az etikumnak a vallási szférával való integrációja a legmagasabbra jutott... Az etikai és vallási terület eggyé válása — amint ez a chaszidizmusban, ha rövid virágzásban is, de példamutatóan megtörtént — magasra emelte, amit az embervilágban szentségnek nevezhetünk.”<sup>55</sup>

*Buber chaszidizmus* láttán is eddigi módszerünket folytatjuk. Ezen a ponton különösen is nincs értelme teológiai kritika gyakorlásának. Keresztyén teológusnak kézenfekvő a chaszidista megváltás-teremtő spekulatív jellege, amely nélkülözi az őszinteségi kinyilatkoztatási alapot; újra csak hiányzik a teremtettség mélyreható megromlásának, a bűnnek valósága, valamint a megváltás keresztyén reménységének — a teremtés helyreállításán messze túlmenő — perspektívája. De Buber chaszidista gondolatárából közölt töredékek is elegendők arra, hogy meglássuk: a chaszidista hagyományból magába szívott és saját szellemiségével átalakított kegyességet nem lehet egyszerűen elintéznünk azzal a tudományos „skatulyával”, hogy ez újplatonista-pantheista misztika.<sup>56</sup> A chaszidizmusban sokkal inkább az élet alázatos és örvendező éléséről van szó, amely az istenit mindenben megtalálja és szereti, az imádságban pedig Istenhez szárnyal az elragadtatás magas fokán. A mi dolgunk éppen az, hogy Buber életének ebből a különös, évszázados keleti-zsidó lelkivilágából — mely földrajzilag is közeli hozzánk, hiszen a chaszidista vallási mozgalom annak idején Lengyelországban, Romániában, Magyarországon és Oroszországban terjedt — azokat a mozzanatokot szemszövegbe vegyük, amelyek Isten kinyilatkoztatásának mélyebb ismeretéhez és keresztyénységünk igazibb éléséhez segítenek.

*Egyik* ilyen mozzanat a mindennapi élet Istenhez kapcsoltsága. Ismételt forduló Buber chaszidista irataiban a „hétköznapi megszentelés” kifejezés. Ez azonban nem pietista értelemben! Nem aszketikus tendenciák érvényesítését kívánja az élet élése közben, hanem a mindennapi élet Istenközelségének felfedezését, az élet „szentnek” tartását — a szent szó eredeti teológiai jelentése szerint. A mi meggyőződésünk szerint is átjárják a teremtő gondviselő és megváltó Isten erői az egész életet.

történelmet, sőt a mindenséget. Valljuk, hogy az élet legszürkébb vagy „legtestibb” eseményeiben sem vagyunk távolabb Istentől, mint a templomban. És az élet örvendező élését, minden örömeivel és élvezetével együtt Isten kezéből, az ő ajándékaként vesszük. Mi mindezt másképpen fejezzük ki mint Buber, felfogásunk szerint a kinyilatkoztatás tisztább megértésével, bibliai alapon, s nem a „teremtésbeli kegyelem tüzfolyamának a dolgokba hullott szikráiról” szóló spekuláció képzetkörében. Szerintünk a bűnbocsánat alapján elhatárolt nyugodtan és boldogan a természetes életet, melyet így Isten kegyelme tesz szentté, minden emberi részletében. Nem abban bízunk, hogy az élet helyes élésével kiszabadítjuk a dolgokban, lényekben héj alá zárt isteni szikrát és ezzel hatóvá tesszük a földi élet megváltására. De Bubertól nagy indítást kapunk arra (chaszidista tanítása különösnek tartott részletein keresztül is), hogy az emberi élet és Isten, a világ és Isten összekapcsoltságát, Isten rejtett jelenlétét mindenben, a teljes Szentírás fényénél jobban végig gondoljuk; valamint arra is, hogy kegyességünk gyakorlása ne „szent” órákra korlátozódjék, hanem hétköznapi dolgainkban is éljük át Isten közelségét. Az élet természetes, teljes élése legyen Istennel való közösségünk csendes, boldog hordozójává.

A *másik* elgondolkoztató mozzanat az istenszeretet és emberszeretet egysége, az előbbinek az utóbbiban történő megvalósítása, amelyről már úgy szóltam, mint ahol a csúcson vagyunk, Jézussal és másokkal, köztük Martin Buberral együtt. Az emberek szeretetében, a világ szeretetében Istennel találkozunk — ezt a jánosi gondolatot (I. János 4, 16: „Az Isten szeretet; és aki a szeretetben marad, az Istenben marad, és az Isten öbenne marad”) keresztyén oldalról talán csak *Kierkegaard* fejezte ki erősebb hangsúllyal Bubernál. *Kierkegaard* is ott áll azon a tetőn, Jézus társaságában.

A *harmadik* figyelemre méltó mozzanat Buber chaszidizmusából a sajátos misztika: a történeti kinyilatkoztatásra támaszkodó hitnek és az etikumnak egyetlen forrponthoz hozása. Néha szellemtörténeti párhuzamban és szoros szellemi rokonságban vagyunk olyanokkal is, akikkel szemben egyébként éles szellemi küzdelmet vívunk. Gondolok most Buber és Pál apostol esetére. Ha ugyanis azt keressük, hogy Bubernek ez a hármas egysége az Újszövetségben hol és kinél jelentkezik leghatározottabban, nyomban Pálra bukkanunk. A „nagy ellenfél”, akinek teológiájával Buber az Újszövetség és a keresztyénység terén a legerősebben harcol, ugyanazt valósította meg az újszövetségi kinyilatkoztatás gondolatkörében — tehát másként —, mint amit Buber a chaszidista hitvilágban tesz. A páli „Krisztus-misztika” (az „en Christo”) a legszorosabban összefonódik a Jézusról szóló bizonyágtételre, „történeti híradásra” épülő Krisztus-hittel, és a páli, Krisztus-központú etikával. Nincs a Szentírás, a keresztyénység és a vallástörténet területén még egy szellemiség, amelyben a Buber által vallott hármas összefonódás olyan hatalmas, lenyűgöző és — szerintünk — meggyőző gondolatépítménnyé és életfolytatássá alakult volna, mint Pál apostol. Buber olvasása ezen a ponton azt az ösztönzést adja, hogy az Újszövetség és a keresztyénység területén éppen Pál apostol segítségével felmérjük, újra át gondoljuk, teológiánk és mai keresztyén kegyességünk kincsévé tegyük a Krisztussal való legbensőbb közösség átélését a megfeszített, feltámadott Jézusba vetett hitben, és e hitből fakadó mindennapi életben, szolgálásban. Ezzel kimondtam, hogy Buber

chaszidizmusának alappillérvete mutatis mutandum a keresztyén kegyesség három alkotó része is.

## 5. IZRAELÉRT!

Amint a chaszidizmus gondolatvilága, a cionizmus is átfonta Buber egész hosszú életét. Sőt éppen így, ebben a sorrendben illeszkednek egymáshoz. Noha időbelileg az utóbbival került korábban érintkezésbe, sajátos cionizmusának jellegét a chaszidista lelki alap és az Öszövetség határozta meg. Buber cionizmusa szétfeszíti e fogalom ama szokásos meghatározását: „zsidó nacionalista mozgalom”. Bubernál Isten emberének állásfoglalásáról van szó, mely ránk, keresztyénekre is mély benyomást gyakorol. Csak megilletődve szólhatunk róla. Tiszteletünket fokozza — amint majd látjuk —, hogy milyen *magányos* prófétai szerep jutott neki ezen a téren. 1938-ban költözött Palesztinába; amikor Németországot el kellett hagynia a sűrűsödő viharfelhők alatt, a jeruzsálemi egyetem tanára lett. A zsidó állam megalakulása után is Izraelben élt haláláig.

A zsidó nép nemzeti mozgalmához már 20 éves korában csatlakozott, ahhoz mindvégig hű maradt, de hűsége kritikái hűség volt. Szüntelenül küzdött a cionista mozgalom tisztaságáért. E küzdelemben legtöbbször egyedül állott, néhány baráttól körülvéve. Keresztüllátott az őt félig értők vagy félreértők tetszésmorajlásán, ellenfelei támadták, csalódott követői bántódottan elfordultak. Zsidó testvérei részéről az osztatlan megértést és egyetértést életében egyszer élte át: a nemzeti szocializmus elleni küzdelemnek őt esztendejében német földön, 1933—1938 között.<sup>57</sup>

A megelőző években is nagy nevelője volt a zsidóságnak. Frankfurtban 1923—1933 között az egyetem a zsidó, majd az általános vallásbölcsezet tanára. A frankfurti zsidó tanintézet és a berlini zsidó kiadóvállalat egyik megalapítója. Számtalan cikkével, a cionista kongresszusokon mondott felhívásaival, beszédeivel végezte nagyszabású nevelő feladatát a zsidó közösség kis és tág köreibben. 1933-ban vesztette el katedráját a hitlerizmus hatalomra jutása következtében, de amíg menekülnie nem kellett, 1938-ig erősíthette hittestvéreit a németországi zsidóság válságos, vészjósló idejében. Ebből a vigasztaló, bátorító szolgálatából egy részlet: 1936-ban emlékeztette fenyegetett zsidó népét egy régi rabbi imádságára, mely így hangzott: „Világ Ura, nem értelek Téged, hogy kérdezhettek!... Hogyan vállalkozhatnék arra, hogy megkérdezzek: miért történik minden így, ahogyan történik, miért űznek bennünket egyik száműzetésből a másikba (aus einem Exil ins andere), miért kínoznak annyira az ellenségeink...?! Nem arra kérlek, hogy utad titkait feltárd előttem, hiszen nem tudnám elviselni. De mutasd meg nekem mélyebben, világosabban: mi a szándéka velem mindannak, ami itt most történik? mit követel tőlem? mit akarsz vele mondani nekem, világ Ura? Ó, nem azt akarom tudni, miért szenvedek, csak azt, hogy a te akaratra szenvedek.”<sup>58</sup>

Buber a cionizmust — ellentétben annak jellegzetes képviselőjével, T. Herzl-lel, akivel szakított — nemcsak politikai programként fogta fel, hanem az ősi földön új, igazi emberi közösség, kulturális és vallásos megújulás feladatának. Idevonatkozó írásaival a vallásos szocializmus<sup>59</sup> egyik kiemelkedő egyénisége lett, s befolyást gyakorolt a kibuc-mozgalom (így nevezik a mezőgazdasági termelőszövetkezeteket Izraelben) önértelmezésére.

Különösen is *békeszeretete* váltotta ki a zsidóság

jelentős részének ellenállását. Buber kezdetől fogva hirdette az arabokkal való megbékélés szükségességét Palesztinában. Izraelt két-nemzetiségű államnak kívánta, jóval a megalapítása előtt. És később is ilyen tettek jellemezték: amikor Hamburg városa 1951-ben neki adományozta a Goethe-díjat, 1953-ban pedig megkapta a német könyvkereskedelm béke-díját, ezeket az összegeket a zsidó—arab megértést szolgáló héber folyóirat támogatására fordította, valamint stipendiumot létesített a jeruzsálemi héber egyetemen a népek megértése terén folytatandó kutatómunka ösztönzésére.<sup>60</sup> Nem kevésbé mutatja a megbékélés emberét az a tény, hogy amikor a második világháború után Nyugat-Németországban előadások tartására hívták meg, készséggel vállalta. Soha, sehol az írásaiban, könyveiben egyetlen gyűlölködő szót sem találtam. Sőt mintha a megértés és megbocsátás végtelen magasságába emelkedett volna, mindenütt halkán szól a legszörnyűbb zsidóüldözés árnyékában, előtte, alatta, utána. A fentebb idézett, általa a vészidőkben közzétett zsidó imádság benne lelkiesség és magatartássá. valóban a szó szoros értelmében *életté* vált.

Amikor 1938-ban Izrael ősi földjére lépett, szolgálatát a megelőző öt esztendőben kísérő visszhang és személyét körülvevő megértés népeinek soraiban újra megtörött. Istenhez kötött lelkiismerettel szolgálta Izrael vallási és népi közösségének felépítését az ígért földjén, s ez a prófétai magatartása ismét magányossá tette. Isten külön ajándéka volt az élettől búcsúzó Bubernak, hogy utolsó éveiben szünni kezdett elszigeteltsége Izrael országában. Éppen fiatalok, először egyesek, azután egész csoportok találták meg hozzá az utat, mindenekelőtt a kibuc-okból. Ezekről a beszélgetésekről jegyzőkönyvek készültek, amelyekből eddig még csak keveset hozott nyilvánosságra Izrael „dolgozó és tanuló ifjúságának” folyóirata. Az utolsó — még meg nem jelent — jegyzőkönyv 1964 nyaráról való, egy évvel Buber halála előtt. Egy kibuc-tag elmondta vitáját egyik izraeli vallásos irányzat tagjaival. A beszélgetés Bubernál a zsidó vallásos előírások hívó intenciója és gyakorlati teljesítése kérdéséről folyt. Bubert régebben sem tudta még F. Rosenzweig barátjának, vagy a mostani esetről beszélő Simon jeruzsálemi professzortársának ellenvetése sem eltéríteni álláspontjáról. „Nem vagyok azon a nézetten — mondotta —, hogy jó lenne egy mizvaht (vallási parancsot) hit nélkül, tehát intenció nélkül teljesíteni. Véleményem szerint semmit sem kívánatos intenció nélkül tenni.” A fiatalember ellenvetésként ezt kérdezte: „Ez azt jelenti, hogy az embernek előbb százszázalékos biztonsággal kell rendelkeznie?” Buber válaszolt: „Száz százalék” — ezt a kifejezést nem szoktam használni. Nemigen fordul elő az ember életében. Én csak azt próbálok meg, amennyire lehetséges, hogy azt, amit teszek, intencióval tegyem... Amit tesz az ember, intencióval tegye (tehát belső szándékkal).” Amikor Buber zsidó küldetése földi vége felé közeledett — fejezi be közlését a hozzá különösen közelálló, említett tanártársa — „a megbízatás nélküli követ (így jellemezte előzőleg Bubert a zsidóság felé irányuló szerepében — V. I.) talált Izrael földjén éppen néhány fiatal, akik készek voltak, hogy a hiányzó megbízatást megadják neki. Talán ez is annak jele, hogy Buber szeretetben és vigasztalásban ható ereje tovább munkálkodhat (a földön).”<sup>61</sup>

E vázlatos kép után, melyet életének Izrael népeért és földjéért vívott, sokszor tragikusan magá-

nyos harcáról próbáltam adni, *szóaljjon meg ismét ő, aki 1921 és 1932 közötti beszédei, cikkei gyűjteményének ezt a vallomást jelentő címet adta: Kampf um Israel.*<sup>62</sup>

„Amikor az Izraelért végzett szolgálatunkat megkezdtük, jelszavunk a *kultúra* volt... Azután felismertük, hogy a kultúrát nem lehet akarni, ... a kultúra mindig életfolyamat melléktermékeként keletkezik... Az élet legmélyebb alapját kellett megmozgatnunk. Ez az, amit *vallásos megújulásnak* mondtunk. De a vallás olyasmi, amit nem szabad akarni. A vallásra az emberi élet haszna, a nép élete érdekében törekedni —, ahelyett, hogy Istennek az emberi életben, a nép életében való megszentelésére törekednénk —, rosszabb téves vallásnál... És ekkor megtapasztaltuk, hogy mi az, amin megfordul Izrael (sorsa): nem a kultúrán és nem a valláson, hanem a *valóság*on, mégpedig az *egész valóság*on. (Ez az egész valóság pedig összekapcsol) Istennel, világgal és az emberrel. Az ember küzdelme Istenért a világban, az ember találkozása Istennel a világ (jelenségeiben), a világ megváltása Istentől jövően az ember által. (Ezen fordul meg Izrael sorsa), mégpedig a *megélt hétköznapon* (der gelebte Alltag), mely e küzdelem, találkozás és megváltás helye. De a zsidó nép? Csak ha ebben az egész valóságban talál magára és bizonyul alkalmasnak, akkor — nem hamarább — születik újjá valóban ez a nép.” (1929)<sup>63</sup>

„A népi közösség sorsközösség. Nép úgy keletkezik, hogy emberek meghatározott területen sorszerűen összekapcsolódnak... A közös történelmi térben közös történelmi időt élnek át, s még közelebb jutnak egymáshoz e kettőben — tehát a hazában és a nép sorsában — összekapcsoltság révén. — A történelmi közösség másik formája a *hitközösség*. A sorsközösségtől éppen az különbözteti meg, hogy élő középpontja mintegy láthatóvá válik”, amiben hisznek... „A zsidóság, talán minden emberi közösség között az egyetlen, amely egyszerre sorsközösség és hitközösség, egymástól elválaszthatatlanul. Kinyilatkoztatás által lett néppé; népisége pedig hordozza a kinyilatkoztatást. Úgy vélem, hogy ti, mai zsidó ifjúság képviselői, nem látjátok elég világosan, hogy a zsidóság ma nem nevezhető közösségnek e szó szűk értelmében, nem nevezhető valóságos életszövetség közösségének... Amikor bizonyos idő óta, de a helyzet évről évre növekvő komolysága közben egyre tétovábbban, a zsidóság megújulásáról beszélünk, mindig erre gondolunk: e sors- és hitközösség megújulására együtt, a zsidóságnak mint életszövetségnek megújulására” (1930 júniusában Münchenben, a zsidó ifjúsági egyesületek konferenciáján mondott beszédből).<sup>64</sup>

A cionizmus céljának megvalósításához — 1926-ban írja — hiányzik a hatalom. Mi pótolhatja? „A szenvedély a hatalom hiányának nagy történelmi kompenzálója... Csak tartós szenvedély, tartós áldozatkészség által... sikerülhet ez a vállalkozás.”<sup>65</sup>

„Három alapszemlélet van (közöttünk). Az ún. nem-cionistáké: Izrael kevesebb a modern értelemben vett nemzetnél. A másik szemlélet: Izrael azonos egy nemzettel. A harmadik: Izrael több mint nemzet; Izrael valóságában benne foglaltatnak ugyan a nemzeti jegyek, de nem merítik ki azt... A cionizmus más mint zsidó nacionalizmus. Cionistáknak nevezük magunkat, joggal, és nem zsidó nacionalistáknak. Sion több mint egy nemzet. Nem is puszta földrajzi megjelölés, mint Kánaán vagy Palesztina, hanem annak megnevezése, aminek a földgolyó földrajzilag meghatározott helyén *készülnie* (werden) kell... A Biblia nyelvén: Isten király-

ságának kezdete az egész emberiség felett.” (1929)<sup>66</sup>

Ezzel ott vagyunk Buber cionizmusának bibliai távlatánál, az „Isten királyságánál”. „Nincs külön birodalma a léleknek, és külön a természetnek, csak egy készülő Isten országa van (ein werdendes Reich Gottes)... Isten megváltó ereje mindenütt és mindig működik... A prófétáknak a végidőkre vonatkozó hite a teremtés teljességre jutását ígéri. Az apokaliptikus végidő-hit ellenben annak megszüntetését várja, a leváltását egy másik, teljesen másféle világ által... Amaz hisz a Föld megszentelésében, ez reménytelenül elveszettnek tartja. Amaz Isten teremtő ösakarátát maradék nélkül teljesülni engedi, ez a hűtlen teremtményt a Teremtő fölé helyezi azzal, hogy kényszeríti Istent a természet feláldozására.” (1930)<sup>67</sup>

Isten teremtő azaz megváltó erői működnek a földön — valja — Buber —, és ezt a világot viszik teljességre: ez Isten országának jelene és jövője. Ebben a perspektívában foglal helyet a zsidó nép sorsközösségének és hitközösségének megvalósítása az „anyaföldön”. 1929-ben írja: „Teljes csendben, a zsidó Palesztina kis közösségi képződményeiben olyasmi történik, ami új emberi közösség alakulására mutat... Ez az az ösztönzés, amit egykor Izrael kapott és az emberiségnek közvetített megvalósításra. A társas életnek ezeket a próbálkozásait kísérletezésnek nevezhetjük, ezekben a kis kísérletekben új egymással-lét készülődik... (itt tesz Buber összehasonlítást a „roppant nagy orosz kísérlettel” — ahogyan kifejezi —, s ez a kis megjegyzése is világosan mutatja, hogy Buber cionizmusa valóban a „vallásos szocializmus” képzetvilágában mozog — V. I.). Itt alapvető fontosságú dolgot élünk meg az emberiség részére, tapogatózva, botorkálva, némelykor elhibázva, mégis előremutatva (vorausgelebt).” Buber Izrael népének adott „örök feladatnak” az „igazi közösségi élet felépítését” vallja: Izrael mintegy zsengeje, példája, elkezdője legyen a Föld Isten országává formálódásának, az emberiség új, igazi közösségének. „Mi az örök feladatért élünk, amelyet szervesen magunkban hordozunk.”<sup>68</sup>

Már 1921-ben, a XII. karlsbadi cionista kongresszuson ezt a kiáltványt terjesztette elő: „Ebben az órában, amikor kilenc év után újra összegyűltek az öntudatos zsidó nemzetség képviselői, újból kinyilvánítjuk Nyugat és Kelet nemzetei előtt, hogy a zsidó nép erős magja eltökélt arra, hogy régi hazájába visszatérjen, és ott új, független, munkára alapozott életet építsen fel, amelynek új emberiség szerves elemeként kell növekednie és folytatódnia... De ez a nemzeti akarat nem irányul más nemzetiség ellen. Visszatérésünk Izrael földjére — amely növekvő bevándorlás formájában mehet végbe — nem akarja mások jogát korlátozni. Az arab néppel való igazságos szövetségben akarjuk a közös lakóhelyet gazdaságilag és kulturálisan virágzó közjogi egyesüléssé (Gemeinwesen) tenni.”<sup>69</sup>

Ez a békés hang rendületlenül folytatódik tovább Bubernél, és a béke általános programjává fokozódik, ismét teológiai alapon. „Sokan azt vélik közöttünk — mondta Buber 1932-ben —, hadakoznunk kell mindenki ellen, hogy el ne pusztuljunk. Éppen akkor mennénk tönkre! Mert nekünk csak egy pusztulás lehetséges: ha Isten kiejtene a kezéből... A pillanatnyi eredmények mindig csak kulisszái a világtörténelemnek. Időnként nevelésesen fest a kulisszák láttán az a hitünk, hogy Isten a történelem ura. De van a történelemnek titkos oldala, amely a mi hitünket erősíti meg. Aki békét szerez — így tanították bölcsaink — Isten munkatársa... A próféták békeüzenete Izraelhez nem csupán a



messiási időkre érvényes; arra a napra (is) szól, amikor a népet újra elhívja Isten, hogy résztvegyen őshazája sorsának alakításában — érvényes tehát a mára. „Ha nem most, ugyan mikor?” A majdani beteljesülést a mostani beteljesüléssel titokzatos szálak kötik össze.<sup>70</sup>

Tovább kell lépnünk. Mielőtt ezt a fejezetet lezárnánk, néhány rövid megállapítást kell tennünk. Csak tisztelettel nézhetünk arra, ahogyan Buber látta Izrael szerepét a népek világában. A „vallásos szocializmus” ugyan mint külön program nem lehet alkotórésze keresztyén gondolkozásunknak, de belőle sokat tanulhatunk a keresztyén ember közösségi felelősségére vonatkozólag. Az új emberi közösségért vívott fáradozás és nagyszabású kezdet is máshonnan indult el és folytatódik, nem Izraelben. De ez nem von le semmit a buberi erőfeszítés belső értékéből, sem annak a nagy nehézségekkel küszködő vállalkozásnak emberi nagyságából, ami Izrael földjén folyik. A keresztyén eszkatológia és Buberé szintén kétségtelenül eltér egymástól. Mind ez azonban nem lehet akadálya annak, hogy megerősítsen minket ő is abban a felismerésben: az emberi közösség, a társadalmi, gazdasági, politikai élet alakulása, az emberiség jövője szorosan beletartozik hitünkbe. Minden olyan kezdeményezést, kisebb vagy roppant szabású „kísérletet”, amely igazságos rend megvalósítására törekszik a Földön — függetlenül attól, hogy hol, kiknek kezén történik — Isten teremtő és újjáteremtő akarata, az ő uralma eszközeként fogadjuk. Abban is megerősíthet minket Buber, hogy hosszú távon csak a népek közötti megértésnek, nemcsak az egymás mellett, hanem az együttélésnek van jövője (a *Nebentől* a *Mit*-hez előrenyomulni — Buber szavai szerint<sup>71</sup>). S ezt nemcsak a mai Izrael egyik legégetőbb belső és külső kérdésére vonatkozólag valljuk távoli szemlélőként: csak az arabokkal együtt, és nem ellenük, élhet Izrael békés fejlődésben. De ugyanezt az elvet valljuk magunkra, nemzeti érzéseinkre vonatkozólag is, sőt az egész Föld jövőjének kulcsaként: perspektívája, jövője csak az emberek, népek, nemzetek, fajok közötti békének és együttműködésnek van!

## 6. A „TE” FILOZÓFIÁJA

Buber filozófiai gondolatrendszerének kialakítása olyan érdekfeszítő szellemtörténeti adalék, amelyet érdemes végigtekintenuk. 1954-ben megjelent „Die Schriften über das dialogische Prinzip” című utolsó, összefoglaló filozófiai művében *Buber maga tekint vissza élete alkonyán a „Te” filozófiájához vezető útra.*<sup>72</sup>

F. H. *Jacobi* német író, filozófus soraiiban bukkan fel először e gondolat. „Kinyitom szemem és fülem, kinyújtom kezem, s ugyanabban a pillanatban elválaszthatatlanul érzem: te és én, én és te” (1775). Érettebb fogalmazásban: „Te nélkül az Én lehetetlen” (1785). Buber hozzáfűzi, hogy *Jacobi* „ugyanazzal a Te-vel Istent hívja”: összekapcsolta a másik ember Te-jét és az Istent, de az egymásba folyás veszélyével. — *Jacobi*-val legélesebb ellentétben van *Kierkegaard*, akinek gondolkodásában az emberi Te sohasem lesz az isteni Te transzparensévé.<sup>73</sup>

Félszázaddal *Jacobi* után *L. Feuerbach* foglalta össze az „én és te” ősi kapcsolatát filozófiai tételekben, *Jacobi* indítására, de tőle eltérő eredményel. Majd 70 évvel később újul meg a gondolat *H. Cohen* újkantianus, de a zsidóság szellemi forrásából táplálkozó filozófusnál: „Csak a Te, a Te felfedezése hoz Én-em tudatára.”<sup>74</sup> Az ő tanítványa,

*Franz Rosenzweig*, akit Buberral mély barátság fűzött össze s mint már szoltunk róla, az Őszövetséget is vele fordította, a teológiai hozzájárulást adta a filozófiai tételhez: a „te” tulajdonképpeni megszólalottsága Istennek Ádámmal intézett szavában található: Hol vagy? A prófétáknál pedig: Neveden hívtalak, te enyém vagy. Isten ezeken a helyeken úgy nyilatkozik meg — mondja *Rosenzweig* — mint a közte és az emberi lélek között folyó párbeszédnek szerzője és megindítója. — *F. Ebner* római katolikus népiskolai tanító 1919 nyarán írta Ausztriában hasonló tárgyú könyvét (1921-ben jelent meg), többek között ezzel a felismeréssel: „Csak egyetlen Te van, és ez éppen Isten”.<sup>75</sup>

Buber arról tesz vallomást, hogy az Isten és ember közötti dialóg viszony lehetőségének és valóságának kérdése — melynek nyelve a történet maga, úgy is mint megszólítás és úgy is mint felelet — már ifjúkorában foglalkoztatta, különösen mióta a chaszidista hagyomány gondolkozásának „hordozó alapjává vált, mintegy 1905-ben”. Idézi 1907-ben megjelent chaszidista könyvéből<sup>76</sup> a szűkebb értelemben vett mítosz és a legenda közötti különbségtételt: a tiszta mítoszból a hérosz csak más lépcsőfokon áll mint az isten, de nincsenek egymással az én és a te viszonyában. Itt isten nemz, és a nemzetet, a héroszt elküldi, de nem hív el. A legendában ellenben Isten elhív, elhívja a prófétát, a szentet. A legenda az én és te mítosza, az elhívónak és elhívottnak mítosza. — 1919 szeptemberében fogalmazta egy másik chaszidista könyvének előszavát, s ebben írta többek között: a zsidó tan „egészen az ember-Én és az Isten-Te kettős irányú kapcsolata, a kölcsönösségre, a találkozásra van ráállítva”.<sup>77</sup> — Hamarosan, még azon az őszön következett az „Ich und Du” című tanulmánya első fogalmazványának elkészítése.<sup>78</sup>

Azután — írja önvallomásában — szellemi aszkézist gyakorolt, nem olvasott filozófiai termékeket, így csak később kerülhettek kezébe *Cohen*, *Rosenzweig*, *Ebner* említett munkái. Az utóbbit 1922-ben olvasta. A szellemi ősök közül *Feuerbach*-ot és *Kierkegaard*-ot még diákkorában megismerte, a hozzájuk való „igen” és „nem” létének részévé lett — amint fogalmazza. *Jacobi*t csak felületesen ismerte a húszas években.

Nyilvánvaló ebből a visszapillantásból, hogy a szellemtörténetben nem egyszer megfigyelhető jelenséggel állunk szemben: ugyanaz a felismerés egymástól függetlenül érett meg különböző személyekben, így például ebben az esetben Buberban és Ebnerben. Lesz erre példa a továbbiakban is.

De folytassuk a „dialógus filozófiájának” kialakulásában Bubert érő hatások számbavételét. A protestáns teológiából néhány ismert nevet említ. *Gogarten* a történelmet „mint az én és a te találkozását” ragadja meg. *K. Heim*-től is sokat tanult valómása szerint. Idézi is Heim következő megállapítását: „Ha az én és „az” (es) viszony után most a Te felragyog, ... ez sokkal radikálisabb változás mint új világrész felfedezése. Ezzel az egész térbeli idői „az” (es) -világ — el egészen a tejtű csillagkódéig — új látószögbe kerül.” *E. Brunner*-nak abból az időből származó munkáiban is megtalálta az őt foglalkoztató problémát.

A római katolikus filozófiából *Gabriel Marcel* — ma is élő francia katolikus egzisztencialista gondolkodó — 1927-ben megjelent könyvére emlékezett. Buber e könyvben saját, négy évvel korábban megjelent „Ich und Du” című tanulmányának alapvető gondolatával találkozik: az örök Te lényege szerint nem lehet „az” (es) -zá. Ez a gondolati talál-

kozás megerősítette benne a szellemi képződés egyetemességének tényét.

K. Jaspers filozófiája rendkívül termékenyítőleg hatott rá (1932), részben éppen az ellentmondást kiváltó, vitára készítő megállapításaival. Jaspers kritikájaként mondja Buber: „Az istenszeretnek és emberszeretnek a bibliai kettős parancsolatban megnyilvánuló összekapcsoltsága irányította tekintetemet a véges Te transzparens voltára, de a végtelen Te ama kegyelmére is, hogy megjelenjék, ahol és ahogyan megjelenni akar.” „Amit tapasztalok (Istennek) hozzám szóló megszólításává lesz.” A világtörténes is így lesz megszólításommá — mondja Buber, majd folytatja: Jaspers hasonlót mond, mégis egészen különbözőt gondolunk. Jaspers szerint a transcendencia „közellép ehhez a világhoz, anélkül azonban, hogy többet mutatna titkosírásnál (Chiffre)”. A világ nem közvetlen kinyilatkoztatás — véli Jaspers —, hanem olyan nyelv, amely véglegesen nem betűzhető ki. Vele szemben állítja Buber: „Fel kell tételeznünk titkosírású Illetékes Hatóságot (Instanz), mely akarja, hogy az életem számára rendelt írását pontosan megfejtssem, s ezt — ha nehézségek árán is, de — lehetővé teszi.”

Erre a filozófiai ideiglenes zárópontra két évtized következett Bubernél, amelyben társadalomtudománnyal, pedagógiával, lélektannal, pszichoterápiával, orvostudománnyal foglalkozott. Ezeket a tanulmányait nem részletezi, de kitér Barth dogmatikájának egyik kötetére, amelyben Barth vele is foglalkozik (III/2. kötet. 1948.). Barth itt átveszi az „az” (es) és a „te” alapvető megkülönböztetést, valamint a gondolatot az „én”-nek a találkozásban létrejövő valódi létéről (Sein), de nem tudja elképzelni — tolmácsolja Buber —, hogy ilyen értelemben vett emberség a krisztológiai talajon kívül is nőhet: Jézus Krisztus „az ember az embertárs számára, és így Isten képe”. A teológiai antropológia — idézi tovább Buber Barthot — saját útján itt „olyan mondatokra jut el, amely megállapításokhoz a humanitás egészen más oldalról szintén elérkezett (például a pogány Konfucius, az ateista Feuerbach, a zsidó Martin Buber)”, de kétli Barth, hogy ezek „az e-világi bölcseségnél bölcsőbbek .. követhetnek bennünket e koncepció végső és döntő következményeiig”. Buber részletes elemzés alá veszi Barth gondolatfűzését, s végső megállapítását így összegezi: „Itt a protestáns hitvilág áll szemben a chaszidista hitvilággal, ahogyan (az előbbi) ő, illetve (az utóbbit) én értelmezzük.”

Ez az áttekintés Buber belső filozófiai útjáról elárulta, hogy Buber dialógus-filozófiája milyen mélyen vallási eredetű és alapvetésű. De azt is nyilvánvalóvá tette, hogy ő az Isten megszólító szavát nem pusztán a bibliai kinyilatkoztatásban, hanem az egész széles emberi történelemben, az általános történelemben keresi. Ez a különbség nem fejeződik ki a Barth Károllyal folytatott vitában, de nekünk szemünk előtt kell tartanunk a kétféle, zsidó és keresztényen hitből természetesen következő krisztológiai különbségen túl is.

\* \* \*

És most következnek szűk keretek között Buber dialógus-filozófiájának vázlatja, lehetőleg saját szavaival, a különböző időben keletkezett, de egységes gondolatrendszer alkotó műveiből.<sup>79</sup>

Kiindulásul csak ennyit: Az ember az őt körülvevő világgal lehet „én és az” (es) kapcsolatban: azaz tárgyi viszonyban bármivel, legyen anyagi vagy szellemi valóság, isten-eszme vagy az emberek.

Az Es lehet ér és sie is — mondja Buber. Az „én—az” kapcsolat azt jelenti, hogy a szóbanforgó dolgot, személyt tárgyként kezeltem, birtokolom. Az „én—te” kapcsolatot szintén minden valóságra kiterjeszthető, ez mindig találkozást jelent, dialóg viszonyt. „Aki Te-t mond, nem tárgyként birtokolja azt, ... hanem viszonyban van vele.” „Az én—te szópár a kapcsolat világát hozza létre.”

1. A kapcsolat világa három szférában található: a természettel, az emberekkel és a szellemekkel (geistige Wesenheiten) való viszonyunkban. Az első szférában a kapcsolatunk „sötétben szárnyaló és nyelv-alatti”. A másodikban — az emberekkel való érintkezésben — „a kapcsolat nyilvánvaló és nyelvi”. A harmadik szférában „a kapcsolat felhőbe burkolt, de megnyilatkozó, nyelv-nélküli, de nyelvet-teremtő. Nem hallunk semmi Te (szót), s mégis megszólítva érezzük magunkat. És felelünk: gondolatainkkal, cselekedeteinkkel, a lényünkkel mondjuk az alapszót, a Te-t, anélkül, hogy szánkkal mondhatnánk. — De hogyan vonjuk bele a Nyelven-kívüli-t az alapszó világába? Mindegyik számunkra jelenvaló létezőn át megpillantjuk az örök Te szegélyét... Minden Te-ben megszólítjuk az örök Téged-et.”

„A három szféra közül egyedül az emberekkel való életben ... jut teljességre a nyelv ... Egyedül itt találkozunk a nyelvileg formált szó a felelettel ... A kapcsolat mozzanatait itt, egyedül csak itt, köti össze a nyelv eleme ... Itt van egyedül elveszítetlen valóságként nézés és nézettség, megismerés és megismertség, szeretés és szeretettség. Ez a főkapu, amelynek átfogó nyílásába a két oldalkapu is belefut. „Ha egy férfi az asszonyával bensőségesen együtt van, az örökkévalóság honvágya rezeg körülöttük. Az emberrel való kapcsolatunk az Istennel való kapcsolatunk tulajdonképpen hasonlata: igazi megszólítást és igazi feleletet kapunk benne. Csakhogy Isten feleletében minden, a mindenség mint nyelv nyilatkozik meg.”

Buber német nyelvezete mindenütt emelkedett, de filozófiai írásaiban különösen is a tolmácsolhatatlanság határán mozog, annyira súlyos és annyira szárnyaló egyszerre. E soraim olvasóit mindenesetre azzal biztatom, hogy az eredetit sem érthetnék meg elmélyülés és fáradság nélkül nyelvtudás esetén sem. De folytatom.

Buber a természethez fűző te-viszonyt ezzel szemlélteti: Amikor egy fát nézek, felvehetem magamba annak képét, érzékelhetem mozgásában, megfigyelhetem egy fajta példányaként, megismerhetem természeti törvény kifejezéseként. „Mindebben az a fa tárgyam marad.” „De megtörténhet az is — akarásból és kegyelemből egyszerre —, hogy a fát szemlélve, a hozzá való viszonyba én magam is belekerülök, és a fa többé már nem „az” (es) számomra ... Nem a fa lelke találkozik velem, vagy mitikus védőszelleme, hanem a fa maga.”

Az emberekkel való te-kapcsolatban a szeretet lényegének mély megragadására jut el Buber: A szeretet számára a Te nem válhat „tartalom”, tárgyá. „A szeretet az Én és a Te között létezik ... Egy Én felelőssége egy Te-ért.”

„A kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást az örök Te-ben” — ezzel a nagy mondat-tal vonja bele az első és második „szférát” a harmadik „szférába” a természettel és az emberekkel való te-viszonyt az Istennel való kapcsolatba. Így konkretizálja: „Aki szeret egy asszonyt, úgy hogy annak életét a saját életében jelenvalóvá teszi: a másik szemének Te-jében az örök Te egy sugarát pillantja meg ... Aki önmagát odaadva szolgál egy

népet, Istennek teszi.” De ha az asszonyt leigázní akarja — fúzi tovább Buber —, vagy ha a nemzetet bálványá teszi, csak fantom marad számára az Isten.

„Isten, az örök jelen, nem engedi, hogy birtokoljuk.” Éppen az a baj, hogy az örök Téged-et mindig újra az-zá (Es) tesszük, valamivé, az Isten dologgá.” De ugyanez történik végzetesen minden mással is a világunkban: minden te az-zá válik. Pedig „minden valóságos élet találkozás”. „Az ember nem élhet »az« (es) nélkül, de aki csak így él, nem ember.”

Az „én — az”, és „én — te” alap-szópáron keresztül feltárul az ember világhoz való viszonyulásának kétféle módja. „Az az-világ a térben és időben függ össze. A te-világ nem a térben és időben hanem a középpontjában függ össze: az örök Teben, ahol a kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást.” (A fentebb már idézett mondat itt újra ismétlődik.)<sup>80</sup>

2. Az elmondottakban felvázolt filozófiai világszemlélet alapján szól azután Buber a *dialógusról*. „Az igazi dialógusban — mindegy, hogy közben beszélnek-e vagy hallgatnak — a résztvevők a másikat vagy a többieket úgy veszik, amilyenek. s azzal a szándékkal közelednek feléjük, hogy eleven kölcsönösség alakuljon ki közöttük.” — Van azonban „dialógus formájába öltözött monológ, két vagy több, a térben összejött ember, bonyolultan összefonódó kerülőutakon mindegyik önmagával beszélget”.

Ennek megfelelően létezik „dialóg élet” és „monológ élet”. „A dialóg élet nem okvetlenül olyan élet, amelyben az embernek sok dolga van másokkal, hanem amelyben az embernek azokkal — akikkel érintkezik — valóban van dolga. Monológ élet nem a magányos emberé, hanem azé, aki nem képes az emberek együttélését (Gesellschaft) — melyben ő sorsszerűen mozog — lényegszerűen megvalósítani.”

A dialóg élet alapmozdulata az *odaforulás* (Hinwendung). Példát mond rá gyermekkorából, ami azért is érdekes, mert az ember és természet kapcsolatában szemlélteti a dialóg és monológ magatartást, ugyanakkor másféle kapcsolatra is érvényesen. Tizenegy éves korában szerette felkeresni az istállót, s ott egy almaszürke ló hátát kedveskedve vakargatta. „Az állatban a Másikat éltem át, hallatlanul más voltát, amely azonban nem maradt nekem idegen.” Érezte keze alatt az élet, a vitalitás elemét a bőrön, valamit, ami nem ő, hanem kézzelfoghatóan Másik volt. A szürke ilyenkor felemelte fejét: jelt adott. Egyszer azonban „eszembe jutott, hogy milyen (nagy) játékot szerez nekem ez a kedveskedő vakarás, s azonnal észleltem a (mozgó) kezem. A játék ment tovább mint máskor, de közben valami megváltozott... És egy nappal később... az én barátom nem emelte fel fejét, mikor hátát vakartam”.<sup>81</sup>

3. Ezek után Buber az „egyedülvaló ember” (*der Einzelne*) problémájához fordul. Ez a kategória Kierkegaard magányából nőtt ki. „Szerinte — idézi Buber Kierkegaardot — „minden vallásosság első feltétele, hogy egyedül (ein einzelner Mensch) legyünk-ek”. „Valóban — fúzi tovább Buber — az ember csak mint egyedülvaló, mint egyedülivé lett ember tud Istennel érintkezni... Istennek Téged-et mondani csak »egyedül-« tud az ember, még akkor is, ha gyülekezetben teszi.” Kierkegaard azonban — folytatja Buber — alighogy felfedezte az egyedülvaló ember kategóriáját, végzetes módon félre is ismerte, s itt ellentmond mesterének, Jézusnak,

aki azt tanította: szeresd Istent és embertársadat.

Buber ezt a kritikáját következőképpen okolja meg: „»Hogy a szeretethez eljussak« — mondja Kierkegaard menyasszonyától, Regina Olsen-től való elválásáról —, »a tárgyat el kellett távolítanom«. Ez Isten félreértését jelenti, bár a legfennköltebb módon... A teremtmények azért vannak mellém állítva, hogy én, a teremtmény-társ (Mitgeschöpf) általuk és velük találjak Istenhez... Isten azt akarja, hogy mi Reginákon keresztül, akiket ő teremtett, és nem a tőlük való elszakadáson át jussunk hozzá.” Buber közbevetőleg Lutherre is utal, s megjegyzi, hogy „Luther életszerűen prédikálta a világgal való kapcsolatot”. Majd visszatér Kierkegaardhoz: „Kierkegaardnak senki sem mond annyira ellent, mint maga Kierkegaard... 1843-ban beírja naplójába a kitörölhetetlen vallomást: »Ha lett volna hitem, Reginánál maradtam volna«... Isten nem egy tárgy más tárgyak mellett, s ezért nem lehet őt más tárgyról való lemondással elérni... Kierkegaard gondolkozása (élete végéig) akörül forog, hogy egy bizonyos emberhez fűző lényeges kapcsolatáról lényeges módon lemondott.” Így vonja meg Buber a végső tételt: „Az egyedülvaló embernél (der Einzelne) az Istennel való kapcsolat kizárólagos valósága minden máshoz fűző kapcsolat lehetőségét foglalja magában.”

S ezzel elérkezik az „egyedülvaló ember” felelősségéhez a közösségért. „Az egyetlen Létezőhöz (Seiende) fűződő hit-viszony látszattá és öncsalássá lesz, ha nem fog át mindeneket.” A politikai felelősséget nem ruházhatja át az ember arra a csoportra, amelyhez csatlakozott. „Az egyedülvaló, azaz felelősen élő ember politikai döntéseit is mindenkor létének abból az alapjából viszi végbe törvényszerűen, amellyel ő a történéseket Isten hozzászóló beszédeként ragadta meg.” Félreértések elkerülése érdekében hozzátézi: „Az individualizmusnak ahhoz, amiről szólók, semmi köze.” Gogartennel vitázva szól az embernek Istenhez kapcsolt felelősségéről a közéletért. A személyes felelősség gyakorlása mindenkinek saját történeti helyzetében — ez kapcsolja össze az „egyedülvaló ember” kategóriáját az emberi közösséggel. „Az igazi közösség... oly mértékben valósul meg, amilyen mértékben lesznek ilyen (a kifejtett értelemben vett) egyedülvaló emberek, akiknek felelős létéből a közéleti szervezet megújul.”<sup>82</sup>

Buber *Kierkegaard-kritikája* valóban rátapint a nagy keresztyén gondolkodó életének törésére, amely egész további sorsát, sőt belső életét is jelentősen meghatározta. De Buber nem vesz tekintetbe két nagyon lényeges tény: Kierkegaard jégességének felbontását éppen a menyasszonya iránt érzett szeretet, felelősség kötelezettségének érezte, mert úgy találta, hogy mellette az asszony csak boldogtalan lehetne, terhelt kedélyállapota miatt. Ezenkívül Buber azt sem mondja el: Kierkegaard egyike volt azoknak, akik az emberi gondolkodás és a vallások történetében a legmélyebben fogták össze a szeretetben az Istent és az embertársat. Kierkegaardnak a Reginával kapcsolatos, fentebb idézett első megjegyzése valóban téves hitből fakad, ugyanakkor számtalan leírt mondata kapcsolja össze elválaszthatatlanul Isten és az emberek szeretetét.

Buber gondolati útja kétségtelenül ott tér el a neki annyi hatást adó dán gondolkodótól, hogy Kierkegaard Istenhez és az ő szeretetéhez nem az emberekhez fűző viszonyon keresztül s a történésekén át, hanem a Jézus Krisztusról szóló isteni íge nyomán jutott. Viszont Bubernál az a nagy-

szerű, ahogyan az Istennel való viszony kierkegaard-i kizárólagosságát összekapcsolja az embernek mindennekhez való kapcsolatával, s ezen az úton az Isten előtt egyedül álló embert közösségi emberré, az emberi közösség felelős tagjává teszi. Az ember egyedülvalósága és közösségi mivoltának ilyen mély egybekovácsolása, a látszólag két egészen ellentétes valóságnak egyetlen öntvényé öntése nagy gondolkodói tett.

4. Buber filozófiatörténeti áttekintésében az ember problémájával foglalkozik, s Arisztotelestől kiindulva Kanton át Heidegger filozófiájáig vezet: az utóbbit látja az ember magányosságának *korunkban (a nyugati világban) annyira kiéleződött valósága* végsőkig vivőjét. Így összegez: „Láttuk, hogy az emberi szellem történetében az ember mindig újra magányos lesz, azaz egyedül találja magát a számára idegenné és ijesztővé vált világban... Ez az ember — amint kiábrázolódtól előttünk Augustinusban, Pascalban, Kierkegaardban — keresi a létnek nem e világba belevont, tehát isteni alakját, amellyel ő — olyan magányosan mint amilyen — érintkezhet. Kinyújthatja feléje kezét a világ fölött. De azt is láttuk, hogy az egyik magányossági korszaktól a legközelebbi magányossági korszakig (fokozódó) út vezet, tehát minden új magányosság hidegebb, szigorúbb az előzőnél, s a belőle való menekülés is nehezebb. Végül eljutott az ember olyan állapotba, ahol a magányosságból már nem tudja kinyújtani kezét isteni alak felé. Ez a felismerés fejeződik ki Nietzsche szavában: Isten halott. Nem marad hátra látszólag más a magányos ember számára, mint a benső érintkezést önmagával keresnie. Ez Heidegger filozófiájának a helyzetből adódó alapja... De ugyanakkor változtathatlan tény, hogy az ember saját képének vagy tükörképének nem nyújthatja feléje kezét.”

Heidegger alapállását Buber így fogalmazza: „Mindenki lényegileg csak önmagával beszélhet.” „Heidegger embere gondjával és félelmével önmaga előtt áll. Semmi más előtt, mint önmaga előtt. S mivel az ember végső valóságban önmaga előtt nem állhat, gondjával és szorongásával a semmi előtt áll... Heidegger Kierkegaard egyedülvaló emberét szekularizálta, azaz az abszolútumhoz fűző kapcsolatát elvágta, amely kapcsolatért Kierkegaard embere egyedülvalóvá lett... Ez az állapot a kozmikus és szociális otthonatlanság, valamint a világ-szorongás és élet-szorongás egybefonódásával a magány léthelyzetének nevezhető, mégpedig olyan méretben, amilyen mértékben az ember sejthetőleg régebben soha nem volt ebben az állapotban”.<sup>83</sup>

5. Buber megalkotja az emberi lét külön kategóriájaként, sajátos dimenziójaként az „emberek közötti”-nek fogalmát („Zwischenmenschliche”). E fogalommal az emberek közötti szférát jelöli, mégpedig nem általánosan, mint ahogyan azt a „szociális” szó jelentéstartalma átfogja, hanem jellegzetesen a dialóg kapcsolatra korlátozva: ezzel a fogalommal — mondja Buber — „én csupán az emberek közötti aktuális eseményt jelölöm, legyen az kölcsönös, vagy közvetlenül a kölcsönösség felé haladó, mert benne mindkét partner részvétele nélkülözhetetlen. Az emberek közötti (Zwischenmenschliche) szférájának kibontakozása... a dialóg viszony.”

Határozottan ellentmond Sartre-nak, akinél a beszélgető társak közötti falak áthághatatlanoknak számítanak. Sartre számára — mondja Buber — megváltoztathatatlan emberi sors, hogy valakinek csak közvetlenül magával és a maga ügyével van dolga; a másik ember belső egzisztenciája annak

a dolga, és nem az enyém, közvetlen kapcsolatomban nincs a másikkal, és nem is lehet.

Buber rendkívül találóan fogalmazza az igazi beszélgetéshez, a valódi dialógushoz szükséges feltételeket. A fő feltételnek azt tartja, hogy minden ember a másikat komolyan vegye a maga valójában. „Éppen azt kell megragadnom, hogy ő más, lényegileg más mint én”. Észre kell vennem, hogy a szellemtől meghatározott személyisége „minden megnyilatkozására, cselekvésére és magatartására a páratlanság örthető jelét vési”. Ez azonban lehetetlen addig, amíg a másik ember az én szemlélődésemnek, vagy éppen megfigyelésemnek tárgya. „Csak akkor lehetséges, ha a másikkal alapvető kapcsolatba lépek, tehát ha ő számomra jelenné lesz.” Embertársamat mint egészet, egységet és páratlant kell tekintenem. Ez az alapmagatartásom megválaszolatlan maradhat a másik ember részéről, ebben az esetben a dialógus csírájában meghal. Ha azonban bekövetkezik a kölcsönösség, akkor kivirul az emberek közötti beszélgetésben a dialóg viszony.

Az „emberek közötti”-nek kibontakozásához nélkülözhetetlen második feltétel, hogy egyik partner se akarja rákényszeríteni magát a másikra. Buber ezt a gondolatát az igazi nevelő feladatával szemlélteti: nem akarja neveltjét leigázni, egyéniségét elnyomni, s tudja, hogy a személyiség növekedésének csak a „találkozásban” adott segítségre van szüksége.

Harmadik feltételnek a „benyomuló látszat” legyőzésének szükségességét említi Buber az emberek közötti kapcsolatban. Szellemes megkülönböztetése: van „lényegből folyó élet”, amikor az életet az határozza meg, ami az illető személyének lényege; és van „képből folyó élet”, amelynél az életet az határozza meg, aminek az illető látszani akar. Lényeg-ember az egyik, kép-ember a másik. Ha két „kép-ember” beszélget — nevezük őket most Péternek és Pálnak — a következő helyzetek adódhatnak közöttük: itt van Péter úgy, ahogyan ő Pálnak megjelenni akar, és Pál, amilyenek Péter előtt látszani akar; azután Péter, ahogyan Pálnak valóban megjelenik, tehát Pálnak Péterről alkotott képe, mely nem egyezik meg a Péterrel kívánt képpel, és fordítva; mindehhez hozzájön még Péter, ahogyan ő magát látja, és Pál, amint saját magát látja megjelenik a képe. Két személy találkozásában 6 féle kísérteties látszat alak szerepel, amelyek kettőjük beszélgetésébe sokszorosán belevagyulnak. Az „emberek közötti”-nek területén a valóság azt követeli, hogy a két fél ne engedjen semmiféle látszatot becsúszni közéjük, s ez nem azon fordul meg, hogy az egyik a másiknak mindent elmond, ami csak eszébe jut.

Buber fenti sorainak nyomásakor hívták fel figyelmét Alexander von Villers „Briefen eines Unbekannten” c. könyve két helyére. Ezeket Buber az utószóban közli: „Van egy babonám a közbeeső emberről (Zwischenmensch). Én nem vagyok, te sem vagy, de közöttünk keletkezik valaki, aki nekem Te vagy, a másiknak én vagyok. Így mindegyikünknek megvan a közbeeső embere, kölcsönös ketős névvel... A közbeeső ember két bizonyos embernek saját elképzelése a másiktól.”<sup>84</sup>

Bármennyire jó lenne is, itt sem állhatunk meg pár percnél tovább, és nem foglalkozhatunk részletesebben Buber nagy körvonalakban vázolt dialógus-filozófiájának kritikai értékelésével. E filozófiai rendszer egészen való elsajátításáról, átvéte-



léről nem lehet szó részünkről, de rengeteg indítást és látás-mélyülést adhat. Amikor az emberiség helyzete és a keresztyén egyházak, vallások viszonya éppen a legutóbbi években előtérbe hozta a világon a dialógus szükségességét, külön ajándék Istentől, hogy évtizedekkel ezelőtt kialakult itt van előttünk a dialógus filozófiai alapvetése Bubertől, sőt hasznos gyakorlati útmutatása is dialógus folytatásához. Bubernál a „dialógus”, párbeszéd jelentése messze túlmegegy két fél eszmecserején, s a természetnek, az embervilágnak és a transcendenciának az életet meghatározó alaptényvé válik. Amit pedig Heidegger értelmezése során kaptunk Bubertől, az örök Te-vel kapcsolatát elvesztő embernek önmagába zártságáról és a semmi felé nyúló kezéről, az annyira lélegzetállító megvilágítása a nyugati egzisztencializmusnak, amelyhez foghatóval keresztyén gondolkodó részéről előzőleg nem találkoztunk.

Döntő lenne, hogy gondolatvilágunkba beépüljön Buber látása a te-viszony lehetőségéről az emberiséggel és a mindenséggel. A teremtmény-társ alázatával, bensőségességével és odaadásával fordulhatunk így minden ember felé a földön, de a virágok, állatok, csillagok, az anyag és a természeti erők felé is. Belekerülünk ezzel az egész teremtettség nagy összefüggésébe, levette minden gögöt és önzést, s dicsérve a Teremtőt *Assisi Ferenc* nap-himnuszával, mert itt vele érzem Buber rokonságát: „Áldott légy Uram s minden alkotásod, legfőképpen urunk-bátyánk a nap... Áldott légy Uram hold nénénkért és minden csillagaiért az égnek... Áldott légy Uram víz hűgünkért... tűz bátyánkért... Földanya nénénkért, ki minket hord és enni ad... Áldott légy Uram minden emberért...” (*Sik Sándor* fordítása.) Igen, dicsérve Istent, aki szól hozzánk, emberekhez, hogy Te lehessen számunkra. S ha nekünk az örök Te hangja elsősorban a szentírásbeli kinyilatkoztatásban lesz is érthetővé, éppen ott, ahol az a bizonyos titkosírás kibetűzhetővé vált, a chifre olvashatóvá Isten kegyelméből, s ha számunkra Jézus Krisztusban szólal is meg — azért mégis végtelennül hálásak lehetünk Martin Bubernak a figyelmeztetésért hogy törődjünk — ez már a mi szóhasználatunk — a történésekből homályosan, félreérthetően, de mégis feltörő beszédével is! S éljük át a végtelen csodát: a kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást Istenben. Milyen sokat jelentene, ha életünk élése közben újra meg újra meghosszabbítva látnánk a pillanatok, a találkozások, az én-te kapcsolatok immanens vonalát odáig, ahová valóban mutatnak és tartanak! S ha az emberi közösségek szolgálatában olyan világosan tudnánk, hogy mindezzel nemcsak a másikat és másokat, hanem Őt szolgáljuk.

## 7. AZ ISTEN-KÉRDÉS

Buber életművének betetőzéséhez érkeztünk. A kis könyv élete egyik utolsó alkotása, de egyes részei — ez megint jellemző az életműködésére — átfogó egységre — évtizedekre nyúlnak vissza. A 20. század második felében élő keresztyén teológus — ha korszerű hívő gondolkodó akar lenni — kulcsot kap kézhez ebben a Buber-írásban. A kötet címe: *Gottesfinsternis*.<sup>85</sup> Kétféleképpen is fordítom: „Isten elsötétülése” — mint ahogyan van napfogyatkozás. És: „Isten-homály” — mint ahogyan leszáll a tájra az alkonyi köd. Először magam is hegyen vettem kézbe: az elmúlt nyári mátrai pihenőmnek volt ez a kötet szellemi magaslata, erdők csendjében, kristálytisztá levegőben, a kéklő ég közelsé-

gében és csúcsok messzi kitekintésének ígézetében, ahol az arányok megnőnek, s a jelentéktelen dolgokat törpévé teszik, a távlatokat megnyitják.

Buber e tanulmányaiban — melyek részben egyetemen elhangzott vendéglőadásai voltak — a modern nyugati filozófiai és lélektani gondolkodásnak az Istenről, vallásról és etikumról alkotott tételeit teszi elemzés tárgyává. A mai eszmei jelenségekhez messzire nyúló vallástörténeti és filozófiatörténeti háttérrel van meg. Az egzisztencializmusnak és a Jung-féle lélektani iránynak — a modern nyugati gondolkodást jelentősen meghatározó tényezőknél — nem ismerjük vallási oldalról nála alkalmasabb és jobb kritikusat. Szellemi világukat nem kívülről nézi, hanem belülről éli át: ő maga gondolkozásának *struktúrájában* egzisztencialista, vallásos egzisztencialista, amit az erős Kierkegaard-hatás is jelez életében. *Eredményeiben* viszont szembekerül az egzisztencializmussal. Ez a kettős adottság páratlan lehetőséget biztosít Bubernak a mai nyugati gondolkodással, filozófiával való párbeszédben. Ehhez járul, hogy ismételtén visszautal Kantra, aki megadta az újabkori filozófiai fejlődés alapját; a vele folytatott vitában teljesedik ki Buber szellemi küzdelme az Isten-kérdésről a modern nyugati szemlélettel.

Itt sem könyvismertetést nyújtok, hanem *Buber mondanivalóját két gócpont* körül csoportosítom.

1. *Az isteneszme és az Isten.* Pascal 1653-ban (Buber tévesen írt 1654-et) az Isten jelenlétét átélő órája után s sorokat jegyezte fel és haláláig ruhája belésébe bevarrva viselte: „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákób Istene, nem a filozófusok és a tudósok istene.” Ez a vallomás mutatja — feiti ki Buber —, hogy Pascal „többé nem tud mit kezdeni azzal az Istennel, akinek gondolatrendszerben meghatározott helye van, hanem hisz abban az Istenben, akit Ábrahám hitt és szeretett... Amit a filozófusok Istennek neveznek, szükségszerűen egy eszme; Isten azonban — az »Ábrahám Istene« — nem eszme.” A filozófusok „éppen mert a képek képét, az isteneszmet helyezték Isten helyére, távolodtak és távolítanak el Istentől legmesszebbre. Nem tehetünk mást, választanunk kell. Pascal választott, abban a minéni felkavaró órában, amikor teljesült, amit — valószínűleg röviddel előbb — betegágyán imádságában kért: lehessenek mint a halál pillanatában »egyedül a Te jelenlétedben.«”<sup>86</sup>

Az isten-eszme és Isten valósága közötti ellentétet Kant példáján megrendítő módon tárja fel Buber. Kant öregkorának utolsó hét esztendejéből származó feljegyzések „az egzisztenciális tragikum páratlan látványa” — mondja, s idéz belőlük: »A transcendentális filozófia feladata még mindig megoldatlan: van-e Isten?« Lám, Kant élete végén is megoldatlannak tartja filozófiájának a feladatát, s küzdve a feleletért, erre jut el: „Istent elgondolni és őt hinni — azonos aktus.” Továbbá: „A gondolat róla: egyúttal hit benne és személyiségében.” De ez a hit nem vezeti el Kantot oda, hogy Isten valóság legyen számára: „Isten nem egy lény kívülem, hanem csupán egy gondolat bennem.” Mégis juttat Istennek realitást: „Isten pusztán az ész eszméje, de a legnagyobb belső és külső realitással.” Végül kényszerül megvallani: „Értelmetlen dolog kérdezni, hogy van-e Isten.” Kant aztán különbséget tesz „Istent hinni” és „Istenben hinni” között. Az elsőnél nyilván a hit eszmeszerű tárgya Isten, a másodiknál az élő Istenbe vetett hitről van szó, amit Kant kiegészítése is mutat: hit „nem olyan lényben, mely pusztán bálvány, és nem személy”. Buber hozzáfűzi: „Tehát olyan Isten, aki nem élő

személy, az bálvány. Ilyen közel került itt Kant a hit *valóságához*... De Kant kéziratának ugyanazon az oldalán már mást találunk: »Az Istenről mint élő Istenről való eszme csak a sors, amely az emberre kikerülhetetlenül vár.« Buber véleménye találó Kant küszködéséről: »Ami előttünk van ezekben a némelykor katolikusnak tűnő feljegyzésekben, azt a folyamatot mutatja, ahogyan az isten-eszme a gondolkodóban alakul: ez a folyamat Kantnál az isten-eszme »eszme« eleme és »Isten« eleme között megy végbe, s mindig ugyanarra a pontra tér vissza, mígnem megszakad.« »Ami Pascalnál döntő volt... az Isten iránti szeretet, Kantnál látszólag szükségszerűen hiányzik.«<sup>87</sup>

Hermann Cohen-t, »Kant nagy tanítványai sorában az utolsót« állítja elének Buber olyan filozófus példaként, akit »a hit legyőzött«. Ugyanúgy mint Kantnál, Cohen számára is Isten egy eszme, és nem személy. Személyként — mondja Cohen — csak »a mítosz bűvkörében« jelenik meg. De gondolkozásában fordulat következik be, amikor a zsidó vallási örökség nyomán a »Vallás és erkölcsiség« című értekezésében erre a megállapításra jut: »Az istenismeret minél inkább istenszeretetté is válik, annál szenvedélyesebben küzd a hit az Isten ismeretéért és szeretetéért.« Később így ír: »Ha Isten szeretem, többé nemcsak az erkölcsiség kezeseként gondolom el«, hanem? Hanem mint a szegények megbosszulóját a világtörténelemben... Hasonló értelemben: »Szeretem Istenben az emberek atyját«. Az »atya« jelenti itt: »a szegények oltalmazóját és védőjét«, mert »a szegényben ragyog fel nekem az ember.« — Közben nem változott meg Cohen filozófiai alapállása: Isten »csak eszme«, de — folytatja Buber — »merem mondani: Cohen ugyan Istent mint eszmét gondolta el, de úgy szerette mint Istent.«<sup>88</sup>

Ebben az utolsó mondatban Buber megéreztetni velünk azt, hogy a »filozófusok Istene«, az isten-eszme lehet nemegyszer olyan üveglakká, amelyen keresztül mégis megérinti a filozófust a valóságos Isten fénye. Amit Buber Cohen-ről megkockáztat, merném mondani Kant-ról is: az Isten-kérdéssel vívódó Kant hátrahagyott öregkori írásainak fentebb látott nyugtalan töprengése, megtorpanása és újra nekiiramodása jelez valamit abból, hogy az isten-eszme mögül őt is megérintette valami abból, aki több mint eszme.

De térjünk vissza Buberral Cohen-hoz. Utolsó művéből idézi Buber a következő mondatot, amely mutatja, hogy mennyire csak eszme maradt számára az Isten: »Az emberek szeretete Isten iránt tulajdonképpen az erkölcsi ideál iránti szeretet... Az ideált nem tudom másként megragadni, csak úgy, hogy szeretem.« Ez a Cohen-mondás ad Bubernek alkalmat, hogy végsőkéig élezze az isten-eszme tarthatatlanságát: »Aki Istent csak mint az erkölcsi ideált szereti, könnyen eljuthat a kétségbeesésre a világ isteni irányítása fölött, amely látszat szerint ellenmond az erkölcsi eszménység minden alapelveinek. Jób is kétségbeesett, mert Isten és az ő erkölcsi ideálja teljesen elváltak egymástól. Aki Jóbót a viharból megszólította, felülmúlja az eszménység szféráját is... Aki Istent szereti, szereti az ideált, de Istent jobban szereti annál. És Tőle, tehát nem egy ideáltól, egy eszmétől, hanem akit az eszménység (kategóriájával) nem lehet megragadni, Isten abszolút személyétől tudja szeretve magát. (Súlyt helyeztem e mondat szó szerinti fordítására, leszámolva magyartalanságával, mert csak így lehet megközelíteni az eredeti szöveg súlyát és értelmét — V. I.) Ez azt jelenti, hogy Isten személy?

Ezt a kijelentést megtiltja személyének abszolút volta, a paradoxiai paradoxiaja. Csak azt jelenti, hogy Isten mint személy szeret, és mint személyt akarja, hogy szeressük... Isten az ember teremtésekor személy lett, hogy őt szeressük és ő szeretessen; engem szeressen és én szeressem. Mert lehet bár eszméket is szeretni: de csak személyek szeretnek.«<sup>89</sup>

»Az isten-eszme, az ember mesterműve, a képek képe, a legfeneklebb a képek közül, amelyeket az ember magának Istenről, a kép-nélküliről készít. De ha az ember megtanulja Istent szeretni, eszmén túlnövő valóságot tapasztal meg. Okozhat a filozófusnak nagy erőfeszítést, hogy szeretetének tárgyát filozófiai gondolkodása tárgyaként megragadja: a szeretet tanúskodik partnere létéről.«<sup>90</sup>

Itt érkezünk el az utóbbi években súlyossá lett teológiai kérdéshez: *Isten személyiségének problémájához*. Ez a kérdés így fogalmazható: lehet-e Istenre úgy gondolni mint személyre? nem közönséges antropomorfizmus-e, ha Istent személynek képzeljük el? nem összeférhetetlen ez a gondolat Isten abszolútságával? Buber — már az előzőekben is érintettük — olyan választ adott erre másfél évtizeddel ezelőtt éppen a nyugati gondolkodástól erősen befolyásolt amerikai egyetemeken, vendégelőadásában, amely feleletet döntőnek érzem ebben a kérdésben: »Vallásos vonatkozásban és a vallás nyelvén jogos Isten személyéről szólni. Ezzel azonban nem mondtunk ki az Abszolútum (Isten) lényegéről olyan tételt, amely őt a személyszerűsége redukálná. Csak azt állítottuk, hogy akit mi Istennek hívunk, velünk abszolút személyként lép kapcsolatba. Isten személyszerűségét az ő tettének fogjuk fel. A hívőnek megengedett az a hitvallás, hogy Isten az ő kedvéért lett személy, mivel emberi mivoltunk szerint velünk kölcsönös kapcsolat csak személyes kapcsolatként lehetséges.«<sup>91</sup>

Ha tehát — vonom le mindebből most már én a következtetést — Istent nem eszmének gondoljuk el, hanem vele személyes viszonyban vagyunk, a tőle felénk jövő és tőlünk az embereken keresztül feléje visszaverődő szeretet kapcsolatában, az Istennel való ez a valóságos találkozás — Buber nyelven: az én és az örök Te kapcsolata — szükségszerűen antropomorf gondolkodási és beszédmódot hoz magával Istenről — az ő szívéből és kezéről és szaváról és személyes szeretetéről — anélkül azonban, hogy ezzel Istent beszorítani akarnánk a »személy« szűk emberi kategóriájába. Sőt nemcsak a hívő ember gondolkodási és beszédmódjáról van szó, még kevésbé mítikus képalkotásról, hanem *valóságról*: Isten valóban személyként szólott és cselekedett a Szentírás embereivel. Isten személylyé alázkodott, hogy kapcsolatot létesítsen az emberrel, nem látható személylyé, de mégis személylyé az Őszövétségben. S ezen a ponton jön a mi nagy hozzátételünk, amit Buber nem vall, de ami Buber szavaiból is következik a mi hitünk világában: Ha Isten a teremtéskor »személy« lett, még inkább, és pedig megfogható módon lett személylyé, sőt emberi személylyé, amikor hozzánk hasonló emberré testesült meg Jézus Krisztusban. Az inkarnáció benne rejlik Buber gondolataiban, ha nem is alkalmazza természetesen Jézusra.

Az isten-eszme és az Isten, tehát a »filozófusok Istene« és Ábrahám, Izsák, Jákób Istene (hozzátesszük: Jézus Krisztus Atyja) közötti szakadék — amely azonban nincs híd lehetősége nélkül, amint Buber próbálta Cohen és (ezt nem részleteztem) Spinoza példáján megmutatni, mégpedig mindkét esetben az istenszeretet ívére rámutatva — tulaj-

donképpen az „én és az”, és „én és te” kétféle alapviszonyulásra megy vissza. Lám, így kapcsolódik össze *szerves egészé Buber filozófiai és teológiai gondolatvilága*, amint ezt már nemegyszer megfigyelhettük önkéntelenül. Még többről van szó: Buber életműve teljes egységéről, amelyben az Ószövetség, a chaszidizmus, a filozófia és a világ talán legutolsó polihisztorának minden egyéb tudománya szoros láncszemekként fűződik egybe. Buber sokféle munkássága nem folyamágakat, hanem egyetlen épületet alkot.

Közelebről így fest az Isten-kérdésben eddig kifejtett gondolatmenete összekapcsolva dialógus-filozófiájával: „Minden létező az ember számára vagy szemköztlevő, vagy tárgy. A létezőhöz való e kétféle viszonyulásunkban — találkozás és szemlélet — valósul meg embervoltunk. Nyilvánvaló az emberi lét kettős struktúrája, létünk két alpmódja: én és te, én és az (es). Az én—te kapcsolat a vallásos valóságban éri el legnagyobb magaslatát, melyben a korlátlan Létező abszolút személyként partneremmé lesz. Az én—az kapcsolat pedig a filozófiai megismerésben ér el legnagyobb magaslatára... Az isteni igazságot (Wahrheit) — ahogyan Rosenzweig kifejezte — »két kézzel«, a filozófia és a teológia kezével kell Istentől »kikönyörögnünk«. »Aki ezt — folytatja Rosenzweig — a hívő és hitetlen kettős imádságával kéri, bizonyára megkapja.«” A „hitetlen imádságán” ezt érti barátja és ő maga is — magyarázza Buber: „A filozófusnak az isten-eszméről mondott szavai formájában szóval meg ez az imádság az újra ismeretlenné lett Istenhez.”<sup>92</sup>

Összegezem e pontot: Isten mint gondolkozásunk tárgya — csupán isten-eszme. Isten mint akivel találkozhatunk szóban és választban, az én—te szeretet kapcsolatában — valóságos Isten. De azért az első út sem felesleges, mert az ismeretlen Isten felé tapogatózást ő megáldhatja a kereső gondolkodónál, s mindenképpen megáldja e filozófiai kézmozdulatot a hívőnél. Mint ahogyan ez történik e fejezet írásakor, és hiszem, hogy olvasásakor is.

\* \* \*

2. Az Isten elsötétülése. Sartre „Nietzsche kiáltását, »Isten halott!«, érvényes kijelentésként fogadja egy tényálladékról. Korunk úgy jelenik meg Sartre-nak, mint Istent túlélő korszak. Hogy Isten halott, ezen nem azt kell érteni, mondja egyszer — bármennyire is nyomatékosan biztosít más helyen arról: »Dieu n'existe pas« (Isten nem létezik)<sup>93</sup> —, hogy Isten nincs, hanem azt, hogy nincs többé. »Ő halott. Beszélt hozzánk, és most hallgat; már csak a holttestét érintjük...»<sup>94</sup> Kapcsoljuk most ki, amit ezzel Sartre tulajdonképpen mondani akar, azt ugyanis, hogy az ember a régebbi korokban Istent hallani vélte, most azonban képtelen lett arra, hogy továbbra is vélje ezt. Mi most azt tegyük kérdéssé: nem lehet-e szó szerint igaz, hogy Isten azelőtt szólt és most hallgat, s hogy ezen nem azt kell-e értenünk, amit a héber Biblia így fejezett ki: az élő Isten nemcsak magát kinyilatkoztató, hanem »elrejtőzködő« Isten is (És 45, 15)?! És gondolkozunk el azon, mit jelent Isten elrejtőzködésének, ilyen isteni hallgatásnak a korszakában élni!” Buber e rendkívül komoly kérdésfeltevéséhez hozzáfűzöm, hogy itt olyan gondolatot érint Isten tényleges hallgatásáról, amelynek bibliai alapja van, túl az idézett észaiási helyen. S hogy mennyire időszerű kérdés ez, azt mutatja többek között a világhírű svéd filmrendezőnek, Ingmar

Bergmannak Isten hallgatásáról szóló filmtrilógiája.<sup>95</sup>

Buber folytatja Sartre idézését ugyanarról a helyről: „»Isten, mondja Sartre, a Másik legbensőbb lényege (Quintessenz)«... S ha így van, »mi szükségünk Istenre? Elegendő a másik ember, mindenkinek a tetszése szerinti Másik«... Az abszolút Másik azonban, folytatja Buber, az én abszolút átellenben-levőm (Gegenüber), a meghatározhatatlan és kikutathatatlan nagy X, akit én »Istennek« nevezek — soha nem lehet tárgyammá; nem tudok vele igazában más viszonyba lépni, mint az én és az örök Te kapcsolatába... Ha pedig az ember ezt a viszonyt többé nem tudja elérni, ha Isten hallgat feléje és ő az Isten felé, akkor valami történt, nem az emberi szubjektumban, hanem a létben magában... Sartrenak az a megállapítása, hogy a mi korunkban ütközik egymással a transcendencia hallgatása és a modern ember megmaradó »vallásos szükséglete« — arra a szituációra utal, amelyben az ember (Isten) hallgatását átéli.”

„Sartre Isten »hallgatásából«... következett, hogy Isten nincs, vagy legalábbis számunkra nincs; mert olyan Istenhez, akinek én tárgya vagyok, anélkül, hogy ő az én tárgyam lenne, semmi köztöm. Sartre számára ez a következtetés azzal vált lehetővé, hogy ő két lény között az alany és tárgy relációt tartja elsődlegesnek és kizárólagosnak, s nem látja az én és te eredeti döntő kapcsolatát. Sartre még tovább megy: Mivel Istennel együtt minden lehetőség eltűnt, hogy abszolút értéket találjunk, az emberen fordul meg, hogy az értékeket meghatározza... »Az életnek nincs a-priori értelme... A te dolgoz, hogy értelmet adj neki, és az érték nem más, mint ez az érteleme, amelyet te választasz.«” Buber megjegyzi: „Értelmet, értéket akkor lehet elfogadnunk életünk útmutató fényéül, ha találtuk azt, és nem kitaláltuk; megfejtő értelemmé, irányadó értékke csak akkor lehet számomra, ha a léttel való találkozásomban lett nyilvánvaló, s nem úgy, hogy én azt a meglevő lehetőségek közül szabadon választottam.”<sup>96</sup>

Heidegger gondolatainak elemzésével Buber rámutat arra, hogy ő más eredményre jut Nietzsche mondasából, mint Sartre vagy Bergson. „Isten halott” — ezt a kiáltást (Buber tudatosan alkalmazza Nietzsche ismert kiellenítésére a „kiáltás” kifejezést ismételtén) Heidegger úgy értelmezi, hogy korunk embere az istenfogalmat az objektív lét síkjáról a szubjektívum immanenciáiba vonta. S így az Istennel való találkozás csak önmagunkkal való találkozást jelenthet — ahogyan Buber kifejezi. „»Ez az a világkorszak, amikor Isten hiányzik« — mondja Heidegger Hölderlin költészetéhez fűzött magyarázatában —, »az elmenekült istenek és az eljövendő isten ideie«, »az elmenekült istenek már nincsenek, a jövendő isten még nincsen«. A költő két sorához kapcsolódik (Hölderlin 1770—1843-ig élt — V. I.): »De jaj, éjszakában vándorol, mint Orcus-ban (az alvilág római neve), Isteni nélkül lakozik a mi nemzedékünk«. Innen veszi Heidegger az éjszakai óra megjelölést az Isten-kérdésben korunkra vonatkoztatva, melyből derengés támadhat, »az Isten és az istenek megjelenése úrra kezdődhet.«” Buber világosan látja, hogy Heideggernek ez a gondolata Isten „újjászületéséről” — mely Heidegger szerint az igazságról való gondolkodás útján történne — téves; nem szólva arról — hangsúlyozza Buber —, hogy Istennel kapcsolatban az egyes és többes szám heideggeri használata egészen eltávolodik Hölderlintől, aki Istenre és Istennek a természeti hatalmakban történő megjelenéseire

(ezek voltak számára az „istenek”) értette. Heidegger 1936-ban — ugyancsak egyik Hölderlin-értelmezésében — jutott figyelemre méltóan közel az Istennel való dialóg kapcsolat megsejtéséhez, de azóta ehhez hasonlóan nem hallottunk tőle többet — mondja Buber, és idézi Heidegger vonatkozó mondatát: „Az istenek csak akkor jöhetnek szóba, ha megszólítanak bennünket, és igényük elé állítanak. A szó, amely az isteneket megnevezi, mindig felelet erre az igényre.”

Nem bocsátkozhatom bele Buber Heidegger-kritikájának részleteibe, de ami Buber számára Heideggerből lényeges, azt már felmutattam. Átvesszi tőle a Hölderlin nyomán megfogalmazott képet az Isten-kérdés helyzetéről, máskülönben azonban Buber szembekeverül Heidegger isten-következtetéseivel. A *lényeges, sőt döntő* számunkra is az, amit most Bubertól ideiktatok, befejezésül Sartre és Heidegger egzisztencializmusával folytatott eszmecserejéhez:

„A mennyei fény elhomályosodása, Isten elsötétedése valóban annak a világórának jegye, amelyben élünk... Ha a nap elsötétedik, ez nem benne lezailó folyamat, hanem közte és szemünk között végbemenő történés... De elhibázza az ember, ha azt véli (mint Heidegger), hogy a titkot feltáró erőt a (filozófiai) gondolkodásban lehet megtalálni... Az ember igazi átellenben-levője (Gegenüber), akit nem írhatunk körül az (es)-ként, csak Te-ként szólíthatunk meg és érhetünk el — elsötétülhet számunkra, Ő maga a sötétség fala mögött érinthetetlenül él... Egy zsidó legenda elbeszéli, hogy amikor Isten az első emberpárt a teremtésük napján kiüzte a kertből, első alkalommal látták a naplementét. Megrémültek, mert nem tudták másként elképzelni, mint hogy vétkük miatt a világ visszacsúszott a káosz sötétségébe. Egész éjszaka sírtak, egymással szemben ülve, és megtértek. Akkor hajnalodott. Ádám felkelt, egy állatot fogott, és maga helyett áldozatul vitte Istennek.”<sup>97</sup>

*Igy állott elélnk* — két fókuszában, ahogyan e fejezetünket két pontra tagoltam — az a nagyszabású és lenyűgöző látás, amelyet Buber nyújt az Isten-kérdésről korunkban. Nincs hozzátenni valóm. Csak további tanulmányozását ajánlom, hogy az utolsó évtizedeknek a nyugati gondolkozástól befolyásolt vagy érintett modern emberét Isten-tudatában megértsük. S ha nagyon kicsiben és töredékesen is, de folytatói leszünk a párbeszédnek, amelyet Buber rendkívüli felkészültséggel és nagy szellemi magasságokba emelkedve megkezdett az egzisztencialista gondolkodókkal, vagy — amiről már nem szólhattam — C. G. Jung-gal<sup>98</sup> Buber eszmecserejének az Isten-kérdésről van etikai része is, amely már szintén olvasóim magántanulmányozására vár.<sup>99</sup>

## BEFEJEZÉS

Mivel tudnám *összefoglalni* azt a roppant szellemi látóhatárt és óriási anyagot, amit hét fejezetben próbáltam megvillantani? *Buber saját szavai-val* kísérlem meg:

„Minden vallásos valóság azzal kezdődik, amit a bibliai vallás »istenfélelemnek« nevez, tehát a születés és halál közötti lét megfoghatatlanná és ijesztővé válása a Titok által. Nem a relatív, csak az emberi ismeretállapotnak megközelíthetetlen, tehát elvileg feltárulható, csupán jelenleg még meg nem ismert titokról van itt szó, hanem a lényegszerű Titokról, melynek lényegéhez tartozik a kikutathatatlanság; ez pedig a Megismerhetetlen. Ezen a

sötét kapun (amely éppen kapu, és nem — mint némely teológus véli — lakóház) lép a hívő az immár megszentelt hétköznapba, tehát arra a helyre, ahol neki a Titokkal élnie kell, létének konkrét szituációösszefüggésében. Ezentúl a szituációt úgy fogadjuk, mint az Ajándékozótól adottat: ezt nevezi a bibliai vallás »istenfélelemnek«.

...Aki az Isten szeretetével kezd, anélkül, hogy a félelmet megtapasztalta volna, bálványt szeret, akit magának készített és akit könnyű szeretni, de nem a valóságos Istent szereti, aki mindenekelőtt borzalmas és érthetetlen. S ha később majd észleli, mint Jób és Karamazov Iván, hogy Isten borzalmas és érthetetlen, megborzad és kétségbeesik Isten és a világ fölött — ha ugyan Isten meg nem könyörül rajta, mint Jóban, és el nem juttatja oda, hogy őt magát szeresse... A hívő, aki a félelem kapuján megy keresztül, létének konkrét szituációösszefüggésébe van beállítva —, ez azt jelenti: ő a megélt élet valóságát (die Wirklichkeit des gelebten Lebens), legyen bár borzalmas és értelmetlen, Isten színe előtt vállalja, és azt az Isten szeretetébe foglaltan — kit megtanult szeretni — szereti.

...Az, hogy valaki a konkrét szituációt nekiadottként elfogadja, egyáltalában nem jelenti, hogy a mindenkor vele történőket »Istentől adottaknak« tekinti tényszerűségükben... Sőt kezelheti ezt az »adottságot« úgy, mint ami arra rendeltetett, hogy saját ellenerőit mozgósítsa.”<sup>100</sup>

Bizony, fatalizmusról nincs szó Bubernál. De szó van az Isten félelmének olyan értelmezéséről, melybe beleférnek a „modern ember” létfélelmei s azok legyőzése. A hívő ember a valóságos, a „megélt életben” helytállása közben, és éppen azzal, szereti Istent. Bubernak ebben a késői vallomásában benne van *Istennek az élet valóságában kitartó szeretete*, az a hallatlanul merész megoldás, amelyet nyújt a XX. századi zsidó próféta kora emberrei közül azoknak, akiknek hite, vagy egyszerűen csak életreménysége, az élet látszólagos értelmetlenségén szétzúzódott, de azoknak is, akik az élet megkerülésével próbálják szeretni Istent.

*Személyes vallomással* zárom. Utolsó hónapjaim legnagyobb szellemi és lelki élménye volt Martin Buberral való láthatatlan, mégis nagyon valóságos együttlétem dolgozószobám csendjében. Az ebből származó bensőséges érzés néhol talán átmelegítette tanulmányom sorait, de ezt nem sajnálom. Nemcsak az író szívverése hozta magával, hanem a „tárgyhoz” is így illett. Bubernál annyira egybeolvadt ember és mű, tudományos gondolkodás és hívő odaadás, nagy ügyek tárgyalásos elemzése és szenvedélyes szolgálata — hogy róla, életmunkáságáról nem lehet szenttelenül, hűvösen beszámolni.

*Bárcsak mi is* ezzel az olthatatlan és ki nem húnyó hűséggel, kedvet nem veszítő szenvedélyes odaadással tudnánk szolgálni életünkön keresztül — kora ifjúságunktól halálunk óráiáig, ha Istennek úgy tetszik, késő vénségünkig, mint Buber az emberi élet végső határán — azt az ügvet, amelynek látómezeje kiterjed minden más emberi ügyre a Földön, és magában foglal minden földi feladatot, hogy ezek elvégzésében is segítsünk keresztyén hitünkkel, szeretetünkkel, reménységünkkel: az Isten országát.

Bubernak is köszönöm, hogy ezt így látom: *Isten országának ügye nagyobb mint az egyházé*. Az Új-szövetségből is így áll elélnk világosan, ha jobban belenéznünk, de ezt ritkán tudatosítottuk. Az egyház is szolgálja ennek az ügynek, az igehirdetésen és



a szeretet munkáján keresztül. De nemcsak az egyház. Isten minden emberen keresztül dolgozik a jövőn, az ő uralmának beteljesedésén. A mi hitünk szerint a mindenek megújulása végül is hirtelen történés lesz, túl a földi kereteken, de ez a látásunk együtt jár azzal a meggyőződésünkkel, hogy Isten újjáteremtő erői, a világ megváltásának erői már most dolgoznak, Jézus Krisztus által, aki „él és uralkodik” — ahogyan az ősi keresztény imádságok vallják. Erre a roppant átfogó, az emberiség jelenében is foyó, látható és láthatatlan munkáságra is érvényes, amit Pál apostol szűkebb keretben az egyház munkásainak mond: „a ti munkátok nem hiábavaló az Úrban”. Éppen a feltámadás reménysége alatt! Éppen Isten országa eljövendő teljességének reménysége alatt!

Veöreös Imre

### JEGYZETEK

— 38. Az Ószövetségnek az első évezredben kialakult zsidó írásmagyaraztatát nevezik így. — 39. Németországból származó zsidóktól a XIV. században Lengyelországban meghonosított német dialektus, amely héber, lengyel, orosz stb. elemekkel bővülve és hangtanában is módosulva a lengyel zsidók anyanyelvévé lett. — 40. Dr. Ernst Simon (jeruzsálemi professzor): *Martin Buber — sein Werk und seine jüdische Sendung*. Universitas, Stuttgart, 1965. 909. — 41. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. 9. — 42. E. Simon i. cikke. 910. — 43. Die chassidische... i. m. 19. — 44. I. m. 20—21., 24., 27., 31., 127. — 45. I. m. 216—217. — 46. I. m. 25. — 47. I. m. 214—215. — 48. I. m. 217. — 49. I. m. 145—147. — 50. A „sekhíná” a talmudi irodalomban Isten világban való lakozását jelenti. Isten jelenléte földöntúli fényben mutatkozik meg, vagy ennek képében ábrázolódik. A Kabbala tanítása Isten aspektusának tartja. — 51. I. m. 171. — 52. I. m. 178—181. — 53. I. m. 182—183. — 54. 184. — 55. I. m. 196—197. — 56. Így határozza meg az *Evangelisches Kirchenlexikon*. Göttingen, 1961. I. kötet, 681. — 57. E. Simon i. cikke, 911. — 58. Martin Buber: *Die Stunde und die Erkenntnis*. 1936. 33—34. Közli: Walter Nigg. *Martin Bubers Weg in unserer Zeit*, Bern, 1940. 29. — 59. „En, mint zsidó szocialista...” — mondotta Buber Berlinben, 1928-ban, egy zsidó konferencián, „Miért kell Palesztina felépítésének szocialista jellegűnek lennie?” című előadásában. — 60. Michael Landmann: *Martin Buber — Deuter in der Krise der Gegenwart*. Universitas, Stuttgart, 1966. 593—594. — 61. E. Simon i. cikke. 912. — 62. Martin Buber: *Kampf um Israel*. Berlin, 1933 (!). A következőkben ebből, a 12 eszten-dőt átfogó gyűjteményből idézek, feltüntetve a cikk felszólalás vagy előadás címét és időpontját. — 63. I. m. 223—224. „Három állomás.” — 64. I. m. 261—267. — 65. I. m. 339—400. „Öneszmélés.” — 66. I. m. 422—423. Baselban, a XVI. cionista kongresszuson elhangzott beszédből. — 67. I. m. 59—62. „A zsidó lélek gyűjtőpontjai.” — 68. I. m. 436—439. „Zsidó haza és nemzeti politika Palesztínában.” — 69. I. m. 339—340. — 70. I. m. 456—460. „Ugyan mikor?” — 71. I. m. 451. — 72. Itt emlitem meg, hogy Buber filozófiai életművének ez a fontos összefoglalása nincs még Magyarországon egyetlen felekezet teológiai könyvtárában sem, az Országos Rabbiképző Intézetnél sem találtam. Mint kiderült, nincs belőle példány egyetlen hazai könyvtárunknak sem. Az Országos Széchényi Könyvtár segítségével jutottam hozzá olvasásához: megjelenése helyéről, Heidelbergből, az ottani egyetlen könyvtárából hozatták meg rövid kölcsönzési idő-

tartamra. Ugyancsak az Országos Széchényi Könyvtár közvetítésével jutottam hozzá Buber másik, ilyen irányú összefoglaló könyvéhez, a *Dialogisches Leben*-hez (Zürich, 1947), amely a Magyar Országgyűlés Könyvtárának birtokában van. — 73. Ezek az idézetek, valamint Buber további szellemtörténeti beszámolója: Martin Buber: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954. 287—306. „Nachwort.” — 74. H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 1919. — 75. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. — 76. *Die Legende des Baalschem*. — 77. *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*. 1921. — 78. Először 1923-ban jelent meg. — 79. Felsorolom Buber idevonatkozó iratait, keletkezési sorrendjükben: *Ich und Du* (1923). *Zwiesprache* (1930). *Über Erzieherische* (1926). *Die Fragen an den Einzelnen* (1933). *Das Problem des Menschen* (1938-ban tartott első jeruzsálemi egyetemi előadásainak kidolgozása, 1948). *Über Charaktererziehung* (1941). *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953). Részben idetartozik, de én az utolsó fejezetemben tárgyalom: *Gottesfinsternis* (1953). — A felsorolt művek — az utolsó kivételével — két gyűjteményes kötetben található: Martin Buber, *Dialogisches Leben*. Zürich, 1947. Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954. — 80. Az 1. pontom idézetei az „Ich und Du” műből vannak. Lásd *Dialogisches Leben*, 15—114. — 81. A 2. pontom idézetei a „Zwiesprache” c. műből vannak. Lásd i. m. 157—178. — 82. A 3. pontom idézetei „Die Fragen an den Einzelnen” c. műből. Lásd i. m. 189—255. — 83. A 4. pontom idézetei „Das Problem des Menschen” c. műből vannak. Lásd i. m. 322—458. — 84. Az 5. pontom idézetei „Elemente des Zwischenmenschlichen” c. műből. Lásd *Die Schriften... i. m.* 257—281. — 85. Martin Buber, *Gottesfinsternis*. Zürich, 1953. Alcime: *Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. — 86. i. m. 58—59. — 87. i. m. 60—62. — 88. i. m. 62—70. — 89. i. m. 71—72. — 90. i. m. 74—75. — 91. i. m. 117—118. — 92. i. m. 56—57. — 93. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. 33. — 94. *Situations I*. 1947. 153. (Az idézett mondat a kötet 1943-ból származó fejezetében szerepel.) — 95. Veöreös Imre, „Hallgat az Isten” — svéd filmszöveg magyarul. *Theológiai Szemle* 1965. 5—6. sz. 178—180. — 96. Utolsó két bekezdésem idézetei: Buber i. m. 77—84. — 97. Utolsó három bekezdésem idézetei: i. m. 28—32. 84—94. — 98. Jung állítja, hogy Isten pszichikai tartalom. Buber elismeri, hogy Isten pszichikai tényező is, de hangsúlyozza, hogy ennél a megállapításnál tovább a lélektan nem juthat. Nem döntheti el, hogy ennek a pszichikai tartalomnak megfelelő pszichén kívüli valóság. Az erre adott válasz már metafizikai síkra tartozik, s nem a tudományos lélektan körébe. — Jung a lélek sajátos fejlődési folyamatát „individuációnak” nevezi, amely a tudattalan tartalmak, a személyes és különösen is a kollektív „tudattalan” integrációjával elvezet a „Selbst”-hez. A Selbstben a lélek ellentétes részei egyesülnek, végbe megy a „gonosz” integrációja is. Isten helyére a Selbst kerül, az ember egész-volta. Ez az „önmegvalósítás” tulajdonképpen Isten inkarnációjának nevezhető. Buber rámutat e tan gnosztikus eredetére. Hangsúlyozza, hogy a Selbst-tel szemben a „Másik” mindig más marad, s ez érvényes mind Istenre, mind emberre. Jung „es”-szé teszi a „Du”-t. — 99. Az antik keleti és hellén világ istenekhez kapcsolt etikai gondolkodása s annak felbomlása, Nietzsche Übermensch-etikája, Kierkegaardnál az etikum Isten által lehetséges felfüggesztése és más, rendkívül tanulságos részlet tartozik ide a kötetből. A vallás és etika összekapcsolását az Ószövetség megoldásában adja: „Minden erkölcsi követeles itt... az embert és a népet a Szentnek szférájába emeli, ahol... a különbség az etikum és a religiosum között az isteni-nek terében megszűnik. Ezt felülmúlhatatlanul mondja ki a célkitűzés megindoklása: Izraelnek szentnek kell lennie, »mert én (az Isten) szent vagyok«”. I. m. 128. — 100. i. m. 45—47.

## A forradalom teológiai kérdései

— A Prágai Keresztyén Békekonzferencia Teológiai Bizottságának tanulmányi konferenciája Driebergenben, 1967. V. 1—4. —

A PKB utolsó Összkeresztyén Békekonzferenciája óta fokozottabban fölfigyelt a forradalom teológiai problémájára. Ennek az az oka, hogy a világon szerteszét sokfelé élnek népek, amelyek előtt nyomorúságukból — úgy látszik — nem nyílik más út a béke és az emberhez méltó élet felé, mint a forradalom. A forradalom viszont polgárháborút, sőt — a kolonializmus és neokolonializmus, az imperialista vagy nacionalista agresszió esetében — háborút hozhat magával, s ma minden háború atomháborúvá fajulhat. Érthető, hogy az itt záruló „boszorkányos kör” komoly teológiai tusakodásokat kíván meg azoktól, akik a népek békéje, szabadsága, igazsága tárgyában teológiai alapokról, a keresztyén hit ösztönzésére, nyilatkozni kénytelenek. Már a szófiai munkabizottsági ülés teológiai csoportja is több napon át foglalkozott ezekkel a problémákkal (1966 októberében) és elég terjedelmes beszámolóban terjesztette megbeszélései eredményét a munkabizottság elé (lásd ehhez *Th. Sz.* 1966 (9) 11/12 sz. 349—350. lap: „A Teológiai Bizottság jelentése: Keresztyének a forradalomban”, ford. Kürti László).

A hollandiai Utrecht városa mellett fekvő Driebergenben — ez egy kertváros — székel a Holland Református Egyház *Kerk en Wereld* elnevezésű konferenciái centruma. Az erdők között fekvő „Eykmanshuis” csendes hely, eszményi környezet az ilyen munka számára. A konferencia dr. A. Th. van Leeuwen professzor elnök és J. Cihák nemzetközi titkár irányítása alatt folyt, igen közvetlen, baráti formák között, a következő résztvevőkkel: James Luther Adams professzor (Cambridge, Mass. USA), H. H. Esser professzor (Ny.-Berlin), K. G. Gábris professzor (Pozsony) — aki egyben a konferencia kitűnő jegyzője is volt —, Mar Theophilus Philippos pk. és professzor (Kattayam, India), H. G. Schweigart lelkész (Wiesbaden, NSZK), L. Rizičková asszony, titkárnő (Prága), J. Smolík professzor (Prága), J. J. Vincent professzor (Rochdale, England), Woronow professzor (Leningrád), E. Wolf professzor (Göttinga, NSZK), D. Willis professzor (San Anselmo, Cal. USA), A. van der Rensbruggen lelkész (Bruxelles, Belgium). A konferenciának látogatói voltak, és részben előadással és párbeszéddel is közreműködtek a következők: H. Kohlbrugge; G. Messie, A. A. Spijkerhoer (mindkettő holland református lelkész), dr. G. van Roon holland történész. A hazai egyházak képviselőiben e sorok írója vett részt a tanácskozásokon.

Az érkező vendégek a konferencia minden lényeges előadását részletes vagy tételes sokszorosításban megkapták, ehhez járulón a tárgyra vonatkozó néhány fontosabb tanulmányt is (pl. V. Borowoi, H. H. Esser, G. Bassarak, E. D. Willis, R. Shaul, H. D. Wendland); a konferencia tehát nagyon jól elő volt készítve, amiért e helyről is hálás köszönetet kell mondanunk mind a csehszlovák, mind a holland munkatársaknak.

Május 1-én este a megnyitót A. Th. van Leeuwen professzor tartotta. Összegezte a Teológiai Bizottság munkáját a leningrádi kezdetek óta, amikor először történt kísérlet arra, hogy az inkarnáció és a politikai felelősség gondolatának a kapcsolatait behatóan megvizsgálják. Kitekintett az 1966-os genfi világtanácsi megbeszélések eredményeire és visszhangjára, amelyeknek a középpontjában a „forradalom teológiája” állt. A driebergeni tanácskozás célja az eddigi tanácskozások és a szófiai tételek felülvizsgálata, valamint a gondolatok továbbfejlesztése legközelebbi nagy célunk, a III. Összkeresztyén Békekonzferencia már kitűzött témájára tekintettel: „Keresd a békességet és kövesd azt!” (Zsolt 34:15).

Cihák titkár technikai és programtájékoztatót adott.

Már a konferencia tárgykörébe vágott Woronow leningrádi orthodox teológiai professzor bibliatanulmánya *Zsolt 43:15b és I Pét 3:11b* alapján, amelyet beható megbeszélés követett.

Május 2-án a reggeli bibliatanulmányt H. G. Schweigart wiesbadeni evangélikus lelkész tartotta Kol 4:2—6 alapján. Erre következett Esser nyugatberlini evangélikus teológiai professzor referátuma, amely a szófiai konferencia teológiai bizottsági ülése során támadt pneumatológiai kérdéseket vette különösképpen elő, címe egyébként „Az orthodoxia és a forradalom” volt. Azokat a korrekatívumokat adta elő, amelyeket az evangéliumi teológia felől be kell jelenteni az inkarnáció túlzott optimista értelmezésével szemben. A vita során Woronow professzornak hosszasan alkalma volt hozzájárulni az itt támadt teológiai kérdések tisztázásához. Eredményül azt lehetett leszűrni, hogy az „inkarnáció” fogalma csak egyik kifejezése Isten váltságmunkájának és emellett különösképpen a szövetség gondolatát kell még figyelembe venni. Ezzel különben is kapcsolódunk a prágai békemozgalom korábbi teológiai fogalmazásaihoz.

A délutáni referátumot Smolík prágai professzor tartotta, előterjesztvén az „Ideiglenes tételek a teológiai kérdéseket tárgyaló bizottság számára” c. referátumát. Ebben a következő főcímek alatt adta elő mondanivalóját: 1. A kiindulási pont — az inkarnáció. 2. A jelenlegi helyzet néhány fő jellemvonása az inkarnáció hátterével. — 3. A békés jövő lehetséges. — 4. Milyen módon lehetséges a béke? Hogyan menthetjük meg az embert? A sokszorosított kézbeadott szöveghez sok magyarázó jegyzetet fűzött, ami igen eleven megbeszélést eredményezett. Ennek során Adams, Esser, Wolf, Vincent és Pákozdy professzorok bibliai kategóriák alkalmazását javasolták a filozófiaiak helyett.

Vacsora után G. Messie holland lelkész adott elő hat tételt, amelyekben igyekezett a végletek között menő keskeny út vonalát felmutatni a teológiai gondolkodás számára. Ezt sohasem befolyásolhatja a kívánság-gondolkodás; az Istent nem lehet „betervezni”. A teológiai gondolkodás számára a legfontosabb az Isten Igéjére történő hallgatás. Ez őriz

meg mind a status quo mitizálásától, mind pedig a forradalom végcéllá vagy öncéllá tevésétől.

Ahítatot Vincent professzor tartott Józsué 3 alapján, amelynek alap gondolata az volt, hogy Isten népe minden időkben „az exodus népe”.

Május 3-án a délelőtti előadást A. A. Spijkerboer holland református lelkész tartotta. Kritikailag foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy tett-e az egyház valaha is mást, mint a mindenkori helyzetnek a szentesítését, s továbbmenőleg azt fejtegette, hogy nem ily kísérletnek számít-e az, ha most „a forradalom” teológiájával foglalkozik? Az egyház feladata az evangélium hirdetése, amely Isten ítéletéről és kegyelméről szól. Ebből a prédikációból él az egyház. Az evangélium egyformán ítélet a status quo és a forradalom fölött, de egyformán kegyelmet kínál föl mindkettőnek. Innen szedte szerbe-számba az evangélium etikai következményeit egy forradalmi korszak számára...

Az előadást követően a bizottság két csoportra oszlott. Az egyik az inkarnáció és forradalom viszonya, a pneumatológia, az ószövetségi teológia felől kapott indítások, a történeti Jézus felől támadt kérdések stb. a másik pedig a forradalom és a bellum justum, a justa revolutio stb. kérdéseit dolgozta föl az alapirat átdolgozása érdekében. Munka után a két bizottság ismét egyesült, meghallgatta egymás jelentését a szöveg módosításáról, megfogalmazta a közös szöveget.

Este dr. G. van Roon holland történész tartott előadást annak a német ellenálló körnek a teológiai fejlődéséről, amely végül is a Hitler ellen elköve-

tett 1944. júl. 20-i merényletben vezető szerepet vitt. Jellemzőnek tartotta, hogy e kör etikai tuskodásai közben nem talált támaszra a lutheránus vagy protestáns etikában, hanem végül is egy századnyi római katolikus katekizmusban fedezték föl a tirannusok ellen való ellenállás jogosultságának a gondolatát, azt a gondolatot, hogy végső esetben a tirannus megölése is jogosult, mert kisebb rossz a tömegek miatta folyó pusztulásánál.

Az esti bibliatanulmányt Pákozdy László tartotta Ésaiai 2:2 kk alapján.

Május 4-én reggel Willis professzor tartott istentiszteletet Csel: 6—11 (áldozócsütörtök) alapján. A délelőtti megbeszélésen foglalkozott a bizottság többek között a III. nagygyűlésre kiválasztandó bibliai textusok kérdésével, meghallgatta az ülés jegyzőkönyvét és a konferencia által kiadott két tanulmány végleges szövegét, illetve a simításokat rábízta a kiküldött fogalmazó bizottságra. A két irat címe: „Ideiglenes tételek a teológiai kérdések tanulmányozására kiküldött bizottság számára” és: „A teológiai bizottság vitájának eredményei a szófia tudósítás alapján.” Ez az utóbbi a következő főtételekre oszlik: I. A forradalommal foglalkozó teológiai eszmélkedés alapvetése. — II. A forradalom és az erőszak problémája. — III. A keresztyének felelőssége a forradalom lefolyása közben. — IV. A forradalmat követő új rend problémái és feladata.

Ezekre az iratokra adódó alkalommal még vizsgatúránk.

D. dr. Pákozdy László Márton

## Dialogus az alkotás és a szabadság viszonyáról

marxisták és keresztyének között Mariánské Lázně-ban 1967. április 27—30

A Német Szövetségi Köztársaságban székelő Paulus-Gesellschaft és a Csehszlovák Tudományos Akadémia Szociológiai Intézete közös rendezésében folytatódott a marxista és keresztyén tudósok dialógusa az idén első ízben egy szocialista állam területén, a csehszlovákiai Mariánské Lázně-ban. A Paulus-Gesellschaft 1955-ben alakult dr. Erich Kellner római katolikus teológus és barátai kezdeményezésére abból a célból, hogy fórumává legyen a keresztyén teológia és a modern természettudomány párbeszédének. Ma a világon mintegy 600 tagja van. Évente tavasszal és ősszel konferenciákat rendez, amelyeknek mind a nemzetközi, mind a világnézeteket párbeszédre hívó jellege folyvást növekedett. Nem véletlen az, hogy a modern természettudomány és az újkori teológia között hidat verni akaró vállalkozás hamarosan eljutott a marxizmus kérdéséig, és utóbbi konferenciái sorozatosan ezzel foglalkoztak. Egy politikailag nyitott, és szellemileg független fórum-vállalkozás nem kerülhetett meg ezt a kérdést. E viták közös alapja „az emberről szóló ismeret vagy meggyőződés”, az anthropológia nagy kérdésköre lett a természettudomány és a szellemtudományok alapján. Az embertudomány széles lehetőséget nyitott az eddigi konferenciák előtt. A dialógusokban szó volt a teológia, filozófia, természettudomány, szociológia, marxizmus szemszögéből ilyen kérdésekről: szellem és anyag, hit és tudás, az egyén eredete és célja, szabadság, bűn, sors; egy abszolút szellem létezése, aki Isten: a transzcendens világ, a csoda jelensége,

a vallásos dogmák igazságtartalma, az erkölcsi elvek érvényessége, az ipari társadalom kérdései, a vallás viszonya az állam és a politika alaptörvényeihez, egy ateista humanizmus és egy keresztyén humanitás tartalma. Különösen a Salzburgban (1965) és a Herrenchiemsee szigetén 1966-ban tartott két konferencián történtek jelentős dolgok, mert valóban mélyreható dialógus alakult ki keresztyén teológusok és marxisták között. Ezek a dialógusok a Paulus-Gesellschaft fáradozásából javarészt nyomtatásban is megjelentek, így hozzáférhetőek. A kiadott dokumentációsorozat címe: *Dokumente der Paulus-Gesellschaft* (Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Paulus-Gesellschaft. Herstellung und Druck im Selbstverlag der Paulus-Gesellschaft). Az Europa Verlag kiadásában (Wien—Frankfurt—Zürich) jelent meg az előző herrenchiemseei konferencia egész anyaga „*Christentum und Marxismus-heute*. Atheismus. Religion. Koexistenz. Freiheit. Zukunft” címmel (*Gespräche der Paulus-Gesellschaft*, Bd. 2), 1966-ban, dr. Erich Kellner szerkesztésében (350 lapos kötet, mely nemcsak az előadásokat, hanem a hozzászólásokat is tartalmazza). Kiegészítője az előbb említett dokumentumsorozat XV. köteteként megjelent *Christentum und Marxismus heute*, Band II, amely a Herrenchiemsee szigetén tartott konferencia nemzetközi sajtóvisszhangjáról számol be (München 1966, 683 lap). Ezek nélkül az iratok nélkül ma aligha lehet megszólalni a „dialógusban”. Hazai viszonylatban a *Vigilia* és az *Új Ember* tudósításai

mellett (ezek is megvannak az éppen idézett kötetben!) szeretnék rámutatni azokra a cikkekre, amelyeket a *Világosságban*, tehát a „másik oldalról” olvashatunk magyar nyelven is: Lukács József, „A dialógus pólusai”, 1966 (7) 6. sz. 326—329. lap, u. a. „Dialógus Chiemsee-ben”, u. o. 1966 (7) 7/8. sz. 394—401 lap; Szigeti József, „Marxista politika és kommunista humanizmus”, u. o. 1966 (7) 6., 7. 321—325. lap; (név nélkül) „Új, nagy feladatok előtt”, u. o. 1967 (8) 1. sz. 1—2 lap; Garaudy könyvéről; Sipos János, „A dialógus lehetőségei és korlátai”, *Világosság* 1967 (8) 1. sz. 10—17. lap; u. a. „A dialógus elvi problémáiról” u. o. 1967 (8) 2. sz. 88—97. lap. Végül szeretném arra is fölhívni olvasóink figyelmét, hogy a Francia Kommunista Párt Központi Bizottságának 1966. március 11—13-i argentinuilli ülésének a *Cahiers du Communisme* 1966. évi 5/6. számában megjelent anyaga magyar fordításban is hozzáférhetővé vált: *Ideológiáról, kultúráról*. A francia Kommunista Párt vitájának anyaga. *Korunk világnézeti kérdései* (Kossuth Könyvkiadó, 1966. 457 lap).

A Mariánké Lázne-ba összehívott újabb konferencia összefoglaló témája a következő volt: „Alkotói tevékenység és szabadság egy humánus társadalomban” (Schöpfung und Freiheit in einer Humanen Gesellschaft). A konferencia kettős rendezője nagyon helyesen cselekedett, amikor most egy szocialista országba hívta meg a párbeszédnek ezt a jelentős fórumát, éppen abba, amelynek a marxista ideológusai, talán a közvetlen szomszédság teremtette helyzetből kifolyólag-e, talán régebbi tradíciók alapján, a legtöbb föltételével rendelkeznek egy ilyen dialógus folytatásához. Az is nagyon jó volt, hogy a kies, csöndes fürdőhely megkímélte a megbeszéléseket az eddigi konferenciákat olyannyira zavaró újságíró-kulisszától, és csak kevés keleti és nyugati sajtótudósítónak adott alkalmat a részvételre, nyilván ezt is inkább elvi okokból: nem akarván teljesen elzárni a megbeszéléseket a nyilvánosságtól, amire nem is volt semmi ok. Egy megismételt sajtókonferencián a tudósítók is bőven hozzájutottak ahhoz, hogy kérdéseiket a konferencia vezetőinek és résztvevőinek föltehessék. A rendezőség ügyelt arra, hogy mindenben „proporcionálisan” juttassa hozzá a marxistákat és keresztyéneket, váltogatva adva meg a előadóiknak, hozzászólóiknak.

A megnyitó estén is mindjárt négyen nyitották meg a konferenciát: Arthur Jores (Hamburg), Erich Kellner (München), Josef Macek (Prága), Erika Kadlecová (Prága).

A tulajdonképpeni munkanapok április 28-ával kezdődtek a *Villa di Vittorio* nagytermében. A konferencia rendezője — amennyiben megtehetette — az előadásra kerülő munkákat három kötetben lesokszorosította és a résztvevők kezébe adta. Ez több előadót abba a helyzetbe juttatott, hogy előadása szövegén ténylegesen rövidítsen, összefoglaljon. Mások külön sokszorosítványban adták elénk mondanivalóikat. A rendezés ebben a tekintetben mintaszerű volt. Nemcsak a résztvevő számára legérthetőbb nyelven volt előttünk a szöveg, hanem az előadóval egyidejűleg szimultán fordító készüléken hallhattuk azt is, amit az előadó éppen ténylegesen mond. A három kötet címe: *I. Társadalom és történelem*. — *II. Alkotói tevékenység és szabadság*. — *III. A felelősség egy humánus társadalomért*. E mostani beszámolómban — a szerkesztési zárárára tekintettel — csak egy egészen rö-

vid, összefoglaló tudósításra szorítkozom; a konferencia tulajdonképpeni kiértékelésére több időt és helyet kell szentelnünk elkövetkező számainkban.

*I. Társadalom és történetiség*. — Ez a füzet a következők (m = marxista előadó) dolgozatait tartalmazza: Erich Kellner: „Dialógus szabadságban és felelősséggel”, Milán Pruha: „Embernek lenni”, Jiří Černý: „Az ember és a történelem”, Yves Congar: „A társadalom és a történelem alkotói befolyása a keresztyén ember fejlődésére”, Johann B. Metz: „A keresztyén vallás és a társadalmi praxis.”

*II. Alkotói tevékenység és szabadság*. — Jürgen Moltmann: „A keresztyén mint a szabadság vallása”, Heinrich Fries: „Vallás és szabadság”, Hans Schaefer: „Társadalmi magatartás, haladás, történelem és az ember személyes alkotói ereje (biológiai-természettudományos tételek)”, Walter Hollitscher: „A szabadság alkotói erő”, 5, Robert Kalivoda: „A keresztyén ember emancipáció folyamatában”, Jiří Cvekl: „Marxizmus és szabadság”, Oleg Mandič (m): „Elidegenedés és eltárgyasodás az emberi alkotásban”, Stanko Cajnkar: „Alkotóiség és szabadság”, Paul Matussek: „Alkotói készség és ideológia.”

*III. Felelősség egy humánus társadalomért* — Juan Beneyeto: „A szabadság a történelem öröksége és a szocialista előretörés között”, Vincenzo Miano: „A dialógus és föltételei”, Jules Girardi: „Keresztyének és marxisták a béke kérdésével folytatott tusakodásaikban (doktrinális összeszövődöttség)”, Iring Fetscher: „Az egyéni szabadság és szociális felelősség kérdései marxista és keresztyén szempontból”, Wolf-Dieter Narr: „A társadalomtudomány szociális felelőssége.”

A füzeteken kívül, egyedi sokszorosításban még a következő előadások és hozzászólások kerültek asztalunkra is: J. L. Hromádka: Történetiség és társadalmiság mint az ember dimenziói”, R. Garaudy: „A dialógus kibontakozása és az emberi szabadság”, Milán Mahovec: „Keresztyének és marxisták az emberi élet értelmének közös keresésében”, Zlatko Frid: „A vallás társadalmi szerepének változásai a humánus, magát kormányzó társadalomban”, Luiciano Gruppi: „Közös felelősség egy humánus társadalom megalkotásáért”, Vitezslav Gardavský: „A politikai és az emberi (Az emberiség jövőjéért való közös felelősség belső alapjainak kérdése a keresztyének és marxisták esetében).”

A konferencia napi menete a következő volt: délután és délután nagyobb és kisebb előadások hangzottak el a pódiumról, ezek egy része már az ún. pódium-diszkusszióknak, más része a folytatólagos fórum-diszkusszióknak az alkateleme volt. A pódium-diszkusszió fölkért résztvevői ülészakonként váltották egymást a pódiumon. Közöttük kapott helyet két magyar résztvevő: Lukács József, a *Világosság* szerkesztője — akinek az előadása mind a marxisták, mind a keresztyén résztvevők megítélése szerint a konferencia egyik legjobb előadása volt — és Pákozdy László Márton, a *Teológiai Szemle* főszerkesztője — akit ebben a minőségben hívott meg a Csehszlovák Tudományos Akadémia szociológiai intézete és a Paulus-Gesellschaft —, míg a magyar résztvevők közül harmadikul Michélics Vid professzor (*Vigilia*) az ún. fórum-diszkusszióvá kiszélesedő vita során szólalt föl.

\*

Ez az igen gazdag program tanúsítja, hogy egyetlen beszámoló keretében nem lehetne kellőképpen



méltatnunk a konferencia jelentőségét és arra részletekben kell visszatérnünk. De néhány tanulságát máris összefoglalhatjuk.

1. *Jó, hogy van egy ilyen fórum, ahol szemtől-szembe, személyekben találkozunk és beszélget egymással a marxizmus és a keresztyénség. Már maga az a tény, hogy mindegyik úgy érti a másikat — s ebben segítik egymást —, ahogyan a másik fél értelmezi önmagát, az emberiség jövője, békés életének kialakítása szempontjából elengedhetetlenül fontos. Az a meggyőződése ma nagyon sok embernek, hogy a jövő társadalmi pluralista lesz, nem egy, hanem többféle nézet hívei fogják élni közös életüket.*

2. Csak többszörösen átvitt értelemben lehet „dialógusnak” nevezni azt a tényt — ez a megállapítás sem csökkenti jelentőségét —, hogy a keresztyének a szocialista országokban a jövő szocialista társadalmi építésében már *gyakorlatilag munkatársai a marxistáknak*, és az egyházak ebben a munkában — különböző mértékben ugyan —, de részt vesznek.

3. Éppen a 2. pontban említett *együttműködésnek a megalapozására*, elmélyítésére, mindkét fél lelkiismerete megnyugtatására, a maga álláspontjának a jobb kidolgozásához, és még sok más szempontból, szükség van a *tényleges dialógusra*, mert az emeli túl a zökkenőkkel fenyegető, egyébként hasznos praktícizmus vagy éppen a nem kívánatos opportunizmus fokán a gyakorlati együttműködést.

4. A keresztyén táboron belül immár természetes, a marxisták táborán belül még szokatlan „*véleménykülönbségek*” nem a legyező ágai módján meredeztek szét, hanem éppen ellenkezőleg: a gyakorlati célkitűzés vonzása alatt *egymás felé futó irányzatot* mutattak. Érezhető volt a különbség „nyugati” és „keleti” marxisták, „nyugati” és „keleti” teológusok, no meg a szinte külön felekezetnek számítható tudósok (történészek, filozófusok, természettudósok stb.) között, de az egymás jóindulatú keresése uralkodott a tárgyalásokon. Ezt csak aláfestette az a néhány zavaró mozzanat, ami nem is annyira marxistáknak vagy keresztyéneknek volt köszönhető, hanem ebből a harmadik felekezetből vette eredetét. [*Matussek* egészen lehetetlen „alkatlélektani” párhuzam-megállapításai a koncentrációs táborok ún. „ideológiai” típusú foglyai és fogolytartói között, mindkét oldalról jogosan heves felháborodást és visszautasítást váltottak ki; egy nem egyházi nyugatnémet politológus elszólása a „lengyel megszállásról” (1944/45!) szinte pattanásig feszítette a különben igen barátságos levegőjű együttléteket, de feloldozást kapott a később elhangzó, bocsánatkérő magyarázat alapján.]

5. Sem a véleménykülönbségek vizsgálata, sem az egymással folytatott ismerkedés nem irányul egyik fél részéről sem arra, hogy valami világnézeti és politikai *keverékitalt* hozzon létre a marxizmusból és a keresztyénségből. Éppen a magyar *Lukács József* sok új perspektívát mutató, ugyanakkor határozottan marxista előadása talált a határozottsága következtében is mindkét oldalról elismerésre. Nyugati marxisták és keresztyének könnyebben esnek az engedékenységre és fellazulásra (marxisták), illetve az eltorzításra (keresztyének) hibájába; ez a veszély kevésbé fenyegeti a szocialista államok marxista ideológusait és keresztyén teológusait, mert gyakorlati érintkezésben vannak egymással és a politikai taktikázásnak kevésbé érzik a szükségét vagy találják a lehetőségét.

6. Eltekintve néhány szélsőséges nyugati — nem

teológus — állásfoglalástól, nagyjában és egészében véve mindennél szorosabb szálként kötötte össze az egész konferenciát az *emberiség jövőjéért, a közös jövőért érzett felelősség és elkötelezettség*. Nem idézek, inkább interpretálok, ha azt mondom, hogy amikor marxista gondolkodók erre a jövőre tekintettek ki, közelebbi feyvertársuknak érezték a keresztyénséget, mint a mai időkben a jövő egyik veszedelmes jelenségét, az ateizmussal összeszővődött *cinikus nihilizmust*. Éppígy a keresztyén teológusok, akik meg a marxizmus etikai pátozában és nemes humanista törekvéseiben a jövő egyik megkerülhetetlen pillérét és védőfalát és a szövetséges társat látták ezzel az *erkölcsi nihilizmussal* szemben. Mindkét „mozgalomnak” — ha szabad ezt a közös gyűjtőnevet használnom — szinte feyverbarátságban kell megküzdenie az emberiséget fenyegető veszedelmekkel. Így történt azután, hogy a marxista előadók előadásában sűrűn szerepeltek — az egyházatyák, régi és modern teológusok, pápák és vatikáni zsinati deklarációk idézetei, a keresztyén teológusok megnyilatkozásai pedig olykor egészen mai terminológiával fejezték ki hitüket és meggyőződésüket.

7. Összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy *világszerte fokozódó figyelem* kíséri ezt a megújuló találkozó. A nyugati rádióadások és sajtótermékek eddig ismeretessé vált nyilatkozatai, éppen akkor is, ha kissé „cinikusak” vagy kétkedők, mint pl. a Frankfurter Allgemeine Zeitungé, azt bizonyítják, hogy *valóban nagyon jelentős esemény volt ez a találkozó*. Mintegy 200 szakértő négy napon át folytatott igen elmélyült és határozott körvonalú beszélgetése rövidesen könyv formájában is kikerül a piacra és a világ széles nyilvánossága elé. A mostani találkozó a *protestáns keresztyénséget főelőadással és referátummal haladó teológusok képviselték* (J. L. Hromádka, J. Moltmann, G. Casalis), szerencsésebben, mint a politikailag mégiscsak erősen konzervatív és egy korábbi szereplése során a marxizmust oly torzítottan értelmező *Thielicke*, aki ellen keresztyén teológusok is fölemelték szavukat. Ennek mind a dialógusra, mind a keresztyénség belső, római-protestáns „ökumenéjára” is meg lesz majd idővel a hatása. *A marxista—keresztyén dialógus nem maradhat marxista—római katolikus párbeszéd; nem is fog az maradni. A modern protestáns teológia jelentősége* — éppen a „vallás” értelmezése, a bibliai tudományok legújabb eredményei, a Biblia szociális üzenetének egzisztenciális komolyanvétele — a dialógusra nézve egyre jobban meg fog mutatkozni. Ebben a tekintetben világraszólóan úttörő az a csendes párbeszéd, amely már jó ideje folyik részint, és elsősorban főként, Prágában *Hromádka* és tanítványai meg a marxista ideológusok között, részint több nyugati teológiai körben (pl. H. Gollwitzer, a Német Szövetségi Köztársaságban, G. Casalis Franciaországban). Ma már egész sor marxista ideológus foglalkozik mind a dialektikai teológia, mind a modern kijelentéstörténeti teológia mondanivalóival. A csak „praktikus dialógus” előbb-utóbb szükségesnek fog bizonyulni mindenütt.

8. Ezzel függ ugyan össze, mégis külön pontban teszek szövé egy kérdést. „*Európa két szellemi nagyhatalma a katolicizmus és a marxizmus...*” — ezekkel a szavakkal kezdődik *Rónay György* (római katolikus írónk egy interjúja az *Élet és irodalom* folyó évi 15. számában. Semmi sem esik tőlem távolabbra annál, hogy bejelentsem a *modern protestáns teológia* „nagyhatalmi igényét” a

harmadik helyre, mert ez egyszerűen elhibázott lenne. De ökumenikus álláspontunk és meggyőződésünk szerint a keresztyén hitet képviseli ez is a mai korban, felekezeti korlátok fölé\* igyekezve emelkedni. A keresztyén egyháztörténet során anyniszor fellángolt szociális és vallási reformációs törekvések legtöbbször egybefonódtak és egy nem hivatalos, de nem is értéktelen „tradícióban” folytatódtak tovább napjainkig. *W. Rauschenbusch, Kutter, Ragaz* a század elején a maga módján előfutára volt annak a szociális, a társadalomért felelős lelkiismeretnek, amely a dialektikai teológia nyomán az első világháború végeztével fölébredt. És azóta egyre határozottabban és világosabban hallatja szavát. Persze, nagyok a mulasztásaink is. Itt elsősorban magunkra gondolunk. Egyházaink jó döntéseit megelőznie, kísérsnie, követnie kellett volna egy „párbeszédnek” is, most már nem a szó-  
nak a már említett „praktikus” értelmében, hanem abban a mélyebb elméleti és teológiai értelemben, ahogyan ezeken a sorozatos dialógusokon marxisták és keresztyének a „dialógus” szót értik. Konkordátumok, egyezmények, szerződések bizonyulhatnak az időtállás és az elvek mérlegén is jóknak, szükségszerűeknek, de a protestáns egyházak végső fokon nem a diplomáciájuk, hanem a teológiájuk teljesítményével formálták legjobban az egyház történelmét. Aligha tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a csehszlovák protestantizmusnak az utóbbi években egyre növekvő nemzetközi súlya a dialógus folytatásából ered, és ezt a súlyt a mérlegben nemcsak egy-két elsőosztályú teológusa vagy egyházi vezető embere nyomja, mint aminő *Hromádka* vagy *Lochmann*, hanem teológusoknak egész sora, el egészen a külföldön tanuló diákjaiig. Summa: a protestáns teológia jelentősége a dialógusban már nyilvánvaló, de még nyilvánvalóbbá fog válni.

9. *A dialógust folytató teológus legyen az egyház teológusa.* Mondanivalója ugyan mindig önmagában is érvényes, igaz, de valóságos hitelre akkor számíthat, ha olyan egyház felől szól, amely maga is egész létével benne van a dialógusban, másfelől egész belső léte és élete is tagjainak Krisztussal és egymással folytatott dialógusa. Az egyház a dialógusban csak a maga létét tárhatja elő, paradigmaticusan, ha hitelre érdemes akar lenni. Vagy ennek a visszájaként: ha nem haladó a belső életében, tagjainak egymáshoz való viszonyában, a vezetés és vezetetség dimenziójában, hanem letűnt társadalmi korszakok struktúráit, szokásait, érintkezési formáit őrzi egyháztörténelmi múzeumként, jöllehet azok sem az Újszövetség evangéliumából, sem az egyház legjobb haladó hagyományaiából nem vezethetők le, akkor *kifelé* megnyilatkozott önmagukban igazán haladó, építő társadalmi, kollektív mozdulatai éppen a haladó társadalom szemében fognak előbb-utóbb kényeszerű alkalmazkodásnak tűnni, hitelüket veszítik — az egyház belső élete miatt. A bibliai dialógus az

egyház életében, *belül*: föltétele, képesítő bizonyítványa az egyház dialógusának *kifelé*, a világgal. A római katolikus egyház tövist kapott a testébe haladó új teológusai személyében és munkájában. Nélkülök sem a Vatikáni Zsinatig, sem a „dialógusig” el nem jutott volna. A *Syllabus*tól a *Pacem in terris*ig és a *Populorum progressió*ig vezető út haladó, mártír teológusok koponyájával van kikövezve, amelynek *Garaudy* könyvének a címével (*De l'anathème au dialogue*) „Az átoktól a dialógusig” nevet adhatjuk. Ha a mai római katolikus teológia helyzetét fölmérjük, azt mondhatjuk, hogy a hivatalos egyházi nyilatkozatok csak mögötte lépkednek a haladó teológusok úttörésének. És ez lenne a *teológia* szerepe minden egyház életében; mindenekelőtt a rendszeres teológiáé, de a többi teológiai tudományé is.

10. A sikeres dialógus-konferencia *rendezőiről* is meg kell emlékezni. Csak örülhetünk annak, hogy a Paulus-Gesellschaft és a Csehszlovák Tudományos Akadémia szociológiai intézete közös munkával és egy szocialista állam területén rendezte meg ezt a konferenciát. Meg kell említenem, hogy a sajtókonferenciának volt olyan eseménye, amely egy-két kérdőjelet állíthatott föl abban a tekintetben, hogy mindenki olyan nyíltan és lovasgiasan szolgálta-e a dialógus ügyét, mint a prágai vendéglátók; de a konferencia ezt a politikai próbát is kibírta. A kezdeményező dr. *Erich Kellner* és a Paulus-Gesellschaft mellett ezért most különösképpen a csehszlovák hatóságok áldozatkésztségéről, a Csehszlovák Tudományos Akadémia szociológiai intézetének a buzgóságáról, név szerint *Erika Kadlecová* asszony filigrán termetbe rejtett, egészen nagy személyiségéről és *Milán Machovec*-nek a teológiai mélységeket is biztosan mérő, meleg emberségtől áthívított intelligenciájáról kell megemlékezni. Sok-sok mindent személyesen nekik köszönhetek a konferencián marxisták — és keresztyének.

Hazánkából a következők vettek részt: *Szigeti József*, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének az igazgatója, *Lukács József*, a *Világosság* szerkesztője, *Munkácsy Gyula*, az Eötvös Loránd Tudományegyetem adjunktusa, *Rónay György* író, *Mihelics Vid*, a *Vigilia* felelős szerkesztője, *Szennay András* róm. kat. teológiai professzor, *Saad Béla* az *Új ember* felelős szerkesztője; a hazai protestáns teológiát e sorok írója képviselte. Közülük — mint már említettük — *Lukács József* előadással, *Mihelics Vid* hozzászólással járult hozzá a dialógushoz, e sorok írója pedig az április 30-án tartott pódium-diskusszióban vett részt.

Hadd fejezzük ki azt a reménységünket, hogy a dialógusnak itthon is lesz folytatása.

(Május 15.)

*Pákozdy László Márton*

# „Rossz háborút viselünk, rossz helyen, rossz időben...”

— Fokozódik az amerikai egyházak ellenállása a vietnami háborúval szemben —

Egyre több és egyértelműbb jele van annak, hogy az észak-amerikai hadiipari trösztök és a tőlük függő kormányzat Vietnam ellen indított háborújával szemben kialakulóban van ott is a békeszerető erők egységes ellenállása. Olyan körök, olyan személyiségek is nyíltan állást foglalnak az igazságtalan, agresszív háború ellen, akik nemrég még az atomfegyver felhasználását is megengedhetőnek tartották „a kommunizmus terjeszkedésének megakadályozása” érdekében. *Niebuhr* professzort, az USA kétségkívül élvonalbeli református szisztematikusát tíz évvel ezelőtt még az „atomteológus” jelzőjével illettük, alább ismertetett vezércikke után ezt a cseppet sem „díszítő” jelzőt vissza kell vonnunk.

Általában az amerikai egyházi sajtó, az egyes egyházak és egyházközi testületek állásfoglalásai a vietnami háborúval szemben arra vallanak, hogy az amerikai nép vallásos tömegeit egyre kevésbé tudják megtéveszteni a háborús uszítók demagóg szövegei. *Spellmann* bíboros, vagy az „evangélistázator” *Billy Graham* egyre vékonyabb egyházi rétegekre tud támaszkodni; az „utca emberétől” a szenátus külügyi bizottságának elnöki székéig terjedő háborúellenes arcvonala a legjobb tudósok, népszerű művészek, kiemelkedő politikusok mellett felöleli az egyházak sok jelentős emberét is. Soha nem látott tömegtüntetések folynak az USA-ban a háború ellen, vezető egyházi emberek részvételével.

Európában már természetessé kezd válni az egyházi vezető emberek részvétele a békéért folyó küzdelem első soraiban. *Hromádka* professzor után most *Martin Niemöller*, az EVT egyik elnökét is a Nemzetközi Lenin-díjjal kitüntetett, kiemelkedő békeharcosok sorában köszönhetjük. Az Egyesült Államokban a Vietnam elleni hódító háború meggyorsította az egyházakban is a tisztázódást: egyre többen ismerik fel, hogy Krisztus követése ma elszánt küzdelmet jelent a békéért, a béke ellenségeivel szemben.

Az alábbiakban az újabb amerikai egyházi megnyilatkozásokból közlünk néhány fontos és jellemző részletet.

## „Schizoid vietnami politikánk”

*Reinhold Niebuhr*, az egyik legtekintélyesebb amerikai teológiai professzor nevezi „tudathasadásosnak” a Johnson-kormányzat vietnami politikáját a „*Christianity and Crisis*” c. lap vezércikkében. (1967. jan. 23.) Emlékeztet arra, hogy az USA képviselője az ENSZ-ben — az elnök megbízásából — *U Thant* főtitkárt levélben kérte: bírja rá a háborúban résztvevő összes feleket a béketárgyalások megkezdésére; az USA nem köti feltételekhez a főtitkár erőfeszítéseit. Pár nap múlva a vezénylő tábornok újabb százezer katona Vietnamba szállítását követelte, a hadügyminiszter több száz új repülőgépet megrendelését jelentette be, „schizoid kormányzatunk tehát azt fejezte ki, hogy mind a győzelmet, mind a békét akarja; Észak-Vietnam bombázásával pedig végképp eloszlattuk politikánk minden szavahihetőségét”.

Eleinte még „erősítettük, hogy csak katonai célokat bombázunk”, aztán „tévedésnek” tulajdonítottuk Hanoi elővárosainak pusztítását”, majd az

elnök kijelentette, hogy a légi erők „nem sértette meg az ő utasításait”. Az egyetemi ifjúság száz képviselőjének az elnökhöz intézett levele kimondja: „számos diák inkább megy börtönbe, semmint bevonuljon katonának a Vietnam elleni háborúba”. Kongresszusi képviselők is, akik most jártak Vietnamban, tiltakoztak a bombázások ellen. Más képviselők viszont — tekintettel az 1968-as elnökválasztásra — a bombázások fokozását követelték, ezzel akarják megnyerni a háborút a választások előtt.

*Spellmann* bíboros is a háborús erőfeszítések fokozását hirdeti, s a katonáknak azt prédikálja, hogy magáért a civilizációért harcolnak, miközben a pápa a békéért imádkozik és felhívásokat ad ki azonnali tárgyalások és fegyverszünet érdekében. „Röviden: ellentmondás van az egyházban is, az államvezetésben is azok között, akik a nukleáris korban békét akarnak, és azok között, akik a kommunizmussal szemben »meg akarják védeni a civilizációt«. Közben a világhívelemény egyre elkeseredettebben ítél meg bennünket. Idehaza is megállapítják, hogy »a városi nyomorgyegek elleni háborúnk« megrekedt, mert irreális hódító kalandba kevertük magunkat Ázsiában. Mi elég gazdagok vagyunk ahhoz, hogy rendkívül sok boldogságot megengedjünk magunknak, de azért gazdagságunknak is, ügyességünknek is megvannak a határai.”

Befejezésül ezt írja *Niebuhr* professzor: „Bel- és külpolitikánk titkának kulcsa talán ott rejlik, hogy az »erős« elnök alatt a Pentagon tábornokai fűjják a dallamot. Az úgynevezett »polgári ellenőrzés« évtizedei ellenes és azután is, hogy *Harry Truman* elnök elbocsátotta *MacArthur*-t, külpolitikánkat még mindig a katonai vezetés dönti el. Minden politikai megfontolástól függetlenül, ez a vezetés katonai győzelmet erőszakol, bármibe kerüljön is az”.

## „Hogyan békeszeretők az amerikaiak?”

A „Churchman”, az amerikai Protestant Episcopal Church lapja teszi fel élesen a fenti kérdést. (1967. márc.) *Emerson W. Harris* cikke felsorolja az élkövetett hibákat. „Az első hiba az volt, hogy itt vagyunk Vietnámban. A kormány azt remélte, hogy második Dél-Koreát fog kiépíteni, egy általunk választott bábkormány segítségével.” Ehelyett az egész nép szabadságharcát váltották ki. A másik hiba Észak-Vietnam bombázása volt, amely „nyilvánvalóvá tette: agressziót kezdett az USA”. A harmadik hiba az a próbálkozás volt, hogy egy nép forradalmi mozgalmát katonai erővel megállítsák. „A kormány, a Pentagon és a hadiipari komplexus, amely országunk bel- és külügyeit mozgatja, a képzelőerő teljes hiányáról tett bizonyosságot. Ha igaz, hogy Kína erjeszti az ázsiai népi forradalmakat Délkelet-Ázsiában, mindenestre katonai intervenció nélkül teszi, kínaiak jelenlétét nem észlelhetjük Vietnámban. Az USA jelenléte pedig nagyon is szemmel látható: repülőgépeink, bombáink, napalmunk tagadhatatlanok. És talán ez magyarázza csődünket”. A negyedik hiba „külpolitikánk erős hajlama mindenfelé létrehozni és támogatni az ellenforradalmakat, diktatori módszerekkel. A népi forradalmaktól rettegünk. Közép- és Dél-Amerikában, Ázsiában és egyebütt felbáto-

rítjuk, vagy éppen létrehozunk a diktatórikus báb-kormányokat. Ezek általában tehetségtelenek, népszerűtlenek, korrupciók... „És még »békeszerető népnek« nevezük magunkat. Ideje volna elkezdennünk a kérdést: igaz ez? Lehetséges, hogy militarista néppé lettünk? Ellenforradalmat kezdtünk Kubában, tengerészekkel rohantuk meg Santo Domingót, katonai erőket küldtünk Vietnam ellen. A föld legmilitaristább népévé kezdünk ma lenni, vagy már az is vagyunk? Folyton mondogatjuk, hogy békét óhajtunk Vietnamban, miközben elfogadhatatlan feltételeket állítunk fel az ottani nép számára. Módszerünk a forradalmak megállítására olyan, mintha teli olajszállító hajókat küldenénk egy tűzvész eloltására. Sok amerikai kezdi már látni, hogy amíg a világ ellenforradalmi hatalma maradunk, amíg katonai erővel akadályozzuk a népi forradalmakat, amíg bábkormányok által akarunk diktálni, végül csak veszíthetünk. Forradalmakat csak átmenetileg lehet megállítani. Ez világossá lett Vietnamban is, ahol mi nem a demokráciát, hanem a katonai juntát, a diktatúrát támogatjuk. És világossá lett, hogy politikánk végül is csődbe jut. *Az amerikai hiba Vietnamban az, hogy rossz háborút viselünk, rossz helyen, és rossz időben...* Az idő és a nép, úgy látszik, növekvő mértékben fordul szembe a katonai juntával és az amerikai jelenléttel Vietnamban...”

Nem érdektelen, hogy a Churchman fenti száma olvasólevelet is közöl „A tíz év előtti magyar forradalomról” cím alatt: „Valójában nem volt az magyar forradalom a jelenlegi szocialista rendszer ellen, hanem sajátos magyar katolikus párt felkelése volt Mindszenty bíboros vezetésével, aki az amerikai követségen lakik, mert bűnösnek találták a magyar kormányzat elleni árulásban. Az amerikai adófizetők költségére él ott, mert bizonyítékom van, amely ezt mondja: A magyar felkelést az amerikai titkosszolgálat ügynökei szították és támogatták magyar, főként horthysta elemek által, hogy megdöntsék a szocialista rendszert és Magyarországot ismét az ún. Nyugat, helyesebben az USA üzleti körei (big business) védőszárnyai alá vegyék...” A levelet Rev. Andrew J. Moncol clevelandi lelképásztor írta a Churchman szerkesztőjének.

#### *Egyházi emberek a tüntető tömegekben*

Hasonló szemelvényeket szinte mindegyik amerikai felekezet lapjából idézhetnénk. A napilapok is megírták, hogy egyházi vezetők meneteltek április 15-én New Yorkban a vietnami háború ellen lefolytatott legnagyobb tömegtüntetés élén. (A rendőrség 125 ezer főre becsülte a felvonulók számát.) A Nobel-díjas Martin Luther King baptista lelképásztor a televízióban — Rusk külügyminiszterrel szemben — kijelentette: „Akik a háború ellen tüntetnek, hazafias érzületű amerikaiak. Teljesen értelmetlenül folytat egyesek ellen nyomozást a titkosszolgálat. Tizenöt millió amerikai tevékenyen ellenzi ezt a háborút és további milliók elítélik.” Egy sajtókonferencián King bejelentette, hogy *a vietnami háború ellen és a faji megkülönböztetés ellen folyó mozgalmak már egybefonódtak* és ezen a nyáron legalább tíz nagyvárosban kitörni készül a nyugtalanság a faji diszkriminációval szemben, köztük Cleveland, Chicago, Los Angeles, Oakland, Washington, Newark és New Yorkban.

Április 15-én San Franciskóban is 20 000 ember tüntetett, köztük számos egyházi vezető. Párizsban, Londonban, Amszterdamban, Turinban, a

svájci Bielben, de Tokióban és Sydneyben is nagyszabású tüntetések zajlottak le a vietnami agresszió ellen. Ramsey cantenburyi érsek csakúgy, mint a sydneyi anglikán érsek is igen határozott hangon foglalt állást a bombázások megszüntetése és a béketárgyalások azonnali megkezdése mellett.

A svájci tüntetés azért is figyelmet keltett, mert Biel város tanácsa határozatot hozott: „reméli, hogy a Bielben kezdett és Bernben folytatódott tömegtüntetés is hozzájárul a világbékét fenyegető konfliktus méltó megoldásához”.

*Dr. Blake, az EVT főtitkára:*

*„Az USA kudarcra van ítélve Vietnamban”*

Az EVT könyvatos sajtószolgálata (ÖPD, Genf, május 4.) közli dr. Eugene Carson Blake presbiteriánus lelképásztor, az EVT főtitkára „eddig legélesebb állásfoglalását” az amerikai hadvezetés ellen, amely „a Vietnam elleni háború kiterjesztésével egyre inkább elszigeteli az amerikai nemzetet a többi világtól.”

Blake főtitkár a norwalki főiskolán tartott ökümenikus találkozón mondotta el ezt a beszédét, mintegy ezer hallgató jelenlétében. Azzal kezdte, hogy — a Kínai Népköztársaság jelenlegi magatartása és politikája mellett — *ma az amerikai Vietnam-politika jelenti a legnagyobb veszélyt az emberiségre és annak jövőjére.* Ugy látja, hogy az USA nem képes megkülönböztetni barátot és ellenséget, ezáltal olyan dilemmába bonyolódott, amelyben egyre nehezebb helyesen dönteni és így *végső katasztrófa felé sodródik.*

Katasztrófális romlást lát Blake főtitkár az USA nemzetközi helyzetében Kennedy meggyilkolása óta. „Akkor az egész világ velünk gyászolt, ma pedig elnökünk és alelnökünk szinte sehol sem mer megjelenni maximális biztonsági intézkedések nélkül. Azok a kormányok sem mernek minket nyíltan támogatni, amelyek osztják rettegésünket egy kommunista támadástól, hiszen népeik szinte hisztérikus félelemmel kérdezik, hogy ugyan mit fogunk legközelebb tenni. Mennél több erőszakot alkalmazunk, annál inkább gyengítjük legjobb eszményeinket. Egy nagy és gazdag nemzet számára, amely hónapról hónapra páratlan technológiai hatalmának egyre nagyobb tartalékait veti be egy kicsiny, hosszú ideje szenvedő, sötétbőrű nemzet ellen, hogy azt kapitulációra kényszerítse, ez azt jelenti, hogy mennél többet nyerünk, annál többet veszünk. *Minden elesett vagy megsebesült amerikai katona csak haszontalan áldozat.*”

Blake erőteljesen bírálta az amerikai politikát azért is, mert *késlelteti a gazdasági és társadalmi fejlődést Vietnamban és az egész világban.* „A vietnami háború ürügy arra, hogy Amerika elmullassa megnyerni városaiban a szegénység ellen bejelentett háborút, megvalósítani a faji igazságságot és javait megosztani másokkal úgy, hogy Afrikában, Latin-Amerikában és Ázsiában is érvényesülhessen az igazságosság.”

Kifejtette Blake, hogy *az USA-nak be kell szüntetnie bombatámadásait Vietnam ellen.* Az eszkaláció politikája katonailag is, lélektanilag is hamisnak bizonyult. Az USA-nak világossá kellene tennie, hogy „nem akarja Vietnamra rákényszeríteni az amerikai békét. Ma már nem lehetséges olyanfajta megállapodás, amilyent Koreában kötöttek. Nemsokára már Délkelet-Ázsia semlegesítése sem lesz lehetséges. Amerika adja tudtára ázsiai és európai szövetségeseinek, hogy elfogad minden békét, amelyben ők megállapodnak. Végül töre-



kedjük minden erővel a tárgyalások létrehozására.”

További fejtegetéseiben a főtítkár az ökumenikus mozgalom béketörekvéseit jellemezte. „Nemcsak háború nélküli állapotot akarnak az egyházak elősegíteni; mert számukra a béke az igazságosságon és szabadságon nyugszik meg. Jelenleg az atomháború veszélye, az egész civilizáció megsemmisülésének lehetősége egyenesen szükségszerűvé teszi az ilyen békét.”

Végül Blake az egész emberiséget egybekötő, világméretű közösség alapelveit hangoztatta; nézete szerint az ökumené egyre inkább reméli, hogy „a hidegháború fokozatos elcsendesedése után a felelősen gondolkodó emberek — humanisták és theisták — az emberiség szolgálatában fognak versenyezni, ahelyett, hogy egy ideológiai konfliktus által elpusztítsák az egész világot. A keresztyén hit nem ideológia, Isten nagyobb mint a róla alkotott elképzelésünk. És az emberek csak akkor nyerik vissza hitüket Istenben, ha a hívők megtanulnak Neki engedelmessé válni, ahelyett, hogy Istent egy kommunistaelenes klubnak akarnák felhasználni. A keresztyéneknek le kell mondaniuk arról a triumfalista reménységről; hogy uralkodhatnak a világon; az embereket Krisztus útja számára, a világért való szolgálat számára kell megnyerniök.” Blake azzal fejezte be, hogy ezzel „nem az EVT hivatalos álláspontját fejezte ki, de olyan meggyőződését, amelyben minden egyház ökumenikusan gondolkodó körei, a római katolikusok is növekvő mértékben egyetértenek”.

„Vietnamban minden úgy megy,  
mint egykor itt Dachauban”

Április 30-án felavatták Dachauban, az ottani koncentrációs tábor területén felépített protestáns „Engesztelés templomát”. A svájci televízió köz-

vetítette a szertartást. Három nappal előbb a bázei Münsterből a nikóziai repülőkatasztrófa 120 halottjának gyászszertartását közvetítették, majd „nyugtalanító lassúsággal felsorolták a halottak nevét” (EPD, május 3.).

„Mennyi időt vett volna igénybe a dachauai tábor 300 000 áldozata nevének a felolvasása?” — kérdezi a svájci könyvnyomtatás. A templomavatás előtt ötperces korabeli filmet közvetítettek a hitleri koncentrációs táborról. Azon a helyen, ahol most három emlékmű áll: — egy zsidó katakomba hétkarú gyertyatartóval, egy katolikus toronyszerű kápolna, fémből készült töviskoszorúval a bejárat fölött, és harmadiknak a protestáns Engesztelés temploma”, — háromszázezer embert gyaláztak meg és kínoztak halálra a fasiszták. A felavatási ünnepségen a tábor egykori holland, francia, cseh és lengyel foglyai — protestáns lelkipásztorok — olvastak fel bibliai igéket.

Martin Niemöller, mint „régidachauai”, igehirdetése textusát, Lázár feltámasztásának elbeszéléséből vette, „optimisták számára riasztó” magyarázatot adva róla. „Bármennyire egyek vagyunk annak a megítélésében — mondotta —, hogy a régi út csak romlásba és pusztulásba vezethet, éppoly kevéssé vagyunk egyek abban, hogy milyen út vezet ki a fenyegető megsemmisülésből és hozhatja meg a reménylett jövődőt. Vietnamban minden úgy megy, mint egykor itt nálunk Dachauban! — és így a halál megtartja hatalmát: az élet a halálból él és a másik ember halálából akar élni.”

„Az idős lelki harcos komor szavai megteremtették a helyes tónust, mert az akasztófák, gázkamrák, krematóriumok és tömegsírok közvetlen szomszédságában az ember legszívesebben némán állna” — fejezi be a tudósító. Mi csak annyit fűzünk hozzá, hogy Niemöller nemrég járt Vietnamban; összehasonlítása hiteles és meggyőző.

K. I.

## „A pápa a legkomolyabb akadály az ökumenizmus útjában”

Beszámoltunk olvasóinknak arról, hogy a vatikáni Keresztyén Egység Titkársága már jó ideje elkészült *Az ökumenizmusról* szóló zsinati dekrétum végrehajtási utasításának első felével. Ez a Direktorium-nak nevezett utasítás hivatott részletes utasításokat adni arról, hogy a római katolikusok milyen kapcsolatokba lépjenek nemrómai keresztyénekkal. Többek között az ún. ökumenikus rendezvények, például közös „istentiszteletek” és az egységtörekvések más megnyilatkozásait ez a Direktorium hivatott szabályozni. Katolikus lapok az *Ottaviani* bíboros vezetése alatt álló Hittani Kongregációt bírálták azért, hogy mindeddig akadályozta ennek az utasításnak a megjelenését. *Bea* bíboros legújabb nyilatkozata szerint a Direktorium a napokban megjelenik; az Egységtitkárság mostani gyűlése már az utasítás második részével is foglalkozott, amelyben az „ökumenikus dialógus” különböző fokozatait, útjait és módjait kívánják szabályokba foglalni.

VI. Pál pápa kihallgatáson fogadta az Egységtitkárság munkatársait. Beszédet is intézett hozzájuk, amelyből a lapok kiemelik a vallomást: „A pápa — és Mi ezt nagyon jól tudjuk — kétség kívül a legkomolyabb akadály az ökumenizmus útjában” — mondotta. A pápa ezzel a kijelentéssel arra kívánt célozni, hogy a protestáns, ortodox és angli-

kán világ túlnyomó része számára teljességgel elfogadhatatlan a pápa „teljes, egyetemes és legfőbb hatalma” és „csalatközhatatlansága a hit és erkölcs kérdéseiben” a római egyházban.

Ismeretes, hogy *Az egyházzal* szóló dogmatikai konstitúció értelmében a római egyház ökumenizmus-fogalma gyökerében különbözik a többi egyháztól. Róma változatlanul kitart a tridentini zsinaton bejelentett, a II. Vatikánumon élesen megfogalmazott igénye mellett: a pápás egyház önmagában is egyetemes, ökumenikus egyház, amely önmagában hivatott egyesíteni Istennel minden keresztyént, sőt minden embert. Ebben a tanban a pápa személyén van a hangsúly; Péter — illetve állítólagos utódja, a pápa — személye, a neki való alárendelés a kritériuma annak, hogy Krisztus egyházához tartozik-e egy keresztyén ember, vagy egy közösség.

VI. Pál így valóban a lényegre tapintott azzal a nyilatkozatával, hogy az ökumenizmus útjában — a mi fogalmunk szerint a különböző keresztyén egyházak és közösségek őszinte, jó együttműködésének útjában — a pápa, helyesebben a pápaság a legkomolyabb akadály.

Ehhez is hozzá kell azonban tennünk, hogy nem abszolút akadály. Nagyon is függ a mindenkori pápa szavaitól és tetteitől az, hogy bizalommal vagy

tartózkodással figyelik-e őt a nemrómai egyházak hívei. XXIII. János immár lezárt életműve, a nemrómai keresztyéneknek, sőt a nem-keresztyéneknek iránta világszerte megnyilatkozott szeretete bizonyítja, hogy a valódi, evangélium szerinti, az embervilág egységére vonatkozó ökumenizmus útjában nemcsak komoly akadály lehet a pápa, hanem komoly pontifex, hidépítő is. VI. Pál számos nyilatkozatával is egyet tudunk érteni: értékelni tudtuk a többi között a Vietnam elleni háború megszüntetésére irányuló lépéseit, ha sajnálkoznunk kellett is az óvatosságán, amellyel elkerülte az agresszor megnevezését, sőt a különbségtételt is a támadó és a megtámadott között. Nem egyszer rá kellett mutatnunk: VI. Pál alig rejtett kommunista-ellenes indulatai igazolják egyházában a háború szítóit és fékezik a békességre igyekvőket.

#### *A fatimai zarándoklat értelme*

Amilyen örömmel fogadta a haladó világ — hívők és nemhívők, katolikusok és protestánsok — a *Populorum progressio* c. enciklikát, olyan aggodalmat keltett világszerte VI. Pál fatimai zárándoklatának terve. Ismeretes, hogy a párizsi *Le Monde* igazán messzemenő jóindulattal kommentálta annak idején a II. Vatikánum eseményeit és VI. Pál egész tevékenységét, de most — május 6-i számában — emlékeztette olvasóit arra, hogy a fatimai kegyhely „kezdettől fogva olyanfajta imádat tárgya volt, amely nem volt mentes politikai vonásoktól, 25 évvel ezelőtt a bolsevizmus elleni keresztahadjárat hirdetésére használták fel, szerepe volt a hidegháború éveiben is”. A cikk felidézte a tizenöt év előtti fatimai zarándoklat emlékét, amelyen tíz portugál és egy spanyol miniszter találkozott a fasiszmus legismertebb nemzetközi képviselőivel; *Spellmann* bíboros segédpüspöke itt jelentette ki, hogy Portugália a maga fasiszta típusú „korporatív államával” minden országnak példát szolgáltat. A *Le Monde* óvta a pápát ettől a kétértelmű utazástól abba a rendőrállamba, amelynek kormánya éppen a katolikus egyház tekintélyével akarja fedezni kegyetlen elnyomó politikáját.

A londoni *Times* arra is felhívta a figyelmet, hogy a fatimai zarándoklat révén „közvetve Portugália afrikai gyarmaturalmával is összeköti magát a pápa” és ezzel kihívja az ottani leigázott népeket. Az angol konzervatív lap azt is fájlalta, hogy a fatimai Mária-kultusznak hódolva, a pápa árt az ökumenizmus gondolatának, gátolja a római katolikus egyház és a többi nemrómai egyház közeledését.

VI. Pál súlyos ellentmondásokkal terhelt politikájára jellemző, hogy a fatimai zarándoklatot — helyesebben demonstrációt — most azok ünneplik, akik pár hete élesen támadták a *Populorum Progressio* című, a kapitalizmust és a kolonializmust bíráló pápai enciklikát. A pápa Fatimában valóban nyíltan támogatta a spanyol és portugál diktatúrát, sőt újra elővette a vatikáni fegyvertár már eléggé elavult szövegeit is a szocialista országokkal szemben. Ezt a pápai kirohanást *Spellmann* bíboros körlevélben ajánlotta papjai figyelmébe. sőt fel-

használta egy Hanoi fokozott bombázását követelő gyűlésen is. Nyomban bebizonyosodott, hogy a pápa békebeszédeinek értékét alaposan lerontják kommunistaellenes nyilatkozatai; és újra nyilvánvalóvá lett az is, hogy — amint *Barth* Károly tíz esztendeje megfogalmazta — a keresztyénség mai legveszedelmesebb kísértése az antikommunizmus.

A vietnami agresszió sok keresztyén ember előtt nyilvánvalóvá tette, hogy az amerikai kormányzat vékony fügefalevele, „a kommunista terjeszkedés megakadályozása Ázsiában”, átlátszó ürügy csupán egy új típusú gyarmatosító háború mentegetésére. A „keresztyén antikommunizmus” tartalékait már a hitleri népirtó rendszer vérengzése és bukása is erősen devalválta; a Vietnam ellen indított amerikai háború indokolása tovább fokozta ezeknek a tartalékoknak az elértéktelenedését. A pápa fatimái szövege nem fordíthatja meg ezt a devalvációs folyamatot; de — ezt jól látja a *Times* — a nemrómai egyházakat fokozott óvatosságra inti az olyan „teljes, egyetemes és legfőbb” vezetéssel szemben, amelynek „tévedhetetlensége” ilyen súlyos tévedéseket engedhet meg.

Az olasz protestánsok „*Nuovi Tempi*” c. hetilapja szerint — jelenti az Egyházak Világtanácsa Sajtószolgálat — „a pápa fatimai magatartása azokat igazolja, akik szerint a katolikus egyházban alapjában semmi sem változott. Fatimában nem is annyira Mária közbenjáró szolgálatáról van szó, mint inkább olyan pogány maradványokról, melyeket egy dialógusra törekvő keresztyén egyházban nem volna szabad eltűnni”. (ÖPD. Genf, 1967. máj. 25.)

#### *„Halál és megbékülés”*

Nem térünk el a tárgytól, amikor befejezésül a Német Szövetségi Köztársaságban, Bielefeldben megjelenő *Unsere Kirche* c. lapból idézzük az alábbi jelentést: „A warendorfi római katolikus plébános megtagadta egy közlekedési baleset folytán szerencsétlenül járt 37 éves katolikus férfi eltemetését azzal az indoklással, hogy az illető protestáns lekipásztor előtt kötött vegyesházasságban élt. Az esperes jóváhagyta a plébános eljárását. A temetést végül a protestáns lekipásztor végezte el, akinek hivatalosan feltett kérdésére a münsteri püspöki helytartó írásban ezt felelte: W. úr a katolikus jog szerint érvénytelen házasságban élt. Sajnálatos balesete után nem nyerté vissza öntudatát. Így halála előtt semmi jelét sem adhatta a bűnbánatnak. Ilyen körülmények között az egyházi temetést sajnálatunkra meg kellett tagadnunk. Hogy W. öntudatlan állapotában a szent kenetben részesült, lelki üdvének talán használhatott, de a külső jogi helyzetet ez nem érintette... Minket a kánonjog kötelez.” (EPD Zürich, május 3.)

Meg kell kérdeznünk: vajon az az irgalmatlanság, amellyel a vegyesházások millióinak emberi ügyét Róma világszerte kezeli, nem egy gyökérből fakad-e azzal a kétértelmű magatartással, amellyel a Vietnamban színylő és pusztuló milliók életének és halálának ügyét kezeli a vatikáni politika?

(KI)

## Vallásszociológia?

— Reflexiók dr. Noszlopi László: „Vallásszociológia” c. tanulmányára —

„Törékeny természet a tőke  
megtörte, mindig kesekenyebb lett —  
gondolatok meg proletárok — —”  
„most látom, milyen óriás ő  
szürke haja lebben az égen,  
kékítőt old az ég vizében.”

(József Attila)

„Mióta ember néz az égre”, annak kékségében mindig feloldotta a szívében rejtve hordott reményeket. A vallás nyelvében hasonlatképpen, a ki nem mondható jelzésre hagyományosan megszentelt szóvá emelkedett az LG neve, ahová „feltekinthettek” atyáink és ahová, ha nem is térbeli dimenzióban, de mégis sóvárog a ma élő „fiak” alaposan meggyötört szíve. Mi pedig, magyarok, „szemünket felemelve az EG-re, most már sohasem szakíthatjuk ki magunkat a szükségszerűen feltörő asszociációból: a költő édesanyjának — jaj de sokunk édesanyjának! — áldott szürke hajszíne bennünk és ott fenn véglegesen és megmásíthatatlanul belevegyült a sejtelmes kékségbe. Es talán meg is érkeztünk mondanivalónk, reflexiónk lényegéhez: „nagyon fáj” — ismét József Attila kifejezését használjuk önkéntelenül is —, hogy a *Theologiai Szemle* legutóbbi számában dr. Noszlopi László „Vallásszociológia” címmel írt tanulmánya „sziventalálta” lelkünket, és talán éppen ott, ahol már-már behegedtnek éreztük a sebeket.

Maradjunk a szerző gondolatmenetében, s ne szakadjunk el a szociológiától. Fogadjuk el — feltételesen —, hogy az erkölcsi haszonérték és az önérték intramorális konfliktusa talán egyike azoknak az antinómiáknak, amelyek a mai ember számára a legdöntőbben esnek a latba.

Engedjük meg ugyancsak feltételesen, hogy „az említett értékösszeütközés azt jelenti, hogy valaki helyesen cselekszik, az erkölcs parancsát teljesíti, és a közelebbi vagy távolabbi jövőben épp e helyes cselekvés következtében maga, vagy azok az emberek, akik neki kedvesek, pl. hozzátartozók, gyermekei erkölcsileg meg fognak romlani. Ha ellenben egyszer, a jelenben, erkölcsileg helytelenül cselekedett volna, az utódok ennek következtében magasabb erkölcsi színvonatra jutnának” (98. o.).

És, hogy mindez nem „agyrém”, annak illusztrálására a szerző *B. Shaw*: „Warrenné mestersége” c. színdarabjának sztorijára utalja az olvasót. Noszlopi László a következő konklúzióra jut: ha Warrenné nem tartotta volna fenn nyilvános házát, akkor leányát nem nevelhette volna előkelően, az nem vált volna humanizált, kulturált egyéniséggé, illetőleg valószínűleg nem, mert szoros korreláció áll fenn a szegénység, a nyomor és a bűnözés között. Mindezek után pedig szóról szóra ezt olvassuk: „Ha ezt nem teszi (ti. Warrenné nem jut nyilvános háza busás jövedelméhez; saját megjegyzésem), maga és leánya az akkori társadalmi helyzetben valószínűleg mosónők lehettek volna. Természetesen a mosónők között is akadtak feddhetetlen erkölcsűek, sőt esetleg, elvértve szentek is.”

Istenem, milyen szociológia ez!?! „Az embernek kél káromkodni kedve”, vagy mindennek túlján embertelenül kacagni, hiszen itt a részlet egésze

emelkedett, a valóságos történelmi-társadalmi mozgás fájdalmas-vajúdo keservéből semmi meg nem értetett, a nyomor szülte bűnök kozmikus méreteken vetítődnek ki tudatformánk egére, és ebben a hamis-látásban elvesz, vagy elveszhet emberségünkkel együtt a múltban és a mában szenvedők iránti elemi, mégcsak nem is keresztyéni szolidaritásunk!

*Nyomor és szegénység társadalmi-történelmi termék!* Ez ma már triviálisan evidens gondolat. Végtelenül sürgető feladat a történelmi méreteken eláradó nyomor keletkezéstörténetét, okait, fenntartó tényezőit kiméretlen kritikai elemzés alá vetni. És az *egészből megérteni a részt!* Ez esetben minden szociológiai kutatás a társadalmi termelés elemzése után szükségszerűen eljut az anyagi javak elosztásának kérdéséig és beleütközik a „gazdagok” és a „szegények” megrendítő problematikájába. Baglyot hordanánk Athénbe, ha most utalnánk e vizsgálatok végső eredményeire. Marx Károlytól VI. Pál „*Populorum progressio*”-jáig (ha nem is azonos, vagy megközelítő módszerrel, ha nem is azonos, vagy túlságosan közelálló végkövetkeztetésekkel) a mélységesen megrendülő ön- és világismeretből fakadó „humanizált” gond sürgeti a nyomor történelmi-társadalmi méreteken való felszámolását, de távolról sem azért, mert a szegénység és a bűnözés korrelációjának állítólagos statisztikai törvényszerűségeiből a nagyobb valószínűséggel humanizáltak-kulturáltak önmegmentésének szándéka irányítja gondolataikat!

Egyébként a *nyomor és a bűnözés korrelációját önmagában nem tagadhatjuk, de ezzel nyomatékosan szembeállítjuk az uralkodó osztályok, a gazdagok, a „birtokon belül levők” korrelációját a pusztítással, a tömegméreteken való szenvedésokozással, és még akkor sem vagyunk hajlandók e korreláció bizonyosságának gondolatáról letenni, ha a termelőerők történelmi fejlődése, az egyenlőtlen fejlődés által okozott mai óriási különbségekre a történelmi-politikai vizsgálódás intellektuálisan kielégítő magyarázatot adhat, beleértve ebbe a magyarázatba a szükségszerűség mozzanatát is. (Mellékesen a „szükségszerűséget” — mai korunkhoz történelmileg közeledve — egyre kevésbé vagyunk hajlandók elmélkedéseinkbe „bekalkulálni”!)*

Összefoglalva véleményünket a problémáról, mégegyszer leszögezzük, hogy napjainkban nincs és nem is lehet semmiféle szociológia, amely valamely társadalom, vagy az emberi nemzetség kérdéseit nem a nagy egészben, nem a társadalmi formák fejlődéstörténetében kinyomozható, ott tettenérhető történeti-gazdasági-társadalmi mozgástörvényekben ragadja és érti meg. És ezen belül értelmezi, minősíti! Isten mentse meg a vallásszociológiát minden egyéb úttól!

Okot okozattal felcserélni az erkölcsről szóló tanításban is súlyos következményekkel jár. Már pedig nyilvánvaló, hogy a szegények és a nyomorogók állapota következmény, és ha ennek a következménynek vannak — amint hogy lehetségesek! — rettenetes, bűnös következményei, akkor nem vitás, hogy hol, kikben kell az igazi bűnösöket keresni! Nem számoltam meg, de bizonyára meg-

számolta más, hogy *hányszor beszél a Názareti Jézus kemény szavakkal a szegényekről és hányszor a gazdagokról?* „Gondoljátok meg keresztyének!” És: „Gondoljátok meg proletárok!” *En is B. Shaw-ra hivatkozom: ő mondotta, ő írta, hogy a világirodalom legforradalmibb költeménye így hangzik: „Akkor szólott Mária: Magasztalja az én lelkem az Urat és örvendez az én lelkem megtartó Istenemben... Éhezőket töltött be javakkal és gazdagokat küldött el üresen...”* (Lukács 1:46–55.)

Mária Fia, a vándor Názareti, a szelídszívű mondotta: „Jaj nektek gazdagok... (Lukács. 6:24.) És ugyancsak ő adott felvilágosítást arról az örök életéről (amelyről tanulmányában Noszlopi László is ír, sajnos más megvilágításban), amely iránt egy főember érdeklődött, mondván: „Jó mester mit cselekedjem, hogy az örök életet elnyerjem?” Nos a választ ismerjük, a főember szomorúságát is (Lukács, 18:18–23)). Keresztyén eszmélkedés — a szociológia területén is! — megtalálja motívumait a Názareti tanításában, amelyet nem cserélhet fel, amelyből nem engedhet senki kedvéért sem.

„Csak tiszta forrásból...”, a vallásszociológiában is! Zaklatott, történelmileg átmeneti korunkban, mérhetetlen megpróbáltatások után és közepette, szinte végsőkig próbára tett idegrendszerünkkel szüntelenül döntenünk kell mindnyájunknak. Döntéseink erkölcsi értékét, következményeit valóban gyakran nem látjuk, nem láthatjuk. „Parancsra”, vagy „parancs nélkül”, rajtunk a felelősség. Nagyon nehéz ennek a tehernek hordozása, de hitünk szerint van Kihez vinnünk legsúlyosabb terheinket, gondjainkat. És ha sír a szociológiai tanulmányaikból származó ismeret, akkor — Babits szavait transzformálva — sírjon testvéreinkért szerte a

nagyvilágban, hiszen van „millió”, „és a legtöbb oly szegény, oly szegény, még álmából sem ismeri ami jó... Szomorú világ ez! s a vers oly riadva muzsikál, mint cigány a siralomházban.” És a gondolat, a vers „... ma már oly halkán, elfolyva, remegve jön, mint beesett szemek gödreiben remegve felcsillan a könny.”

Szegények szerelme, szegények álma, nyomorgók hite vetítette az ÉG-re a mosónők szürke haját... Ha pedig valahol társadalmi méreteken eltűnt a nyomor, ezt elsősorban a szegényeknek köszönhetjük, nem a gazdagoknak! „Szegények pedig mindenkor lesznek veletek” — ezt is tudjuk. Velük és főleg értük kell a szociológiai kutatás is, és talán ugyanennyire kell a világméreteken, emberiségben való gondolkodás emelkedettsége, mert másodpercenként éhenhal egy ember ezen a „nyomorú földön”, amely nemcsak hátán hordozza az éhezőket és a jóllakottakat, hanem megszentelt temetőiben többségükben mégiscsak azokat a nagyapákat és nagyanyákat, akiknek „törekeny termetét a tőke megtérte”. Köztük Illyés Gyula nagyapját is „A cecei református temetőben”... hol kopott kabátjában otthonosan fekszik több jó ismerőse között. „Ha lelke visszatérhet néha e földre, tudom méhei szárnyán csillog vagy a fényes topor élén örvendezik.” És ha az unoka tükörbe néz: „reá emlékezik és este így rágondolván” szívén áthúzza „a százados szegénység”.

Ezekkel a gondolatokkal szeretne e reflexiók írója „helyt állni a létért való küzdelemben” (amelyről Vallásszociológia c. tanulmányában Noszlopi László ír), megerősítve a szegények múltjából és jelenéből sugárzó erővel és hatalommal.

Kéri György

## KULTURÁLIS KRÓNIKA

### A BŰNBEESÉS UTÁN

*Szabad-e, lehet-e ártatlannak maradni mások bűnében — ezt a furcsa kérdést teszi föl Arthur Miller önmagának és a nézőnek a Bűnbeesés után című, világhíres drámájában, amelyet a budapesti Nemzeti Színház is műsorára tűzött. Meglepő ez a kérdés: az ellenkezője megszokottabb, hogy szabad-e, lehet-e részt venni mások bűnében. Ez a — mondhatni: hagyományos — kérdés természetesen továbbra is érvényes, nem avult el, nem vált időszerűtlenné. Különös dolog ez: az érvényes, és mindenki által elismert erkölcsi fölfogás egyértelműen tagadó választ ad e problémára évezredek óta. s hogy a kérdést ma mégis mintha egy másik, látszatra az ellenkezője váltaná föl: az emberiség ugyanis nem a helyes erkölcsi magatartást vette föl, hanem tovább lazította erkölcsi magatartását.*

Azt is hihetnők, hogy Miller csak a divatnak engedelmeskedik, amikor szójáték-szerűen kiforgatja a hagyományos erkölcsi kérdést. Nem ezt teszi; mégis időzzünk el kissé e lehetőségnél. Úgy vélem. ez a divat — nemcsak divat. A filozófikus gondolkodásban régóta „divat” a kételkedés. Voltaképpen minden tudományos gondolkodásnak ez a próbaköve; csak hogy mostanában elterjedtebben alkalmazzuk ezt a próbakövet. Az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatban is. Érthető: a polgári világ oly erővel tudott látszatot kelteni, hogy meglehetősen nehézé vált olykor megkülönböz-

tetni a látszatot és a valóságot. Századunkban ez olyannyira elhatalmasodott az emberiségen, hogy szinte már föl sem tűnik.

Több oka is van annak, hogy a látszat ennyire teret hódíthatott. A többi között említsük meg a — talán — legáltalánosabbat, az úgynevezett elidegenedést, oldalhajlásával, a bürokráciával együtt. A munkamegosztás folyamatos terjedése és a tudás-anyag, az információk rohamos növekedése szükségszerűen vezet oda, hogy az egyén mind kisebb pontnak érzi magát, hogy munkája, munkájának eredménye, társadalmi kapcsolatai, tényleges politikai szerepe, erkölcsi magatartása elidegenedik tőle, idegenné válik a számára, s ő mintegy az emberiség társadalmi gépezetének alkatrésze él, van, dolgozik, termel, anélkül, hogy az összefüggésekről, az egészről fogalma lenne és lehetne, hogy az összefüggésekre és az egészre ténylegesen hatással lehetne. Ez a fejlődés tette viszont lehetővé a látszat elterjedését: egy ilyen roppant méretű gépezetben könnyű úgy tenni, mintha — mondiuk — csinálnánk valamint, holott tétlenül téblábolunk, vagy éppen fordítva: könnyű ártatlannak mutatkozni, holott vétkesek vagyunk.

Fokozottan érvényes mindez a polgári világban kialakult erkölcsi fölfogásra, amelynek a gyakorlatban alapvető mozzanata lett a látszat: mindent szabad, csak ne vegvék észre. S ez könnyen előfordulhat: — a szólásmondással élve — ekkora tolongásban! Az elidegenedés folytán ugyanis a



legritkábban áll egymással szemben egy-egy ember; rendszerint testületek, közösségek, csoportok, intézmények és így tovább. (Ez az utóbbi vonatkozás a szocialista társadalomban is előfordul. Két példát is említhetek. A minap egy problémával kapcsolatban egy erősen vitatható szakvélemény számonkérésére azért nem kerülhetett sor, mert a véleményt egy testület adta, s a testület a maga egészében nem adhat magyarázatot. Máskor egy tervezési hibát nem lehetett számonkérni, mert a terveket sohasem személyek, hanem minden fokon intézmények és testületek hagyták jóvá, vagyis személytelen valamik.)

Az erkölcsi problémák vizsgálatakor — különösen a művészetekben — mindinkább teret hódít, amit korábban divatnak mondtunk: a bevett, megszokott tétel vagy gyakorlat groteszk módosítása, esetleg fonákjára fordítása, mintegy ellenőrzésül, próbaképpen. A látszat a valóságtól így rendszerint leválasztható, megkülönböztethető. A szilárd gondolati vagy erkölcsi építmény épen marad akkor is, ha fejtetőre állítjuk, de a gondolati vagy erkölcsi kártyavár összedől.

Ezért hát érthető és hasznos volna az is, ha Arthur Miller csupán a divatos „groteszk-próbának” vetné alá a társadalmi-erkölcsi korszellemet, szójáték-szerűen, kifordítva a hagyományos problémát, vagyis nem azt kérdezve, hogy szabad-e vétkesnek lenni mások bűnében, hanem hogy ártatlannak.

Miller azonban többre vállalkozik, nemcsak erre a művészeti bűvésztükkre, nemcsak a művészeti vegyvizsgálat választóvizének pezsgő-forró, színváltó alkalmazására. Miller korunk egyik alapvető erkölcsi problémáját világítja meg, önvizsgáló fájdalmas viviszekcióival.

Korunk totális igénye az emberrel szemben — miközben a mondottak szerint az ember mindinkább a részletbe szorul vissza —, kitermelte a félrehúzódság erkölcsi magatartását. Korunk az embertől teljesértékű, totális részvételt követel jobban és rosszban egyaránt. Az ember úgy védekezik, ahogy tud. A fasizmus tombolása idején vált ez világméretű problémává. Sokáig úgy látszott, hogy a fasizmussal kapcsolatos alapvető erkölcsi kérdés: résztvett-e valaki a fasizmus bűneiben. Ma már nyilvánvaló, hogy ezzel legalábbis egyenértékű, de társadalmi méreteit tekintve jelentékenyebb kérdés, hogy ártatlan maradt-e valaki a fasizmus bűneiben. Ez a kérdés különben már Babitsot is foglalkoztatta, és ő is fölísmerte: *vétkezők közt cinkos, aki néma.*

Miller ezt a problémát az antifasizista koalícióban résztvevő, derekasan harcoló, de egyre növekvő mértékben fasisztoid gondolati és erkölcsi tendenciákkal kiegyező amerikai társadalomnak egy konkrét korszakára nézve vizsgálja, s ugyanakkor a politikai porondon lejátszódó primér jelenségnek az egyénben fertőző baktériumait is megkeresi. A politikai jelenség a maccarthyzmus, amelynek közvetlen következménye a széleskörű, társadalmi közönyösség, s az egyéneken meglévő táptalaj, a társadalmi-politikai közönyt lehetővé tevő emberi közeg a hollywoodi jellegű kapcsolatot ember és ember között.

Nincs kétség afelől, hogy Miller önvizsgálatát az utóbbi ihlette. A maccarthyzmussal való szembehelyezkedését jól ismerjük, ellene harcoló drámáját, *A salemi boszorkányokat* úgyszintén. Miller most ezügyben mégis önváddal bírkózik, s hogy erre kényszerült, kettős oka lehet. Az egyik: európai látogatása, ismerkedése a náci koncent-

rációs táborokkal és a bűnösök tessék-lássék bűnpereivel — ennek nagyszerű művészi következménye a *Közjáték Vichyben*, de erős nyomai érződnek a *Bűnbeesés után* némely részlete is. A másik ok: korábbi feleségének: Marilyn Monroenak tragikus halála. Ebben Miller valóban ártatlan volt: ő mindent megkísérelt, hogy a sztárkultusz által elkapott mélységesen megzavart nőt erős emberré formálja, még feleségül is vette, munkáját is rááldozta, életének éveit odaadta — mindhiába. Elváltak. Miller ártatlan maradt Monroe összeroppanásában és halálában — de most éppen azt kérdezi, hogy szabad volt-e ártatlannak maradnia, hogy nem épp ez az ártatlanság-e a vétke?

A nyitva hagyott kérdésre aligha az a válasz, hogy bűnrészessé kellett volna válni. Azt hiszem, Miller válasza így hangzik: *meg kellett volna előzni az ártatlanná válást.*

Talán még nyilvánvalóbb ez a következtetés a politikai síkon. Miller személyes emlékeit dolgozta bele a drámának ebbe a fonálába is: a jól értesültek pontosan tudják, hogy a dráma szereplői közül ki kicsoda. Nekünk ez kevésbé fontos, mert a szóbanforgó személyeket úgyszólván kevésbé ismerjük, mint drámabeli alakjukat. Két pólust állít szembe, s közöttük őrlődik ő maga. Az egyik ember az, aki a jövőre hitével a jelent szebbé hazudta a valóságosnál, s most, amikor a folytonos lelkifurdalást, az igazságkereső gyötrődést az elnévelés veszélye is fokozza (épp a meggondolatlan, a jobb meggyőződés ellenére elkövetett túlzások miatt), összeroppan a kettős teher alatt. A másik eleve gyöngy: tudja ugyan az igazságot, de harcképtelen. Eleve leteszi a fegyvert, s hogy bűntudatának elejét vegye, bűntársat keres. A Miller problémáit megszemélyesítő harmadik — drámabeli nevén Quentin — ártatlan marad mindkettő vétkeiben. Nem lesz áruló sem, de a másik következtetést sem vállalja: inkább félrehúzódság, ártatlan akar maradni.

Miller következtetése nyilvánvaló: az ember sohasem maradhat ártatlan a mások vétkeiben; ha nem akar bűntársá válni, akkor *harcolnia kell szüntelenül és fáradhatatlanul.* Nincs kivülről, nincs félrehúzódság.

*Emberek vagyunk, felelősek vagyunk.*

Mind ezt Miller egy modern formai megoldású, a néző gondolattársító aktivitását igénylő drámában közli. Eddig inkább filmekben ismertük meg ezt a művészeti ábrázoló módszert, amely az ember logikai-asszociációs tevékenységét mintázza. A valóság közvetlenül is, gondolati síkon is jelentkezik a darabban, amely egyetlen ember gondolati drámája. Gondolatait közli, s eközben ezek a gondolatok olykor meglevenednek, olykor azonban más, netán ellentétes irányú gondolatok villannak fel a háttérben. Éppen úgy, ahogyan ez gondolkodás közben mindannyiunknál előfordul.

A néző gondolkodásának és gondolattársításának részvétele e dráma megértéséhez nélkülözhetetlen. Aki csak nézi, kívülrőlként, pletykaéhes ember, kulcslyukon leselkedve. A dráma mondanivalója a dráma megértésének is egyetlen módja: nem lehet, nem szabad ártatlannak maradni benne.

## JÚLIA ÉS A SZELLEMEK

Ugyanezzel az ábrázolásmóddal él Federico Fellini is, a modern filmművészet egyik legnagyobbja, *Júlia és a szellemek* című új filmjében.

Ha ezt a filmet a hagyományos művészi ábrázolásmódhoz ragaszkodva próbálnók vizsgálni, félreérténe, aláértékelnék. Ez esetben ugyanis csak a film banális meséjét vennők észre, asszociatív részeit zavarosnak vélnék, színhatásait giccsnek bélyegeznők.

Sajnos, ezt a filmet is a legtöbbször úgy nézik, úgy vizsgálják. Egy középkorú nő válságát venni így észre benne, a rádöbbenését, hogy a férje megcsalja; a kapkodását, hogy bizonyosságot vagy kiutat találjon; s végül az érzelmes rezignációt, miszerint az embernek túl kell tennie magát az efféléken.

Ha a film ez volna, ha a film csak ennyi volna, Fellini fiaskójáról kellene beszélnünk.

Csak hogy a film voltaképpen egészen más. Tagadhatatlan: a meséje megfelel annak, amit az ímént leírtam. Ezt a mesét nem érdemes újra elmondani: felhígultan ott olvasható az érzélgős szerelmi regényekben, ott látható a tucatfilmekben. Fellini különben már a mese elmondásában egy modern művészeti fogást alkalmaz: a csömör kiváltására törekvő pop-art módszerrel él. Ez az irányzat — amelyet, sajnos, nálunk sokan félreértettek, figyelmen kívül hagyták haladó, bíráló tendenciáit, és csak a vele visszaélők tevékenységéről ítélték meg, vagyis ítélték el —, a pop-art irányzata azt mondja: Nektek giccs kell? Élvezkedtek a „fogyasztási lársadalom” látzataiban? Tessék — mondja a pop-art — itt van nektek, amit kívántok. S a bőséget megsokszorozza, a giccset fölfokozza. Ez a csömör létrejöttét sietteti.

Fellini már előző filmjeiben is élt ezzel a módszerrel, hogy a kívánatosnak látszót az időben úgy elnyújtotta, ezáltal mennyiségileg megsokszorozta, hogy egyszeriben nemkívánttá vált. Így tett az *Édes életben*, s így a *Nyolc és félben* is; most mindezt kétszeresen is tetézi. Egyfelől azzal, hogy *színes filmet* készít, a színeknek oly tobzódó bőséggel, a látványnak oly tarka gazdagságával, hogy a csömör érzését igen hamar kiváltja, másfelől azzal, hogy — a *Nyolc és féltől* eltérően — most az értelem világát és problémáit mellőzve — *kizárólag az érzelmek szférájában mozog*.

Az új Fellini-film ugyanis nem egy asszony szerelmi válságának, egy házasság tönkremenésének elbeszélése, hanem az *asszony sorsának elemzése*, a házasság látszólagos és valóságos erkölcsi gyakorlatának összehasonlítása, a polgári erkölcsiség nő-felfogásának bíráló felsorakoztatása.

Akkor közli velünk Fellini a film megértésének a módját, amikor a filmbeli Júliával azt közli a szellemek, hogy ő senki és semmi. Itt lesz a magánügynek tekintendő érzelmi háziválság az emberiség aktuális kérdésének vizsgálatává, itt változik át a giccses történet elemző filozófiai-erkölcsi töprengéssé.

*A polgári gondolkodás szerint ugyanis az asszony önmagában senki és semmi; valamivé, valakivé mindössze a férje teheti.* A férje, aki a magyar nyelv árulkodó gyakorlata szerint ura, sőt: embere.

*A Júlia és a szellemek* a polgári nő-felfogás mai gyakorlatát, a jelen „jóléti társadalmának” látzatait sorakoztatja föl, fűzi föl a banális válságtörténet fonálára. Bemutatja a zárdaerkölcstől kezdve a nagymenő demimonde polgárbosszantó, moráltipró szabadosságáig, ahogyan a polgári társadalom vélekedik a nőről, s amilyen lehetőségek közé korlátozza őt. Bemutatja, hogy mindezekben közös vonás a nő másodrangúsága, kiszolgáltatottsága, alacsonyabbrendűsége, magárahagyottsága, magányossága, alárendeltsége, boldogtalansága, embertelen sorsa.

Mintegy melleleg Fellini elítélő, mondhatni kigúnyoló véleményt mond a jelenkori polgári társadalom néhány általános jellemvonásáról, így az újgazdag izléstelenségről, a szellemidézésről, az indiai filozófiák műveletlen csámcsogásáról, a valóságos túlbuzgóság visszásságairól, a dilettáns freudizmusról és a magánéletbe tolokodó nyomozásról és így tovább.

Fellini a maga módján ugyancsak a látszatok, a látszat-erkölcs, a látszat-emberség, a látszatműveltség, a látszat-érmek, a látszat-szerelem ellen küzd. Amikor a zárójelenet szimbolikájában a nőre nézve mondja ki következtetését, hogy asszonynak önmagának, önmagában kell valamivé, valakivé lennie, akkor ezt a tanulságot, általában és egyetemes érvénnyel érti: *az ember sosem élhet mások visszafényeként, afféle holdragyogással, hanem az embernek saját magának kell valamivé, valakivé válnia.*

## TÍZEZER NAP

Kulturális Krónikánk befejezésekként legálább röviden szeretnék szólni arról a magyar filmről, amely végre meghozta Cannes-ból filmművészetünknek az első „igazi” fesztiváldíjat. Ez a film a *Tízezer nap*, a fiatal Kósa Ferenc munkája; őt jutalmazta a zsűri a legjobb rendezés díjával.

A magyar filmművészet iránt világszerte nagy most az érdeklődés. Ennek fénye esett Cannesban a Tízezer napra. Jellegzetesen magyar film ez, a közelmúlt történetének, paraszti sorsának balladája. Kétségkívül szép film, számos részében megrázó. Témájában, mondanivalójában — bármily furcsa is — rokon Arthur Miller drámájával.

A *Tízezer nap* főszereplője egy parasztember, akit keserves élete valaha megtanított rá, hogy félrehúzódjon, félreálljon, tétlen maradjon, valahányszor történik valami. A film szinte csodálatos szépen tárja föl ezt a folyamatot, ahogyan ez az ember tétlen félrehúzóásával egy embertelen világ cinkosa lesz, sorstársainak is ellenfele, később — voltaképp — gyilkos is, és eljut a fordulópont-hoz, amikor a társadalom már végképp döntést vár tőle, nem húzódnak többé félre, nem is sodortathatja magát a csődülettel, hanem a társadalom rábízta a választást — s ez az ember még akkor is gyöngének bizonyul, szabad döntése elől öngyilkossággal próbál kitérni.

Amivel adósunk marad a film, az ugyanennek az embernek a — mondhatni — második élete, amely a megghiúsult öngyilkosság végletes menekülési kísérletétől a cselekvő magatartásig, a másokért dolgozó, a közösséget vezető életformáig ível. Ezt a benső folyamatot csak jelzi a film, részletes ábrázolása hiányzik belőle. Az azonban teljesen nyilvánvaló — s ez a film mondanivalója is —, hogy a félrehúzódnak, a magabazárkózás, Miller szavával élve: a társadalmi ártatlanság sohasem volt ugyan helyes emberi magatartás, legfeljebb kényszerűség, manapság azonban, a mi világunkban *végképp időszerűtlenné, tarthatatlanná vált.*

Az emberiségnek ma olyan emberekre van szüksége, akik cselekvően és gondolkodva vállalják a közösséget az emberiséggel.

Zay László

Egry József egyik *Gegesi Kiss Pál*hoz írt levelében, melyet az Európai Iskola egyik első kiadványában önéletrajz helyett élettapasztalatainak összefoglalásaként írt, találtam ezt a mondatot „A legtehetségtelegebb festő is fölépíti a maga Hórebhegyét”. Miközben az év első két hónapjának kiállításait vallatom, újra meg újra ez a mondat jár az eszemben. Ha a művész „Hórebhegyet” épít, akkor nekem, aki megpróbálom vallatni mai művészetünk sokszínű, különös világát, nem lehet más dolgom, mint kikutatni, hogy ezen a Hóreben milyen parancsolatokat hirdetnek.

Először azt gondoltam, hogy hűvös, objektív krónikát írok, később egyre nehezebb volt elhallgattatni a művészeti kérdések közben megszólaló teológust. Eközben döbbentem rá arra, hogy csak akkor vagyok igazán „objektív” önmagamhoz, ha teológus szemmel próbálok tájékozódni, nézni, vallatni a valóságokat világunkról, az emberről. Ezért lett szabálytalan és szubjektív ez a krónika.

\*

*Szobrokról.* Az elmúlt évben még arról panaszkodtunk, hogy nem állítanak ki szobrászaink. Most — az elmúlt két hónapban — csaknem fél tucat szobrászt mutatkozott be munkáival. *Szabó Iván* (1913) közöttük a legidősebb és legnevesebb, főiskolai tanár, — ha nem is ő a legjobb szobrász. Tíz év munkásságáról ad számot szobraival, népies ihletésű fadomborműveivel, állatrajzokkal díszített tálaival. Számomra olyanok ezek a szobrok, mint a „majdnem jó” prédikációk. Van benne valami, de az ige hirdető sem tisztázta magában, hogy mi is ez a valami. Ezért érezzük azt, hogy a látható világ jelenségeit nem tudja mindig szobrászként, „anyanyelvén” elmondani. A tára festett, karcolt madarak, növények, lovak ritmusa megkoppott, mert nem az élmény, hanem a megszokás, a bravúr vezeti kezét. Szobrainak nincs belső kristályosodási pontja, tömegeinek formát rendező elve. Úgy érzem sokszor, hogy hiányzik a szobrok belső tömegvonása. Hol a hiba oka? *Szabó Iván* a népiségtől a modernség felé keresi az utat. Az „Értől” indult és eltévedt. Most nem találja az utat se az „Ér” se az „Óceán” felé.

Tanítványa, *Németh Mihály* (1926) jobban tetszett. Szobrai köbe vésett tömönatok. Romantikus a szó legnemesebb értelmében. Már a vásárhelyi tárlaton felfigyeltünk tömörszerű, sokszor körbe-komponált szobraira, felületei soha nem ridegek, kemények, hanem puhán mozgékonyak. Dunántúli, sárvári születésű. Ez az adat azért jellemző művészetére, mert szobraiban ott érezzük a Pannon táj derűjét (Évszakok 1966) és nosztalgiáját (Apám síremléke 1966). Örömmel láttuk, hogy szobrainak témája sokszor az anyaság, a család, az otthon derűje, harmóniája. Ritka ennyi szép, meleghangú vallomást látni az emberi összetartozásról, az anyaság örök, kőnél maradandóbb örömeről.

*Varga Imre* (1923) 16 kiállított szobrával az utóbbi hónapok legnagyobb képzőművészeti viharát kavarta. Új hangon beszél. Nem a szobor tömörszerűségét, nem a mozgás szemléletes visszaadását vagy a felületek virtuóz játékát kutatja. Művészetének új a kérdésfeltevése: milyen kapcsolatban van a tér és a szobor? Nem felületeket formál, hanem a tér és a szobor találkozási pontjait jeleníti meg. Nem a tömeg nyugalma és a mozgás dinamizmusa adja a szobor feszültségét, hanem a test és a természet talál-

kozása. Így a tér behatol a formák közé (Prometheus, Páva). Egyenrangúsítja a konvex és konkáv formákat (A haldokló Minotaurusz). Sok „tudós” kritizálója az elvesztett felületeket sajnálja, én a megnyert, új lehetőségeket üdvözlöm benne. Van művészetének egy „konzervatívabb”, „közérthetőbb” hajtása is, melyben összefogott, zárt kompozícióra törekszik. Legjobb ezek közül az archaikus bájú *Balga* szűz. A kiállításon több, bibliai ihletésű, figyelemreméltó alkotást találhatunk. Kísérletező útjának legnagyobb eredménye az Apokalipszis lovasait megjelenítő döbbenetes erejű kompozíciója és a magas sziklatömbre állított „Próféta”. *Varga Imre* apokalipszise a humánus lázadása az önmagát megsemmisítő ember barbársága ellen. Az Apokalipszisnek ez a mai rettenete jelenik meg a kovácsolt óriás szögekből megkomponált auschwitz-i rácskompozícióban is. Prometheus a tűz, az agapé melege után áhítózó mai ember sóvárgását jeleníti meg. De vésője — pontosabban hegesztőnisztolva — alól nemcsak a rettenet bálványai jönnek elő, hanem olyan játékos, derűs groteszkek, mint a vaspálcákból összehegesztett tűzzománc farktollakkal ékesített Páva, vagy a rézcsőből alakított tüzes szemű óriás-kigyó.

*Cs. Kovács László* (1929) 14 szobra és 31 grafikája egy éves amerikai tanulmányútról ad számot. Az ő kiállítása — nagy meglepetés. Egy igazi szobrászt ismertünk meg benne. Míg *Németh Mihály* anvanyelve, — melyben hibátlanul tudja magát kifejezni — a kő, addig *Cs. Kovácsé* a fa. Símára polírozott, remekül megformált szobrait az anyag szépsége, a fa erezetének páratlan vonalgazdagsága, mellet a művész tudatosan beleépít a szoborba, szinte élővé varázsolja. *Cs. Kovács* a plasztika ősforrásait keresi. Az indiai totemek, az óceániai fafaragványok modern ősei ezek a szobrok. Grafikai a szobrokkal egyenértékű alkotások. Bennük a technicizált világ elidegenedett emberei jelennek meg. Még a címek is megdöbbenőek: Elektronikus szerelem, Acél Madonna stb.

\*

A Szépművészeti Múzeum az év első két hónapjában két remek kiállítással örvendeztette meg a művészet barátai. *H. Daumier* karikatúrája: A festő és másolója hivatott a „Műhelytitkok és hamisítványok” című kiállításra. A tárlat műfaja új: képzőművészeti krimi, nyomozás az igazi értékek után. Ezért a célért a műtörténész és a restaurátor összefog leleplezni mindazt, ami az igaznak csak ügyes mása. *Takács Mariann* és *Szilágyi János* a kiállításon a hamisítás „világtörténetét” vázolja fel a Kr. e. VI. századtól napjainkig. A detektív alaposágával vezet a kiállítás a hamistól az igaz felé, és közben kimondja a legnagyobb tanulságot: lehet hamisítani vásznat és festéket, esetkezelést és technikát, csak egyet nem lehet letagadni: a kort, a hamisítvány elkészülésének korát. Minden hamisítvány olyan, mint a hamis profétálás. Témaválasztásában, izlésében kora kívánalmainak a kiszolgálója. S ha megszűnik ez az igény és a történelem továbblép, nagyon könnyű leleplezni a silány hamisítványt. Ekkor nyilvánvaló lesz, hogy az igazi értéknek csak karikatúrája. A hamis értéket leleplezni, az igazit felfedezni — ez a kiállítás jelszava. Néha a teológiában is elkelve egy ilyen „műhelytitkok és hamisítványok” kiállítás, mert nemcsak a képzőművészetben vannak „hamis proféták”.

A grafikai osztály 102. kiállítása a Múzeum XVI—XVII. századi németalföldi rajzait mutatja be *Bruegheltől Rembrandtig*. A rajz, a képzőművészeti gondolkodás alapeleme. Mesterművek pompás gyűjteménye ez a kiállítás. Rejtett kincsek voltak eddig, hiszen azóta, amióta utoljára szerepeltek ezek a rajzok kiállításon, csaknem 1/3-ával növelte a gyűjteményt a gondos összehasonlító kutatás. Az új eredményeket, a 900 mesterművet publikáló szakkatalógust az idén adják ki Amsterdamban. *Brueghel, Rembrandt, Jordans, van Dyck, Teniers, Ostade* és a többi kisebb-nagyobb mester kezevonása plasztikus képet fest a korabeli Németalföld életéről, gondolkodásmódjáról, tájairól és a táj viharos történetének két évszázadáról. A kiállított rajzok csaknem egynegyede bibliai tárgyú alkotás. Érdekes ezeket a bibliai ihletésű rajzokat tüzetesebben megvizsgálni. Bennük a Biblia mindig közvetlenül, életközelpben szólal meg: az Ige szavai ott történnek újra a flamand tájon. Csak egy példát. Tóbiás *Verhaeghts* (1561—1631) — Rubens első mestere —, úgy rajzolja meg az emmausi tanítványokat, hogy finom vonalak áradó szépségéből épített tájat rajzol, s a tájban három apró kis figura ballag egy város felé. A táj is, a város is valóságos németalföldi tájé. De nemcsak így fejezik ki a Biblia történeteinek örök érvényűségét ezek a mesterművek. Id. Pieter *Brueghel* (1525—1569) Imádkozó pásztorra nem archaizált jelmezes figura, hanem szíjas inu. szögletes mozgású valódi flamand pásztor, aki térdre hullt az Isten Fia előtt.

A rajzokon túl az aquarell műltiához is színes adalékokat kapunk. Különösen Gills *Neuvs* (1623—1687) remek, nagvonalú vízfestményeire figyelünk fel, melyek egvrésznt Dürer, másrészt a modern aquarellisták törekvései közötti átmenetet képviselik.

Egy képzőművészeti „szenzációról” is szeretnék megemlékezni a jól alkalmazható tanulság végett. A kiállításon szerepel egy XVI. századi velencei mester rajza is, melyet Rembrandt „átdolgozott”. A rajz ugyanaz maradt, de a javítás itt mégis átírás volt. Máshová kerültek a hangsúlyok. A síma, egy tónusban tartott, egyenlő értékű vonalokból épített rajz Rembrandt keze nyomán erővel teli remekmű lesz. A vonalak súlva, nyomatéka változott meg. Ebből a pár vonalnyi javításból Rembrandt művészetének egyik titkát tanulhatjuk meg: ami valóságos, csak akkor igaz, ha a megfelelő helyre kerül a megfelelő hangsúly. Valahogy a prédikációban is így van ez.

\*

**Festők.** Az év első két hónapjának húsznál is több budapesti kiállítása közül három gyűjteményes kiállítás emelkedett ki. *Holló László* (1887 márc. 6) nyolcvanadik születésnapjáról a Theológiai Szemle 1—2. száma megemlékezett. Az Ernst Múzeum gyűjteményes kiállítása összegzi Holló máig ívelő pályáit és sok művészetének nem ismeréséből fakadó hiedelmet eloszlat. Az első kép 60 évvel ezelőtt készült. (Ring Etelka 1907) és van, ami most télen. Naonbánva szelíd, bensőséges hangú plein-air-iától indult ez a pálya és az alföldi mesterekkel rokon, fémes fényűen ízzó expresszivitásig ível. Ez az út, és közben van Európa. Csaknem minden expresszív törekvéssel rokon ez az öntörvényű formanyelv, mely már a húszas évek elején készen állt. A nagy alföldi mesterek: *Kosztá, Tornyai, Rudnay* kortársai és nem örököse, de más úton érkezett ide mint a többi, *El Greco* szenvedélyesen lobogó figurái, a Brücke csoport szimbólikus bibliai jelenetei, az ex-

presszionizmus mestereinek alkotásai felől. Képei robbanásig feszültek. Villanó fényekből, drámai intenzitású színekből épít. Romantikus művész, néha bántóan is az (A Tócoskert télen 1964). Bibliai vonatkozású képei nem csendes, lírai hangú szemlélődések vagy epikus hömpölygésű alkotások, hanem verbeli drámák, a szenvedés, a kereset drámái.

A másik két művész, kiknek gyűjteményes kiállítását láthattuk, már nem él. Mindkettő úgy távozott el közülünk, hogy adósaik maradtunk az elismeréssel. *Börzsönyi* (Kollarits) Ferenc (1901—1963) élete végéig műkedvelő, „vasárnapi” festő volt. Nagy ígéretként indult *Podolini Volkmann* Artur szabadoskolájából. Már 1924-ben felfigyelt a Népszava kritikusa művészetére. Fiatalkori önarcképe (Munkás 1930), egy-egy tája, csendélete egyetemes művészetünk nagy értékei közé tartozik. Kár, hogy halála után kezdjük tisztelni. Művészetének ez a tragédiája. Élete végén belefult meg nem hallgatott, némaságra kárhóztatott önmagába. Döbbenetes utolsó vallomása egy szenvedélyes ritmusú kép: Az üvöltő (1961).

*Czimra Gyula* (1901—1966) céhbéli festő volt. Élete utolsó, letisztult korszakának dokumentumait láttuk ezen a kiállításon. A zárt terek, a kristálytisza szerkezetek művésze. Van valami ősi, naív tisztaság, primitív báj abban, amit csinált. Fő témája a szoba négy fala, rideg, magános rendie kevés bútortal és tárggyal. A magány művészete ez. Bele van zárva ezekbe a majdnem üres szobákba a mai ember minden félelme, elidegenedettsége minden kínja és sóvárgása a káoszról a rendre, a fegyelemre. A katalógus ismertető bevezetője egy mondatát idézi, melyben így foglalta össze pályafutásának végső értelmét: „Az ösztönösség és a tudatosság harmóniája, az egyszerű, a tiszta forma kihangsúlyozása és a színek kápráztató gazdagsága vezetett” — és ez nem kevés még életprogramnak sem.

\*

**Kassák.** Legnagyobb modern mesterünk tíz év múlva. — Páris, Lausanne, München, Genf, London, Köln, Torino, Zürich után, — ismét Budapesten állítja ki képarchitektúráit. Az alkalom: Kassák Lajos (1887 márc. 21) nyolcvan éves. Kora 15 nappal fiatalabb Holló Lászlónál. — művészete legalább 50 évvel. Régen tiszteljük őt mint író, költő, mégsem az írói életművet kiegészítő képzőművészeti adalékokat látunk kiállításán, hanem európai rangú öntörvényű műveket, olyan ember alkotásait, aki így vall magáról: „nem költőnek, de mindennek jöttem”. Képarchitektúrái a konstruktivizmus dekoratív, geometrizáló irányával rokonok. Színes szerkezetek ezek, melyekről *Németh Lajos* így ír a kiállításához írt katalógus előszavában: „A lényeg formáját kereste Kassák, a szerkezeti architektónikában a föltétlen érvényű szükségszerűségeket, a véletlent kizáró, a törvény érzetét sugárzó egyensúlyt. Ezt a kristályos logikájú rendszert nem találhatta meg már a természet világában, az emberi viszonylatokat tükröző természetelvű, figuratív piktúrában. Nem maradt más, mint a csupán önmagára vonatkozó geometrikus jel. Mint az ősember cölöpépítményei, a természetet legyűrni akarás szülöttei formálódtak e primér mértani viszonylatokat összefoglaló konstrukciók, az új világ morzejának abc-je”.

Az egyszerű kiállításlátogató elsősorban azon botránkozik meg, hogy nem szép képeket lát a szó köznapri értelmében. De nem is ez a szándéka Kassáknak. *Rabinovszky* Máriusznak vallotta majd 40 évvel ezelőtt ezt az elvet, amit így továbbít a nemrég



elhunyt nagy műtörténész: „Ő nem művészetet csinál a régi értelemben, hanem csak felkiáltó jelet dob az emberek közé” (Rabinovszky M.: Kassák Lajos, mint képépítész. Nyugat 1928 márc). Felkiáltó jelek, öntörvényű, furcsa ritmusok ezek a képek. Először csak köröket, kockákat meg négyszögeket láttam szembefeszülni egymással, később egy-egy címet elolvastva (— sajátos „irodalmissága” ez Kassák művészetének —) a feszültséget átgondolva kezdtem megérteni, hogy ezek a „képépületek a rendre, harmóniára sóvárgó ember palackpostája. ahogyan a Combat írta róla 1963-as párizsi kiállítása kapcsán: „Kassák hatalmas megtestesítője a rendnek”.

\*

*Egy grafikus köszöntése.* Január végén, február elején Kass János (1927) 52 grafikája várta a képzőművészet barátait a Kulturális Kapcsolatok Intézetének kiállítótermében, meg egy vörös kősziklából alig kifejtett Mózes-fej. „aki” szigorú tekintettel kalauzolta végig a látogatókat. Kass — a „vonal-tömondatok” művésze. Tudja, hogy minden emberi alkotás legnagyobb titka: kevéssel elmondani az egész világot. Mégsem tetszetős vonalaiért küldjük az üdvözlöt, hanem a gondolatért, ami ott ül az érzékeny vonalat húzó ceruza, toll, vagy karcolótű hegyén, meg azért, mert az, aki ezt a gondolatot végiggondolta, önmagához szigorú ember, azok közül a kevesek közül való, akiknél a meghúzott vonal becsületbeli kérdés.

Mai és sokrétű művészet az övé. Ivan Goran Kovačić: Jáma (Tömegsír) című alkotásához készült illusztrációja, a Kontergán gyógyszer hatására született torzszülöttek rettenete mellett, derűs hellén harcosok sorakoznak és mai ötletziporkák, mint a „Jó fej” című lap, ahol a műszerskálák és fogaske-rekek fényképei töltik ki a kevés vonallal elmondott arcmás „belső tartalmát”. Megtaláljuk munkái között a mai ember démonait: a gépszörnyeket, a mikroszkópikus pontosságú óriás legyeket, de őtestamentomi ihletésű lapjai is mai életünk gondolataitól terhesek. Rajzain megjelenik Jefte, Mirjám, Józsué és Cippora, de a hősök mögött ott a kivont pallosú kérub. Nem véletlen, hogy a kiállítás visszavissza térő motívuma a kiüzetés döbbenetes képe, a mai, a világtól mind jobban elidegenedő „technicizált” ember első nagy tragédiája.

A kiállítás gerince, — és ezért is megérdemli a köszöntést Kass János, — Madách Imre két bibliás ihletésű remeke, az Ember tragédiájának és a nem régen újra „felfedezett” Mózesnek 15—15 illusztrációja. Több ez a 30 lap, mint két remekmű szerény díszítése. Öntörvényű alkotások ezek mirőlunk, hiszen mi vagyunk a mőzesek, kik a Hóreb csúcsára mászunk a rendezett világ törvényeiért, mi vagyunk az Ádámok, akiknek ma már csak ködös álma az elveszett paradicsom, s a „megálmodott” történelemmel hátunk mögött újra vállalnunk kell a küzdés küldetését. Köszönet a szépet kereső őszinteségért és a tanulságért: meg kell tanulnunk látni alkotó, ígés szemmel korunkat.

\*

*Picasso Pestén.* Az év művészeti eseménye: Picasso-kiállítás Budapesten. Picasso túl van már a viták viharán, felesleges már felsőfokokban dicsérni. Neve nélkül három mondatban sem lehet leírni a XX. század művészetének történetét. Ma már csak a látni nem akarók fogadják kétkedéssel. Picasso sokszorosított grafikáinak remek gyűjteménye várta a látogatókat a Múcsarnokban.

Rézkarcai, hidegtű rajzai, melyeknek utolérhetetlen mestere, litográfiai és zseniális színes linóleum metszetei a mester grafikai munkásságának csaknem egészét felölelik. A sznobok mégis csalódtak, mert nem idegborzoló pikantériát, valamiféle „csak beavatottaknak” való műveket láttak. Helyette egy nagy művész szólalt meg, nagyon is érthető nyelven, az egyszerűség utolérhetetlen zsenialitásával, európaiul Európáról. Egy kicsit bevezető ez a kiállítás a XX. századi Európa művészetébe. Mai művészeti látásmódunk nagy „földcsuszamlása” ott kezdődött, hogy Európa megpróbált másképp látni. A ránkörökített, hagyományos reneszánszból és barokkból kinövő látásmód elkopott. A legjobbak rádöbbenek arra, hogy a régi mesterségbeli normákkal nem lehet elmondani az egész valóságot. Szemnyitogató volt a néger plasztika, a japán metszetek, és az érdeklődés középpontjába került az európai gondolkodás genezise, a mediterrán, mítikus őskor. Ez a kiállítás egy kicsit Európa önarcképe az európaiaknak. Picasso a forrásokat keresi. Mediterrán mítoszokat jelenít meg, Európa őskorát vallatja, pontosabban Európa kollektív tudattalanját. Érzékeny, nagy erejű vonalokból bontakoznak ki a mítikus harcok és mítikus ölelések képei. Érdekes, hogy a főszerep a bikaké, a minotauruszoké, kentauroké, pánoké. Európa mediterrán öröksége a szörny, az állatember. Pán Imre egy remek kis tanulmányában (Bevezetés Európába) így ír erről a jelenségről: „A görög világban az embernek el kell választania lényétől az állatot, mint ahogyan az anya elválasztja testéről gyermekét. Különböző nem ember lesz, hanem szörny.” Európa azóta is vívja újra meg újra harcát önmagában az állattal.

Picasso igazi titka: játékos könnyedsége. Eből ered az a mediterrán derű, mely a kiállítás feledhetetlen emléke. Ez a játékoság nem modor, hanem világlátásának alapja. A Dohányzó férfi (1964) sorozat ötletziporkái, a Faunok és kecskék (1959) játékos könnyedsége vallomás a már-már elfelejtett „játékos ember”-ről.

A grafika — szigorú műfaj. A vonalnak súlya, színe, ereje, ritmusa van. S csak az őszintéknek engedelmessékedik. Picasso elkápráztat vonalainak színes sokrétűségével, könnyedségével. Nem gondolatait rajzolja meg, hanem nála sokszor maga, a szinte lélegzeni képes vonal — a gondolat. Mi az, ami utolérhetetlen Picasso művészetében? A  $2 \times 2 = 4$  egyszerűségével el tudja mondani az egész világot. Picassónak sosem voltak stíluskérdései, vagy stílusválságai. A mondanivaló szabta meg mindig a formai kifejezőmódját. Nem a naturalista pontossággal világot másoló festő, az antiformalista, hanem az, akit nem kötnek az előregyártott látásmódok sémái. Picasso a világban sohasem a képet látja, hanem tud újabb és újabb nézőpontokból kiindulni és újat teremteni. Alkotni tud. Ez Picasso öröme, derűjének, gazdagságának titka. Azok közül a kevesek közül való, akinek engedelmes szolgálója lett nem csak az anyag, de a tűnékeny, örökké friss gondolat is.

\*

*Vásárhelyi balladák.* Németh József (1928) képeivel balladás üzenetet küldött Vásárhely Budapestre. Csillagszemű tehének, komor bivalyok, titokzatos, görcsös füzek mellett pásztorok, kaszások, paraszttanyák üzenetét hozta ez a kiállítás. Németh az ember és a természet harmóniáját teremti meg, páratlan líraisággal és a népművészekre jellemző őserővel. Bartók és Kodály óta

tudjuk, hogy csak magyarul megszólalva van mondanivalónk Európában. Tolvajok és orgazdák vagyunk, ha úgy akarunk modernnek lenni, hogy a titokzatos, ezerszinű alföldi pusztán is úgy festünk, mintha Párizsban élnénk. Ahhoz, hogy magyarul tudjunk megszólalni, kultúránk „tudatalatti ősvalamijét” kell megkeresni. Ezt az utat járja Németh József.

Az utóbbi években aggódtunk az egészségesen modern irányba indult vásárhelyi művészetért. Úgy éreztük, mintha a fiatalok megtorpantak volna. Tévedtünk. Németh József humánus lírája, balladás népi primitívsége ma is őszintén, frissen zeng, de képei konstruktívabbak lettek, szöglelessége feloldódott. Ő nem a divatos postimpreszszionista álószönöséggel mázol. Ő a középkori „műves” mesterek unokája, aki öntörvényű képeket alkot, ahol a szín, forma, vonal és mondanivaló egy és elidegeníthetetlen. Külön tanulmányt érdemelneek fái, és a zengő színű barnák. Ismeri a fák lelkét. Egy kicsit a balladák titokzosságát és a népmesék vagy a legendák csodafáit festi. Németh József az Alföld festője. De ez nem leszűkítése művészetének. Igaza van *Ritly* Valériának, amikor így ír: „Annak, aki idekötötte mindennapjait, a látszólagosan egyhangú vidék feltárja rejtett szépségeit és a sík föld ezerarcú varázsában egy teljes világ fogalmazódik meg.”

*Gyémánt Lászlóról.* A kiállítás mottója egy megfestett *Salvatore Daly* mondat, mindössze négyezerért: „Egy kiadó arra kért fel, hogy a festők technikájáról írjak egy könyvet. Megírtam. Amikor azután újra elolvastam, megfáradtam, hogyan kell festeni.” Az öntudat öntörvényűségének ez az önmagába visszatérő görbéje jellemző a festőre. Jól fejlett öntudata, mely méreteiben vetekszik a legnagyobbakéval, megőrzi a szerénység veszedelmét. A képek jók, vagy gyengébbek, vannak modorosak is, de egy kezdő, mindössze 30 esztendő festőnél nem is lehet ez másképp. Ikonos hangú, a szürrealis látásmódú, szimultán hatású gondolatokra épített képei öntudatos alkotások. Elveim ellenére itt mégsem a képekről, hanem a festőről kell beszélnem. A kiállításon min-

dig sokan voltak. A barlangszerűen kiépített teremben a főhelyen a MŰVÉSZ vallomása 2 példányban, óriási fekete táblára ragasztva, meg a képek. A rejtett mikrofonokból visszafogott szenvedélyű, végtelen jazz-muzsika szólt diszkrétén. A hangulat — és ettől, ahányszor a kiállításon jártam, nem tudtam szabadulni — olyan, mint valami különleges templomban, ahol valami XX. századi misztériumvallás hívei gyűltek össze. A kis oldalajtón időnként megjelenik a mester valószínűtlenül sovány alakja, tiszta feketében, vállig érő sötét hajjal, szakállal és extatikusan csillogó szemmel; halk köszöntő szavak morgása közben kioszt egy pár különnyomatot a kiállítás elé írt örökérvényű kinyilatkoztatásaiból. Ezen a kiállításon a művész póza a döntő. Mítikus funkciót próbál teremteni a műveknek, olyan tiszteletet, mint amelyet a szent ikonok, meg a fétisek kapnak.

A siker óriási. Tetszik a közönségnek az újszerű szűrrealitás. És ezek a képek a leglaikusabbaknak sem teljesen érthetetlenek, mert bámulatos plasztikussággal megfestett részletek úszkálnak az absztrakt koktél-kompozícióban. A pesti ember lassacskán fölfedezte tudatalattiját, azt, hogy álmodni is tud, mert ezek a képek, álmok, nagyon is naturális álmok. Tudósítások szubjektumunk állapotáról, éjjel 2 és 3 között, alvás közben. Amint harmadszor vagy negyedszer élveztem végig a fent felvázolt műélvezetet, az jutott eszembe, hogy jó volna egyszer a művészeteket úgy megvizsgálni, mint valláspótlékok. Hiszen az itt látott rajongók kicsiny, de lelkes csoportja a mestert sámánnak, vagy szentnek tiszteli, ki azzal mondja ki a csodás ígét, hogy önmagát mai, egyre jobban gépesedő világunkban törvényszerűséggé emeli. Mit mondjak még? Nem akarok negatív irányban elfogult lenni. Az intuíción lehet zsákutca is. Félek, hogy ezt még nem tudja Gyémánt. De remélem, hogy van annyi tehetsége, hogy nem fullad bele saját pózába, hiszen ebben a mocsárban szép számmal haltak meg már halhatatlannak kikiáltott halandók.

Szigeti Jenő

## KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

### ÚJ MŰ A PARUZIA KÉSEDELMÉRŐL

August Strobel: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2* E. J. Brill, Leiden, 1961. XXXI. 305.

Nagy élmény egy jelentős könyv születésének tanúja lenni. August Strobel, az erlangeni teológiai fakultás fiatal doktora és repetense 1957—59 években rendelkezésemre bocsátotta dolgozószobája felét, hogy teljes csendben készülhessek disszertációm megírására. Ezekben az években szinte napról napra figyelemmel kísérhettem annak a műnek a létrejöttét, amelyről a magántanári dolgozat első igen szigorú bírálója, *Stauffer* professzor ezt írta: „Amit eddig végeztek ezen a téren, Strobel munkájához viszonyítva dilettántságnak tűnik”. Ez a megjegyzés igen merésznek látszik, ha meggondoljuk, hogy éppen az utóbbi évtizedek egyik legvitatottabb teológiai kérdéséről, a késelkedő paruzi-

ziának a problémájáról szól az akkor még induló, ma már világszerte ismertté lett fiatal német tudósnak a könyve.

Mi az újszerű Strobel művében? Az, hogy egy fél évszázados, szisztematikai előfeltevéseken alapuló és meddővé vált vitát igen alapos exegetikai és bibliai teológiai módszerekkel végzett terminológiai, motívum- és tradíciótörténeti kutatással bíralt felül és döntött el. Sem a konzekvens eschatológiai iskola hívei, sem a hagyományos, az ortodox protestánsizmus által is vallott eschatológiai váradalmak hívei nem vállalkoztak mindeddig arra, hogy állításaikat pontos és széles körű nyelvészeti és történelmi kutatásokkal ellenőrizzék. Erre a munkára vállalkozott Strobel, és ezt páratlan munkabíráásával és lényegre törő és lényeglátó intuitív képességével sikerrel el is végezte.

A kérdés kiindulópontja az, hogy a paruzia késelkedésének tényét és az ebből adódó ős- és ógyházi problémákat historailag nem lehet tagadni. A

probléma az ógyházban nemcsak aktuális, hanem akut is volt. Különösen érezhető ez az egyház keleti terében, ahol a páska ünnep idején kulmináló paruzia váradalom készíteti az egyházat teológiai eszmélődésre ebben a kérdésben. Az egyház nyugati terében a kérdést lassanként a feltámadás javára hatályon kívül helyezték. A feltámadáshit magába olvasztotta, vagy egészen mellékes kérdéssé degradálta a paruziahitet. Ez a váradalom a görög halhatatlanság-hit felől jövő pogánykeresztységnek kézenfekvő és természetesen érthető volt.

Az úsz.-i és azt követő ősegyházi, ill. ógyházi bizonyságok a közelre várt paruziáról és ennek a paruziának az elmaradásáról, ill. késlekedéséről messzemenő teológiai következtetések levonására készítették az Albert Schweitzer és a Martin Werner nevűvel fémjelzett ún. „konzekvens eschatológiai iskola” híveit. Szerintük a közeli paruzia váradalmának a meghiúsulását akkor értelmezzük helyesen, ha lemondunk erről a váradalomról, mint ahogyan lényegében az ógyház is lemondott, amikor lényeges strukturális változások ment át az elmaradt paruzia hatására: az eschatológiai mozgalomból szilárd szervezet lett, a miszsiói igehirdetésből dogma. A konzekvens eschatológiai iskola tanításában az etika fölszívja az eschatológiát, a szeretet parancsa a reménységet, ui. ha Krisztus nem jön vissza, keresztyén hitűnket pusztán etikai síkban kell megvalósítani. Ez az iskola természetes ellenhatásként jelentkezett az apokaliptika korhoz kötött képzetait magával cipelő, de lényegében mellékes kérdéssé vált hagyományos egyházi eschatológiára, azonban túllépett a célon. Nemcsak mitológiátlanítani sikerült az eschatológiát, hanem végül kiküszöbölni is. Közben különböző elméletek láttak napvilágot a közeli és a távoli paruzia váradalmának jogosultságáról. Ezek, de az apokaliptikus szektamozgalmak is figyelmeztették a keresztyén teológiát a kérdés és egyáltalán a helyzet megoldatlanságára a keresztyén reménység területén. A kérdés megoldását azonban nem lehetett többé új elméletekkel, csak szigorú és pontos alapvető nyelvészeti, irodalomtörténeti és történelmi kutatással elkezdeni. Ebben az igen kényes teológiatörténeti helyzetben kapcsolódott be Strobel a probléma kutatásába. Egy kezdő teológus részéről nem kevés bátorság kellett ahhoz, hogy beleszóljon egy olyan vitába, amelyben korunk minden neves teológusa részt vett, de ne csak beleszóljon, hanem azzal az igénnyel lépjen fel, hogy döntő jelentőségű új eredményeket tár elő, amely a legnagyobbak elméleteit is bírálja. Viszont egy ilyen munkára rendszerint csak az vállalkozhat, akit nem kísért saiat hírneve újabbnak gyártására, hanem kénytelen aszketikusan kemény munkával, szigorúan ellenőrzött eredményekkel utalni a tényekre.

Strobel először is rámutatott arra, hogy a késlekedő paruziának a problémáját nem lehet egyedül az Úsz. alapján megoldani. Egyrészt azért, mert a kérdés történeti gyökerei az ósz.-i ígéretek és a zsidó messiásváradalom világába nyúlnak vissza, másrészt a probléma az Ósz.-tól az Úsz.-ig különböző fejlődési fokozatokon ment keresztül. Már az Ósz. is küzd sok prófétai ígélet késlekedésének a problémájával, az intertestamentális

zsidó teológia a messiás eljövételének a késésével. Ez a kérdés úsz.-i fokon Krisztus visszajövetelének kitolódásával hasonlítható össze. Lényegében azonban mind a három esetben Isten ígéreteinek a késlekedéséről van szó.

Strobel kimutatta, hogy már az Ósz. megoldotta Isten ígéretei késlekedésének a problémáját úgy, hogy rámutatott Isten ígéreteinek a szilárdságára, amelyek ha késnek is a végső beteljeséssel, de nem maradnak el. Az Ósz. egyben utal a hit fontosságára, amelynek legjellemzőbb vonása, hogy mindig Istenre, az ígéretek adójára tekint, és minden körülmények között tőle várja a beteljesítést, de rábízta a beteljesítés módját is. Az Ósz.-nek ez a megoldása különösen három prófétai ígében koncentrálódik: Ez 12:21—25, 26—28; Hab 2:2 kk. Strobel ezek közül a legtömörebb és legklasszikusabb formát a Hab 2:2 kk-t választja ki, és végigkíséri a szakasz exegézistörténetét az intertestamentális zsidó irodalomtól, a rabbinus, a hellenista zsidó, és az esszenus irodalmon keresztül, az Úsz.-en át egészen a legrégibb patrisztikai irodalomig. Kiderül, hogy Hab 2:2 kk. állandó és kedvelt idézete az ígéretek késlekedésével foglalkozó zsidó és keresztyén irodalomnak egyaránt. A szerző legfontosabb megállapítása a Hab 2:2 kk. és Rm 1:16 közötti strukturális és lényegi egyezések feltárása. Bár Pálnak is megvan a maga eschatológiai tanítása, de teológiájában a fő hangsúly nem ezek beteljesedésének akut váradalmán, nem is a beteljesedés módján, hanem a *hiten* van, amely által a keresztyén ember Jézus Krisztusba gyökerezve, *en christo* élve, várja vissza az Urat. A szerző így fogalmazza meg a keresztyén eschatológia lényegét az Úsz. alapján: „A keresztyén hit igényt tart arra a jogra, hogy minden időben Istentől várhasson mindent”. Strobel végsőképpen a teonóm eschatológia mellett dönt, melynek legjellemzőbb vonása, hogy Istenre bízza ígéretei beteljesítésének idejét és módját. Strobel ebben a vélekedésben nem áll egyedül, de kutatásának nem ez a legfontosabb eredménye, hanem az a közbeeső megállapítás, hogy sem az ősegyháznak, sem az ógyháznak nem okozott sem csalódást, sem megoldhatatlan problémát a paruzia késlekedése, mert Isten ígéreteinek késése körül támadt teológiai nehézségek bibliai tálalon már évszázadokkal azelőtt, a prófétai igehirdetésben megnyugtató megoldást nyertek. A keresztyén reménység függetlenül a paruzia és a végső időkre vonatkozó ígéretek beteljesedésének a késésétől, vagy beteljesülésének módjától. Ez a tény fényt vet a konzekvens eschatológiai iskola elhibázott kiinduló pontjára (bár az iskola érdeme az eschatológia etikai tartalmának hangsúlyozásában megmarad), de fényt vet arra a szakutára, amelybe az apokaliptikus. időt és módot számítógató szekták mozgalmai jutnak.

Strobel könyvének további nagy tanulsága, hogy fantáziadús elméletek helyett tudományos tisztasággal és pontossággal elvégzett nyelvészeti és történelmi kutatással bizonyított tények segítenek bennünket előre a teológia területén is. Aki nem veti magát alá ennek a munkának a bibliai tudomány területén, az nem várhat magának és nem adhat gyümölcsöt az egyház számára sem.

Dr. Kocsis Elemér

Ezen a címen publikálja a Kossuth Könyvkiadó a világnézeti, szorosabban véve a filozófiai és társadalomtudományi kérdésekkel foglalkozó könyvsorozatát. Ha csak a könyvek címeit nézzük is, észrevehető, hogy nagyon sok oldalról világítja meg a problémákat. Az első kötetet programnak is lehet tekinteni; Roger *Garaudy* írását: Válasz Jean Paul *Sartre*-nak. De választ találunk ebben a sorozatban korunk nagyon sok kérdésére. A modern atomfizika problémáitól, a pesszimizmus filozófiájának taglalásán keresztül, a történelem, a vallás, a „tudomány és művészet eszmei tisztaságának” kérdéseiig. Ízelítőül két munkát szeretnénk kiemelni a sorozat könyvei közül:

1. Elsőként *Agoston* László „Az ember és a technika” c. művéről (1965; 333 oldal) szólunk.

A tudományos és technikai felfedezések — írja könyve előszavában a szerző — mindig rányomták bélyegüket a társadalom életére, az emberek gondolkodására és világnézetére. E forradalom erjesztő hatását, korunk nézeteit és felfogását alakító menetét nehezebb nyomon követni, mint a múltban történeteket. Az egymás mellett élő és ható világnézetek közötti eltérések, ellentmondások e kérdésben is megmutatkoznak. Így ez a könyv válasz arra: „hogyan reagál a mai polgárság szellemi életé, elsősorban a mai polgári filozófia a modern tudomány és technika viharos ütemű fejlődésére.” — Természetesen számunkra sem közömbös, hogy mit is hoz a mai tudományos-technikai forradalom, mi a technika lényege, hol vannak határai?

Az első fejezet a technika társadalmi világnézeti problémáit tárgyalja az emberi gondolkodás történetében. Vannak, akik az ember barátjának tekintik; némelyek — s ezek vannak többen — az ember örök ellenségének, megrontójának, szükséges rosszként értelmezik. Hol is hát a technika kezdete? „A technika egyidős az emberrel, a társadalommal. Az emberrel együtt jött létre...” Korábbi, mint a rávonatkozó elképzelések, értékelések. *Franklin* Benjámín az embert „toolmaking animal”-ként (szerszámkészítő állatként) határozta meg. A paleolit kor felsőfokán pedig, az ún. aurignaci kultúrában a cro-magnoni ember a nyeles kópenge készítésénél tizenegy műveletet végez, amely összesen 205 elemből állt. Íme egy pillantás 30—50 000 év technikájára. Jóllehet az ember vélekedése a technikát illetőleg szintén ősrégi dolog. A mágia lényegében primitív próbálkozás a technikai műveletek sikeres megoldására. A mitológia már értékeli a technikát. Odüsszeusz, a „leleményes”, ellenségei ellen nemcsak kiváló szellemi-fizikai képességeivel küzd, hanem az általa készített és uralt technikai eszközökkel is. Az ókor pedig ezt az értékelést teljes tudatossággal végzi.

Így kíséri végig a könyv a technika értékelését korunkig. A keresztyénség a korai középkorban — Augustinus személyében például — ajándéknak tekintti: „Nem az emberi szellem érdeme — írja — hogy olyan nagy és különböző számú és különböző fajtájú mesterségek feltaláltattak... hanem a dicsőséges Isten lehetővé teszi annak lényegét, hogy ilyesféle dolgokat lehetséges volt feltalálni, birtokba venni és működtetni.”

Idők múltával a technika nagyon sok mindennel terhelődött meg. Igazi felvirágzása — a XVIII sz. második és a XIX. sz. első fele — már nem csupán a techné-t vagy a mechané-t keresi. (A techné az Űsz.-ben is előfordul: Acta 17:29, 18:3; Apok.

18:22) Emberi, társadalmi problémává vált. Az ember nagy lehetősége — egyesek tulajdonában — lehetetlenné teszi a többség életét. „Azok az éles társadalmi ellentmondások, melyeket a gépek alkalmazása már az ipari forradalom idején életre hívott... nem maguknak a gépeknek, hanem a gépek tőkés használatának velejárói” (71. l.)

A könyv nagy érdemének látjuk a kérdés történetének ezt a higgadt tárgyalását. Ezután adja a II. fejezet a technika fogalmának tisztázását, szemben olyanokkal, mint *Bernanos*, aki „a halál és a kétségbeesés küldöttének” nevezi, vagy *Von Mayer*, aki óriási börtönnek látja, ahol „mindenki életfogytiglani kényszermunkára van ítélve”. *Agoston* László szerint „az ember tudatos akarátának alávetett, célszerűen működtetett és célszerűen megválasztott természeti erők, folyamatok és természeti anyagok, amelyeket az ember önmaga és a munkálandó tárgy közé helyez s amelyek gyakorlati hatalmat biztosítanak számára a külső természet felett” (135 l.).

A szerző meghatározásában igen világosan tisztázódik a technika lényege, problematikusa határai. Ezeket a határokat mossa el a „technicizmus” — az a sajátos ideológia, eszmei-, világnézeti viszony, amely ma nyugaton uralkodó. Az alapvető emberi-társadalmi nyomorúságokat, dekadens vészjeleket a technikának fetiszizált, szinte új mitológiává növesztett megfogásával magyarázzák vagy remélik megszüntetni. *Spengler*, *Jaspers* idevágó sajátos szemléletükben — nagy hatással — kultúránk halálának tekintik a technikát. *F. Dessauer* és *W. W. Rostow* a technicizmust csodaszorként kínálják. Az ő filozófiájuk, technicista „profétizmusuk” értékes bírálatát adja a szerző könyve utolsó, III. fejezetében.

2. *P. P. Gajdenko* könyve: „Az egzisztencializmus és kultúra”, *M. Heidegger* filozófiájával foglalkozik. (Kossuth, 1966 206 p.) A könyv első komoly novuma: az elemzés és a bírálat kitűnő egyensúlya. „Szemben a szkematikus gyakorlattal — írja előszavában *Mátrai* László — *Gajdenko* jelen műve *Heidegger* filozófiáját mind filológiai, mind történeti (filozófiatörténeti) szempontból, kifogástalan, pontos elemzésnek veti alá...”

Tartalmilag a *Heidegger* munkásságában kimutatott két korszak — az ontológiai és kultúrfilozófiai — elemzésének ismertetésében közelíthetjük meg. — Bevezetésként a személyiség problémáját vizsgálja az egzisztencialista filozófiában. „Az egzisztencializmus népszerűségét éppen az magyarázza, hogy rendkívül élesen veti fel az ember problémáját. nem kendőzi el a polgári társadalom, a polgári kultúra válságát, hanem ellenkezőleg, fényt derít rá” (12. l.). Ebben a kultúrában és ebben a társadalomban az ember teljesen idegenül érzi magát. A „miértre” a feleletet maga a társadalmi képlet adja, az emberi relációknak itt kialakult valósága (Ezt az egzisztenciát leírni hosszú és bonyolult munka, gondoljunk csupán a „Vörös sivatag” képsoraira, *Antonioni* filmjére.) Ennek az embernek a léte a „halálhoz mért lét”, amely szembenéz abszurditásával és lehetetlenségével. S itt érkezünk el *Heidegger* filozófiájának első fontos állomásához: a fundamentális ontológiához.

„Újra fel kell vetnünk a lét mivoltának kérdését” — idézi az író *Heidegger*t. S amikor *Heidegger* ennek nekivág, „azt tekintti első lépésnek, hogy bírálatot mondjon a metafizikáról, amely miatt a



nyugateurópai gondolkodás — szerinte — teljesen elfelejtkezett a létről.” Tehát Heidegger ontológiája ebben az újrafogalmazásban (az egész filozófia területén) tekinthető „fundamentálisnak”. A lét kutatásának, felfedésének (Unverborgenheit) módszere a fenomenológia. Gajdenko remekel, amikor szétválasztja Heidegger módszerét akár a *kanti*, akár a *hussleri* fenomenológiától. Nála „a fenomenológia szempontjából merőben más a helyzet, Heidegger magát a valóságot jellemzi, mint igazat vagy téveset. Igaz az, ami feltárt és a fel-nem-tárt téves. Az igazság a nem-rejtettség; ez az igazság heideggeri meghatározása” (111. l.)

A Fenomenológiai módszer Heidegger számára nem egyszerűen ismeretelméleti kérdés, hanem elsősorban kultúrhistoriai feladat, az új ember megteremtésének eszköze. Itt jut el Heidegger az ontológiai kérdésfeltevéstől a kultúrhistoriához.

Heidegger filozófiai evolúciójának második szakaszában — a harmincas évek végétől — a történelemfilozófia és a kultúrfilozófia problémái állnak a középpontban. Csupán egy mozzanatot villantunk fel: azt, ahogyan a nyelv, a beszéd az irodalom értékét vizsgálja. Értelmezésében a német Leo

Weisgerber iskolájához áll a legközelebb, amelynek elképzelése szerint: az ember világa a nyelv világa. Heideggernél a nyelv „a lét otthona; a lét igazságainak otthona.” Szerinte ez határozza meg egy-egy nép történelmi fejlődésének irányát. Két nyelv, két fajta világerzést szül. Így egymás előtt „annyira áthatolhatatlanok”, hogy rejtve marad az, ami a legeredendőbb „lét-elem”. A fordítás során ez a „lét-ósalap” marad le, ez az, ami szinte megragadhatatlan. Tehát minden nyelvből az a lényeges, ami nem racionalizálható, nem kerülhet a nyilvánosság diktatúrájának hatalmába.

Ezen a ponton is érezhető, hogy Heidegger mennyire hajlik az irracionális, a dekadens világ- és kultúraszemlélet felé. Gajdenko elemzése sokrétű és világos. A tudományosság komoly igényével — magyar nyelven — eddig az egyetlen jól használható elemzése Heideggernek.

Változó, vajúdo korunk világnézeti kérdéseivel nagyon hasznos így is foglalkoznunk. Ezért kívánjuk felhívni a figyelmet a Kossuth kiadó gondozásában megjelenő sorozat kötetekre.

Simon János Attila

## UTAK A FÖLD KÖRÜL

Az elmúlt év végén jelent meg ez a világirodalmi almanach, a rövid irodalmi művek kedvelőinek számára. Igen, ma az egyik legfontosabb szempont, hogy röviden, de minél többet kapjon az olvasó ember. Ma, amikor már a gyermek szájáról is elhangzik, hogy „nem érek rá, nincs időm”, ma nagyon jó, ha irodalmi igényünket válogatott novellákkal is kielégíthetjük. Nem újság, hogy hihetetlenül bő a termék az irodalom területén. A magát művelni akaró ember mégis keserű szájjal veszi tudomásul a régi közmondást: „ars longa, vita brevis”. De mit lehet tenni?

Képtelen, de divatos megoldás a szakbarbarizmus, amely kiben fájdalmas, kiben gőgös „legyintéssel” párosul: „munkám van, szakirodalmat kell olvasni, és a nap még mindig 24 órából áll”. Tükörbe nézve is látjuk, hogy egyre több az egyoldalú ember. A polihisztorok ideje kétségkívül lejárt, de a szemellenzős emberek ideje sem jöhet el soha! Áll ez különösképpen a lelkipásztorokra, akiknek az a feladatuk, hogy az örökkévaló Igét itt és most szóaltassák meg. Az „itt” ma éppúgy, mint mindig, az egész világot jelenti összes politikai-társadalmi képződményeivel, a világot, amelyet az emberi értelem egyre félelmetesebben tesz gazdaggá. A „most” is, ma éppúgy, mint mindig, az örök emberi problémák aktuális atmoszféráját jelenti, amelyet az emberi értelem csak komplikálni tudott, de megoldani nem. Tudnunk kell tehát, hogy mit jelent ma a „hic et nunc”.

A szóban forgó könyv címe jó indítást ad a kezünkbe. Utak a Föld körül — és megmutatja azokat madártávlatból. Nem visz végig a problémakörök, gondolat- és érzelmi-világok útjain, csupán megmutatja létezésüket. Induljunk el hát a teljesség igénye nélkül a megmutatott utakon!

A könyv szerkezetileg három főrésze tagolódik. Az első részben szovjet, amerikai, olasz, francia, portugál, ír, angol, német, jugoszláv, román, cseh szerzők novelláit és verseit találjuk; a második részben magyar írók művei olvashatók; a harmadik részben pedig távolkeleti, afrikai, kubai irodalmárok egy-egy írása tanúskodik a világirodalom valóban az egész világot jelentő fogalmáról.

Emeljünk ki a felvázolt részekből néhányat — kóstolónak!

Az újságolvasók ma elég vegyes érzésekkel hallják

John Steinbeck nevét. A világhírű amerikai író Vietnámban tett látogatása és a háborúval kapcsolatos nyilatkozatai nem sok rokonszenvet ébresztenek az egyébként kitűnő íróval szemben. Annak az embernek, aki hőskönnel tudja nevezni az amerikai katonákat, akik a világtörténelem szennyes háborúinak egyikét vívják Vietnámban, és csodálatosnak tudja tartani ezt a harcot — annak az embernek szinte újra kellene olvasni minden könyvét, hogy szerzőjüket helyesen lehesse látni. E kötetben található novellája a „Rövid történet az emberiség rövid történetéről” tragikomikusan jó szatíra rólunk emberekről, helyesebben „csak” az őseinkről. Az ördögi-kör: fennmaradás-kipusztulás egészen napjainkig, amiről így ír Steinbeck: „Mikor a népek szembe találják magukat a pusztulással, csinálniuk kell valamit. Most például ott az ENSZ, és benne a vének, akik éppen úgy hadakoznak, mint amikor kijöttünk a barlangból. De nem tehetünk másként. Nem szívjóságból tesszük, és lehet, hogy nem is akarunk tovább küszködni, de a barlang óta mindig választanunk kellett, és eddig sohasem választottuk a pusztulást. Mégiscsak számárság volna, ha ennyi idő után kipusztítanánk magunkat. Ha megtesszük, ostobák vagyunk, mint a barlanglakók, pedig én nem hiszem, hogy ostobábbak volnánk. Azt hiszem, hogy épp ugyanolyan ostobák vagyunk, és ez a végeredményt tekintve meglehetősen biztató.” Szellemes, de nem szabad elhinnünk — mégha úgy is volna! — hogy a „vének” és csak a „vének” döntenek élet-halál fölött, hanem Steinbecknek is és nekünk is napról-napra az életet kell választanunk minden mozdulatunkkal, és akkor talán a „végeredmény” is „biztatóbb”. —

A múlt csak időben jelent múltat, keserű vagy édes emlékei soha nem tudnak elmúlni, s ha az ember mégis tud felejteni, az élet valahogy eszébe juttatja az elfelejtettet. Ez jut eszünkbe Francisc Munteanu (román): „Az ég a harmadik emeletnél kezdődik” című novellájáról. Két találkozást mond el a szerző. A személyek ugyanazok, csak az első találkozás a háború idején volt, a másik napjainkban. Milyen volt az első és milyen a második?

Érdekes problémáról ír Frank O'Connor ír novellista „Ödipusz-komplexusom története” — kissé vad című elbeszélésében. A gyermek; ki teljes mértékben igényt tart édesanyja érdeklődésére és szeretetére. Valahogy

az az érzése támad az embernek, hogy odáig deformálódott a családi élet, hogy a gyermek természetes ragaszkodása anyjához már maga az Ödipusz-komplexus. Ezzel kapcsolatban hallottam egy „akadémikus” kijelentést: sem a gyermeknek, sem az öregnek nincs helye a családban, mert nem lehet hasznukat venni. A gyermek igényeinek lebecsülése, a családi „haszon-elvűség” kényszere vezethet ilyen embertelen kijelentéshez. „Engedjétek hozzám a kisdedeket” — mondta Jézus, és ma ott tartunk, hogy nem hogy Jézushoz nem engedjük—vezetjük őket, de már magunkhoz sem engedjük—vezetjük. Kezdődik ez a gyermek felelet nélkül hagyott kérdéseinel és valahol nagy távolságban szülő és gyermek között fejeződik be. Pedig a gyermek természetes tisztaságából és egyszerűségéből nagyon sok tanulnivalónk volna!

„Enyhe kis mosoly”. Ezt a címet adta Françoise Sagan francia író nő kisregényének. Szerelmi háromszöget rajzol meg az egyik „csúcsába” saját magát állítván. Sagan jólismert író, 18 éves korában írt könyve a „Jóreggelt búbanát” bestseller volt nálunk is. Párizsban mostanában mutatták be egy darabját, melyről a párizsi sajtó a következő kritikát írta: „Sagan új darabja újabb siker, de nincs benne semmi új; izolált emberek, izolált helyzetben, briliáns dialógusok, metsző logika, semmi több.” Sagan magát egzisztencialistának vallja és ebből talán szabad következtetést levonni. Csuda jó olvasmány az „Enyhe kis mosoly”, szímet gyönyörködtető, de nem vagyunk egzisztencialisták — talán azért sem, mert nem nagyon tudjuk, mit akarnak, akarnak-e valamit — és így kicsit kívül állóként olvassuk vallomását a szerelemlről, a mindent elsősor szerelemlről, amely mindennek jelentőséget tulajdonít és végül nem söpör el semmit. Elefántcsonttorony-életérzés, esztétikus passzivitás — jaj, de bizonyultá lett a szerelem, ez a szerelem, amit Sagan leír. De a kérdés mégis nekünk szegeződik, mitől és miért e menekülés? Ki tud rá feleletet adni? Nem szavakkal — étellel. Meglepő, de így van: Saggal nem lehet vitatkozni. Viszont élni Sagan „ellenére” is lehet másképp. Lehet! — kell, mert ez a távlat nélküli távlat nem lehet az ember sorsa. Tehát ki tud ma élni? Kevés az ész, kevés az érzés — mi kell még?

A szerelemlről ír Juri Kazakov szovjet író is „Ősz a tölgyerdőben”, és ez a szerelem — egyszerű. Természetes, mint a táj, ahová a két embert állítja az író. Veszdelmes dolog egy emberi érzést világméretűvé fokozni és ítéletet mondani, de legyen szabad minden politikum nélkül szembeállítani Keletet és Nyugatot és feltenni a kérdést, miért fojtogató egy emberi érzés elsősor szerelemlről, amely mindennek jelentőséget tudunk az ajta feleletet adni a sok közül. Keleten e két fiatal azért szorong, hogy hogyan szeressék jól egymást, Nyugaton azért, hogy miért kell szeretni?

A versek közül emeljük ki Leslie Voolf Hedley „Ab-raxas” című versciklusát. Maga a vers címe értelmetlen keleti istennév, melynek számértéke is van (365). A teljességet fejezi ki. A költő nyilván a számértékből asszociálta a hónapokról szóló versének címét. A vers visszatérő refrénje, magyarázója a következő két sor:

„mit őriztek,  
amiben hinni érdemes?”

A hónapoktól kérdezi, a megszemélyesített hónapoktól — mindentől, mindenkitől. Hirtelen fölünk is és — de jó volna gyorsan feleletet adni! Fontoljuk meg jól, és úgy, de úgy feltétlenül feleljünk!

Térjünk rá a magyar „utakra”! Kiemelkedő Moldova György: „A DDD bolhapor”. Erről a satíráról tulajdonképpen azt kell mondanunk, hogy el kell olvasni. Satírja ez mindennek, ami észszerűtlen, ami bürokratikus, ami embertelen- és amiért meg kell fizetni.

Csala Károly ír egy nagyon érdekes tanulmányt „Antonio Gramsci a nemzedékek harcáról” címmel.

Antonio Gramsci olasz kommunista és marxista tudós volt. Mussolini diktatúrája alatt halt meg. Érdekes Gramsci problémafelvetése: „öregék” diktatúrája és a fiatalok nevelésének problematikája. E kérdésnek lényeges voltát így fogalmazza meg Csala Károly: „A nemzedéki kérdés elemzése a történelem, az osztályharc lényeges kérdéseire vezet. S ez fordítva is igaz: a konkrét történelmi elemzés, az osztályok harcának konkrét vizsgálata a nemzedéki harc elemzéséhez is el kell hogy vezessen. Máskülönbem nem tudhatunk választ adni sem a történelmi páfordulások folyton-folyvást tapasztalt, aggasztó kérdéseire, sem az ifjúság ugyancsak folyton feltett — és gyakran ugyancsak aggasztó kérdéseire.” A nemzedéki harc témája és problematikája Magyarországon egyáltalán nincs „szőnyegen”. Pedig e probléma elhanyagolása a jövő elhanyagolása.

„Társadalom és nemi erkölcs” címmel ír Erőss László szociológiai tanulmányt. Jól érezhető e tanulmányon is, hogy a megváltozott társadalom szükségszerűen hoz magával egy új szexuál-etikát, melynek ma még csak elvi körvonalai vannak kialakulóban. Úgy érezzük, hogy az egyház is sok tekintetben segíthetne e probléma megoldásában, ha szolgálói nem félének a kellenél jobban ettől a valóban „kényes” kérdéstől. De hitünk szerint nem lehet az emberi életnek egyetlen területe sem, ahová az Evangélium fénye nem világít be!

Korányi Tamás „A huszadik század — a természet-tudományok kora” címmel igazán dióhéjban, de „út-nak” és érdeklődés irányításának megfelelően foglalja össze a szédületes fejlődést. Kezde a két kultúra, a humán és a reál értékek „hasadásától”, az atomfizika jelentőségén keresztül, a kibernetika új tudományán át és a molekuláris biológia eredményeit összefoglalva egészen Paul Langevin húsz év előtti jóslatáig, mely nagyon ide kívánczik: „... az egyre szorosabban összefüggő és összetartozó emberi társadalom ölében... az egyre inkább kifinomuló technikák és gépek működtetése minden embertől valamennyi embertársának érdekében a nevelésnek egyre magasabb fokát, a világ szerkezetének és a természetét és az embert kormányzó törvényeknek egyre teljesebb megértését fogja megkövetelni”.

A harmadik részben önkéntelenül érdeklő az embert Nam Cao: „Az öreg Hac” című novellája. A vietnami író művét olvasva valami olyasmi jut eszébe az embernek, hogy szegény vietnamiak mit tudtok? És az ismeretlen Nam Cao elmondja, hogy tudnak éhezni, és tudnak belehalni az éhezésbe. Nem mintha ez erényük volna, de rajtuk kívül az egész világnak a bűne. De már jön a következő kérdés: mit tehetünk mi? Olvasuk el ezt a novellát „Az öreg Hac” haláláról, és hajtsuk meg fejünket a terített asztal előtt. —

Máté György „Amerikaiak Dél-Vietnamban” című adatszerű leírásában összefoglalja a vietnami eseményeket és segít az annyira óhajtott tisztánlátásban.

Befejezésül még említsük meg Nikolas Guillén kubai költő „Enyém” című versét.

„Nézzük csak, mi az enyém:  
enyém az ami régtől megillet.”

Egy óhajts — gondolom — mindenkinek a szívében felébred majd e vers elolvasása után; bár mindenki megkapná azt, ami megilleti és mindenki beérné azzal, ami megilleti.

Itt most a végére értünk az „útaknak”. De valójában; bárki is bármilyen messze van már az „út” kezdetétől; még mindig közelebb van hozzá, mint a végéhez. Épp ezért induljunk minden könyvvel „előről” vagy „tovább”, csak haladjunk az emberek felé mindig, soha meg nem állván és már elégnek tartván ismeretünket. És „útainkon” kísérvén Pál apostol igéje és a ránk is mért feladat: mindenkinek — mindenné lenni.

iff. Tarr Kálmán

Immár ötödször tekintem át a világ bélyegterméről szóló beszámolókat, hogy láthassuk: egyebek között mely teológiai témák és események ihletik és foglalkoztatják a bélyegtervezőket és kibocsátókat.

1. A SZENTÍRASSAL kapcsolatos bélyegek közül az Ótestamentum világába vezet *Izrael* államnak az 5727. újévet köszöntő, ot értékből álló sora: füszerkötegek, gyertyatartók, kehely, tóra-jelző és függolampás rajza van a bélyegeken. — A legtöbb bibliai témájú bélyeg most is a karácsony eseményét jeleníti meg. *Gibraltár* karácsonyi bélyege a XVI. századból való festett, fadaragasú Madonnát ismerteti meg velünk, két érteken. *Malta* három értékből álló sora modern stílusú képeken mutatja be a szent családot és a pásztorokat. *Nagy-Britannia* két karácsonyi bélyege gyermekrajzokat közöl. Jelentetett meg karácsonyi bélyeget *Peru*, *Kvanda*, *Costa Rica*, *Kanada*, *Ausztrália*, *Malawi*, a *Cook-szigetek* és a *Vatikán* is. — *Svájc* új bélyegsora a karácsony után történetét adja elénk a zillis-i templom mennyezetképei bemutatásával. A négy kép címe: József álma; József az úton; Mária a Gyermekkel a szamárhátán; Az útmutató angyal. — Az NSZK-ban a Bambergen megrendezett 81. Katolikus Nap alkalmából kiadott bélyeg a csodálatos halászat eseményét ábrázolja. — *Gibraltár* centenáriumi bélyegén Máriának, mint a város Patrónájának, képét láthatjuk. — A *Vatikán* új sorozata illusztráció a munka teológiájához: a zene, a tudomány, a festészet, a szobrászat, az építészet, a fafeldolgozás, a mezőgazdaság, a kovásművészet és a filozófia van az egyes bélyegeken megjelenítve.

2. AZ EGYHAZTÖRTÉNET közel kétezer évén végigvezetnek bennünket a múlt évi bélyegek. *Ciprus* három értékből álló soralal és bélyegblokkal emlékezett meg arról, hogy Barnabás, Pál apostol munkatársa, 1900 éve halt a szigeten vértanúhalált. Az V. századból ránk maradt életrajza szerint csontjai mellett Máténak „citromfa-palcákra írott” evangéliumát is megtalálták. (Az évfordulóról szép cikkben emlékezett meg *Ijjas Antal*, az *Új Ember* hasábjain, XXII. évf. 28. sz.) — *Bulgária* Ochridai Kelemen halálának 1050. évfordulójáról emlékezett meg. — A *Vatikán* „Lengyelország ezer éve keresztyén” címmel adott ki egy, hat értékből álló sorozatot. Az első bélyegen Dabrowka hercegnő és I. Mieszko látható; a másodikon Szent Adalbert, a poroszok közt mártírhalt halt püspök, balján a wroclawi, jobbján a gnieznoi katedrálissal; a harmadikon Szent Szaniszló, a Merész Boleszlávval szembeszögülő és életét vesztő krakkói püspök; a negyedikén Hedvig királynő, Nagy Lajos királyunk lánya; az ötödiken a híres czenstochowai Madonna, jobbján a varsói Szent János székesegyház, balról a Jasna Góra kolostor, végül a hatodik bélyegen VI. Pál pápát látjuk lengyelek között. — *Spanyolország* a Fülöp-szigetek krisztianizálásának 400. évfordulójára adott ki két bélyeget: az egyik a Szent Szűz, mint a béke és a szerencsés utazás megadója, a másikon Urdanetai András, a hittérítés megszervezője látható. — *Argentína* Fray Mamerto Esquiú ferences szerzetes, majd püspök emlékére adott ki bélyeget. — *Peru* Porresi Szent Márton szentté avatását ünnepli három értékből álló légiposta sorával. — *Brazília* a Szent Dorottjáról, a Diocletianus alatt mártírhalt halt hitvallóról elnevezett női szerzetesrend jubileumára adott ki bélyeget. — *Franciaország* „Híres franciák” c. sorozatában Fourier Szent Péter rendalapítót (1565—1640) láthatjuk. — *Suriname* a redemptorista szerzetesrend centenáriuma alkalmából adott ki négy értékből álló sort.

A magyar posta Esze Tamás-bélyege a protestantizmus haladó hagyományaira emlékeztet. — Az NDK Leibniz-emlékbélyege a kiváló filozófus életművéért (1646—1716) készített hálára. Bélyegalbumunkban írjuk képe alá egyik gondolatát: Miután mások javán és az egyetemes harmónián munkálni annyi, mint Isten boldogságát előmozdítani, azaz Istent szeretni, azt mondhatnók, hogy a cselekvés végső célja Isten sze-

retete, az Isten céljainak munkálása által. — Már Leibniz is küzdött az egyházak közeledéséért. E nagy cél későbbi, nagyszerű harcosa *Söderblom Nánán* érsek (1866—1931) lett. Születése centenáriumát 60 és 80 óre névértékű bélyegekkel ünnepelte a *svéd* posta. — Korunk nagy misszionáriusáról és békeharcosáról, *Schweitzer* Albertről *Gabun*, *Csád* és *Dahomey* emlékezett meg bélyegkiadásában. — Az NSZK *Galen* kardinális (1878—1946) halálának 20. évfordulójára adott ki bélyeget. „Tanulmányok a XX. század mítoszáról” című fő műve a hitlerista fajelmélet elleni tiltakozás volt.

*Belgium* három értékű soralal emlékezik a XIII. Leó pápa által kiadott „Rerum novarum” című enciklika 75. évfordulójáról. A *Vatikán* pedig hat értékből álló sort adott ki a Vatikáni Zsinat emlékére: az első bélyegen János pápát láthatjuk, a másodikikon evangéliumskönyvet, a harmadikon concebrálást a Szent Péter-templomban, a negyedikén VI. Pál és az ortodox metropolita testvéri ölelését, az ötödiken a zsinati atyák gyűrűjét, végül a hatodikon VI. Pált a Szent Péter-templom előtt tartott záróünnepélyen. — Zsinati emlékbélyeget adott ki *Brazília* és *Paraguay* is. — A pápa amerikai útjáról *Panama*, *Rwanda*, *Paraguay* és *Dahomey* emlékezett meg bélyegein. — *Gabun* János pápáról adott ki emlékbélyeget.

3. AZ EGYHAZMŰVESZETI bélyegek élén *Bulgária* „2500 év művészete” című sorozat említsük meg. A hét értékből álló sor a következő becses emlékeket mutatja be: „A tanító Krisztus” című freskót a bojanai templomból (1259); a bacskovói Orangyal-templomot (XIII. sz.); a zemeni kolostortemplomot (XIV. sz.); „A bálványok szétzúzása” című freskót; a nessebari Keresztelő János-templomot (X—XI. sz.); a „Krisztus születése” című ikont és az „Isten Anyja” című ikont (1342). — Az Egnáz művelődéstörténeti szerepével kapcsolatos az a hat értékből álló *jugoszláv* bélyegsor, amely a középkori kódexek legszebb inicialéit mutatja be. — *Romania* a putnai kolostor alapításának 500. évfordulójára adott ki bélyeget.

*Luxemburg* „300 éve választottak Isten Anyját Luxemburg patrónájának” címmel adott ki négy értékből álló sort. Az első bélyegen a város címerét látnatjuk: egy arany kulcsot, az 1667-es évből származó fogadalmi ajándékot; a másodikikon a luxemburgi Notre Dame katedrális belsejét (1666); a harmadikon a Patrónát, *Collin* metszete nyomán (1682), s a negyedikén reneszánsz stílusú templomrészletet, *Müller* Daniel szobrász alkotása (1621). — *Belgium* négy értékből álló során Lüttich város XVII. századból való ferences kolostora; az 1216-os alapítású aubel-i apátság; továbbá Huy látképe, középkori metszet nyoman, az 1066-ból való városi pecséttel, végül Ambiori, eburon király emlékműve látható. — *Írország* a Ballintubber apátság alapítása 750. évfordulója tiszteletére jelentetett meg bélyeget. — Egy *francia* bélyegen a festői gránitszigetet, a milleniumot ünneplő Mont-Saint-Michel-t látjuk, híres templomával. — *Lichtenstein* négy értékű soralal ünnepli Vaduz plébániatemplomának restaurálását. — Egy *spanyol* bélyegsor a jerezi kolostort ábrázolja. — *Nagy-Britannia* a Westminster apátság alapításának 900. évfordulójára adott ki bélyeget. — *Svájc* a St. Pierre-de-Clages templomát ismerteti meg velünk műemlék-sorozatában. — Az NSZK a „12 évszázad német építésze” című sorozatban megjelentette a wittenbergi Melanchthon-ház rajzát. — *Jordánia*, *Libia*, *Felső-Volta*, *Dahomey* és *Kongó* bélyegein szintén látunk vallási épületeket.

A bélyegyűjtést sokféleképpen ítélik meg. Van, aki gyermekbetegségnek tartja, amiből sokan nem is gyógyulnak ki; van, aki jövedelmező üzletnek, hiszen a bélyegek árfolyama is nőttön nő; van, aki unaloműző hobbynak. Diákok számára a „jatszva tanulás” nagyszerű alkalm. Mindenesetre nemes szenvedély, kulturális és esztétikai nevelőeszköz. Főként most azért dicsérjük, mert a szétszakított világban hasznos összekötő kapocs. Általa a népek fiai közelebb kerülnek egymáshoz, szeretni és becsülni tanulják egymást, s ezeregy bűvös képecskéjűnkkel a béke táborába vonnak.

Szénási Sándor

Rezső építésügyi és városfejlesztési miniszter üdvözölte a zsinatot. Megbecsüléssel szólt a református egyház életének „az egyetemes magyar művelődéstörténet és társadalmi haladás szempontjából egyaránt értékes” mozzanatairól. Elismerte a református egyház „sokszor kezdeményező és bátorító szerepét a magyar nép oldalán a szabadságjogokért, a nemzeti függetlenségért folytatott küzdelmekben”. Nagyra értékelte „a református iskolarendszer történelmi szolgálatát a tudományok ápolásában, a nép nyelvén megszólaló közműveltség terjesztésében, a legnehezebb viszonyok közepette is”. Kiemelte, hogy „éppen Debrecenben többször együtt jelentkeztek a magyar nép forradalmi eseményei és a református egyház tanításának kezdettől fogva demokratikus, haladó elemei”. Emlékeztetett *Bocskay* hajdúira, a Habsburg-ház 1849-ben végbevitt trónfosztására, az 1944-es Ideiglenes Nemzetgyűlésre — a mostani zsinat színhelyén, a Nagytemplomban és az oratóriumban. „E haladó hagyományokból következett — mondotta —, hogy a református egyház a második világháború után a társadalmi haladás mellé állt. A maga nemében példamutató, forradalmi tett volt, hogy a református egyház a magyar nép érdekével megegyezőnek fogadta el az új társadalmi rendet. Ma már a nyugati keresztyénség is elismeri a munkássággal való találkozást, a marxizmussal folytatott párbeszéd szükségességét és hasznosságát.” A kormány nevében jónak és rendezettnak minősítette a miniszter a Magyar Népköztársaság és a Magyarországi Református Egyház viszonyát; az 1948-ban megkötött Egyezményről megállapította, hogy „gyakorlati vonatkozásaiban is elvi alapjait tekintve is kiállotta az idők próbáját. megvetette alapját az elvek kölcsönös tiszteletben tartásán alapuló közös munkának”. Fontos megnyilatkozását, melynek a külföldi vendégek is ökumenikus szempontból nagy jelentőséget tulajdonítottak, így fejezte be a kormány képviselője: „A múlt helyes értékelésével, a hagyományok iránti megbecsüléssel a jelenben is új lehetőségek adódnak az egyházak számára, hogy a maguk sajátos eszközeivel és módján hozzájáruljanak a népek haladásához, idehaza pedig a magyar nép jólétének, boldogulásának előmozdításához.”

Ünnepélyes és jelentős eseménye volt a zsinatnak annak a Tanításnak az elfogadása, amely a református egyház mai látását fejt ki saját történetéről, hitvallásainak maradandó értékéről, az egyház mai életének fő kérdéseiről, hazai, egyházközi és nemzetközi kérdésekben egyaránt. A Tanítást hat, főleg zsinati tagokból és professzorokból, valamint gyülekezeti lelkipásztorokból álló albizottság dr. *Bartha Tibor* püspök, lelkes elnök vezetésével több hónapos munkával dolgozta ki és terjesztette elő, míg az a mostani zsinati ülészak elé kerülhetett. *Bartha Tibor* elnöki előterjesztése kifejtette: a reformáció méltó megünneplése ma sem lehet más, mint szüntelen folytatott, megállást nem ismerő, de az evangéliumi gyökerekről soha le nem szakadó új reformáció. A zsinati Tanítás vitájában általános egyetértést mutatkozott abban a megállapításában, hogy jelenleg ennyit tudnak közös felismerésükként a gyülekezetek elé vinni a zsinati atyák, mint közhasznú segítséget az igehirdetés, a lelkigondozás, a társadalmi szolgálat jó végzéséhez.

A zsinaton és a tiszteletbeli doktorokat avató akadémiai közgyűlésen számos fontos előadás, köszöntés és hozzászólás hangzott el. Ezek közül mostani számunkban D. Dr. *J.-L. Hromádka*, D. Dr. *Wilhelm Niesel*,

*Jean Kotto* (Kamerun) és dr. *Bakos Lajos* előadásait közöljük. Visszatérünk majd egyes megnyilatkozásokra, amelyeknek szövege lapunk zártáig még nem áll rendelkezésünkre. Nem-református olvasóink is reményeink szerint szívesen fogják ezeket az előadásokat olvasni, mert egytől egyig az ökumenikus teológia szelleme érvényesül bennük, és mentesek minden konfesszionalista egyoldalúságtól vagy elfogultságtól. Ez alkalommal hadd jegyezzük meg, hogy lapunk eddig is közölt, ezenkívül is közölni szándékozik olyan, bár valamelyik hitvallás által motivált tanulmányokat, amelyek egyfelől a közös evangélium forrásából táplálkoznak, másfelől a valódi ökumenikus egységet építik.

A debreceni jubileárius ünnepségekről elhangzott vagy érkezett eddigi beszámolókat alapján annyit talán már meg szabad állapítani, hogy a fegyvermentes világról, a jó emberi ügyek győzelméért folyó egyetemes párbeszédben a debreceni ünnepségek által is tett az egyház egy jó lépést előre. Ebben az értelemben idézhetjük örömmel a zürichi Evangéliumi Sajtószolgálat négy sűrű oldalas debreceni beszámolójának értékeléséből: „A jubileumi ünnepségek kifelé sem tévesztették el hatásukat és fel sem mérhető erősítést jelentettek az egyház számára. új ösztönzéseket nyert általuk. A reformáció óta sohasem fordult a magyarországi egyház felé annyira a közérdeklődés, mint ezekben a napokban.” (EPD, Zürich, május 24.) (Mondanunk sem kell, hogy az egyház számára, az egyházi ember számára a jó szolgálat jutalma mindig az újabb és több szolgálat.)

Mostani számunkban még több, igen jelentős cikkre is külön fel kellene hívunk olvasóink figyelmét. Egy tragikus aktualitás, a Közel-Keleten e sorok írásakor kirobbant fegyveres konfliktus azonban arra kényszerít, hogy ezek közül most csak *Veöreös Imrénének Martin Buberről*, a „próféták örököséről” szóló tanulmányára mutassunk rá, amely most közölt, befejező részében az izraeli és az arab nép viszonyában „egy igazán izraelita” embernek a hitvallását ismerteti. (160 k. lapokon.) Buber, korunk egyik legjelentősebb vallásos filozófusa „kezdettől fogva hirdette az arabokkal való megbékülés szükségességét Palesztinában. Izraelt két-nemzetiségű államnak kívánta, jóval meg-alapítása előtt”. És később is olyan tettek jellemezték, hogy az ötvenes években kapott béke-díjat, Goethe-díjat stb. a zsidó-arab megértést szolgáló heber folyóirat támogatására fordította: a jeruzsálemi egyetemen ösztöndíjat létesített a népek megbékülését elősegítő kutatómunka ösztönzésére. Sajnos, népe soraiból is sokan fordultak el tőle prófétai magatartása miatt. Élete végén azonban éppen a fiatalok, főként a *kibucok* ifjúsága csoportosan tette magáévá Buber vallásos szocializmusát; felismerve, hogy „csak az arabokkal együtt és nem ellenük élhet Izrael békés fejlődésben”. A külső látszat szerint e pillanatban reménytelennek tűnik Buber látomása. De éppen ő és éppen ebben a vonatkozásban figyelmeztet az Atyák mondásaira: „Ha ezt nem, hát mit? Ha én nem, hát ki? Ha most nem, hát mikor?” És hadd emlékeztessünk a próféta jóslatára is; Izrael egyszer még út lesz az ellene és egymással is küzdő népek közepette, melyet megáld a seregek Ura (Ezsaiás 19:22—25). Minden „reálpolitika” fölött egyedül ez a reménység az, amely nem szűnyegül meg.



## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol X, May—June, 1967 Nos 5—6  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. J. L. Hromádka: *The Future of Our Reformation in Our Age* — D. Dr. Wilhelm Niesel: *The Significance of the Second Helvetic Confession for the Churches of the Reformation* — D. Jean Kotto: *The Church in the New African Society* — Dr. Louis Bakos: *The Development of Our Theological Thinking After World War II* — Dr. Coloman Újszászy: *Some Thoughts on the Hungarian Protestant Interpretation of History* — Dr. Géza Kathona: *Our Capital Confessional Disputes* — Cornelius Győri: *On Baptist Peasant Prophets* — Emeric Veöreös: *A Successor of the Prophets — The Heritage of Martin Buber*

### WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Theological Questions of Revolution* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *A Dialogue on the Relation Between Creative Power and Freedom — „We Are Waging a Wrong War, at a Wrong Place, at the Wrong Time..“* (K. I.) — „*The Pope Is the Most Serious Obstacle in the Way of Ecumenism*“ (K. L.)

### HOME REVIEW

George Kéri: *Religious Sociology?* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle* — Eugene Szigeti: *A Chronicle of Exhibitions — With the Eye of a Theologian*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

August Strobel: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Dr. Elemér Kocsis) — „*The Ideological Questions of Our Age*“ (John A. Simon) — *A Little Anthology of the World Literature* (Coloman Tarr Jr.) — *The „Theological Review“ of Stamps in 1966* (Alexander Szénási)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. X. Mai—Juni, 1967. No. 5—6.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

D. Dr. J. L. Hromádka: *Die Zukunft unserer Reformation in unserem Zeitalter* — D. Dr. Wilhelm Niesel: *Die Bedeutung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses für die Kirchen der Reformation* — D. Jean Kotto: *Die Kirche in der neuen afrikanischen Gesellschaft* — Dr. Ludwig Bakos: *Die Entwicklung unseres theologischen Denkens nach dem zweiten Weltkrieg* — Dr. Koloman Újszászy: *Einige Gedanken über die ungarische protestantische Auslegung der Geschichte* — Dr. Géza Kathona: *Unsere Religionsstreite mit kapitalen Folgen* — Kornel Győri: *Über baptistische Bauernpropheten* — Emeric Veöreös: *Nachfolger der Propheten — Martin Bubers Erbe*

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Die theologischen Fragen der Revolution* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialog über das Verhältnis zwischen Schöpfertum und Freiheit — „Wir führen einen falschen Krieg, am falschen Ort, zur falschen Zeit..“* (K. I.) — „*Das Amt des Papstes ist das schwerste Hindernis im Wege der christlichen Einheit*“ (K. I.)

### HEIMATRUNDSCHAU

Georg Kéri: *Religionssoziologie?* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik* — Eugen Szigeti: *Eine Chronik über Ausstellungen — mit den Augen eines Theologen*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

August Strobel: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Dr. Elemér Kocsis) — „*Die weltanschaulichen Fragen unseres Zeitalters*“ (Johann A. Simon) — *Eine kleine Anthologie der Weltliteratur* (Koloman Tarr Jr.) — *Die „Theologische Rundschau“ der Briefmarken im Jahre 1966.* (Alexander Szénási)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

D. DR. JAMES I. MCCORD:

A teológia szolgálata és a szolgáló egyház (193)

DR. NAGY GYULA:

Kiengesztelődés és nemzetközi igazságosság (196)

BOROSS GEZA:

A De Sacra Liturgia konstitúció protestáns szemmel (199)

DR. BÉKÉSI ANDOR:

A szekularizáció és a keresztyénség jövője (213)

DR. CSOMASZ TÓTH KALMAN:

Arokháty Béláról (219)

BODROG MIKLÓS:

Az időszerű Bornemisza (221)

### VILÁGSZEMLE

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

Dialógus Mariánské-Lazneben (I.); Társadalom és történelem (223)

SZABÓ ANDOR:

Párbeszéd keresztyének és marxisták között (231)

DR. KÁDÁR IMRE:

„Történetiség és a morál megújulása” az új katolikus teológiában (238)

HAFENSCHER KÁROLY:

Ökumenikus igehirdetés-gyűjtemény (245)

### HAZAI SZEMLE

MOLNÁR JÓZSEF:

Irodalom- és társadalomtudományi folyóiratainkról (247)

ELIAS JÓZSEF:

Közös dolgunkról — közös nyelven (250)

SZIGETI JENŐ:

A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban (253)

### KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Nem félünk a farkastól (ifj. Tarr Kálmán) (254)

Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (255)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

# THEOLOGIAI SZEMLE

1967. július—augusztus

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeplédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya  
Előfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint.

67.02691/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest, F. v.: Bolgár Imre

## A szerkesztő megjegyzései

### „Az ember, aki nem volt ott”

Az Egyesült Államok egyik igen tekintélyes egyháza a Protestáns Püspöki Egyház, amely az anglikán világszövetségbe tartozik. Lapjai sorában előkelő helyet foglal el a független *Churchman* c. havi folyóirat. Június—júliusi kettős számának szinte minden cikke a Vietnam ellen folytatott háborúval foglalkozik.

Címoldalán a szerkesztőség a következő részletet emeli ki *Hester* tábornoknak a lap számára írt fejtegetéseiből: „Meg kell állítanunk a vietnami háborút éspedig nagyon gyorsan, mert különben kirobantja a harmadik világháborút... És a harmadik világháború, ha bekövetkezik, a második világháborút vasárnapi iskolai piknikké halványítja. A németek, olaszok és japánok bűnei a második világháborúban csekélységeknek fognak tűnni a mi bűneinkhez képest, ha megengedjük a harmadik világháború kitörését.”

Három szerkesztőségi cikk foglalja össze a folyóirat álláspontját. Az elsőnek a címe áll e Megjegyzéseink élén, szövege pedig így szól: „Konfliktusok idején a nép nem várja a kormánytól, hogy megmondja neki az igazságot, a teljes igazságot és csak az igazságot. Bizonyos manipulációja a híreknek megszokott és elfogadott. De a hamisítások sematizálása végül is patológiakussá fajul. Túl sokszor biztosítottak bennünket, hogy megnyerjük a Vietnam elleni háborút, hat hónap alatt vége lesz az egésznek, hogy még néhány ezer főnyi csapat odaküldése lesz a csodaszer. — Ugyanakkor a nemzetközi szintéren látványos moralitást adtunk elő, felhívtuk a világ népeit, hogy támogassák mély békevágyunkat, miközben háborunkat ki-

építettük és kiterjesztettük. Béketárgyalásra szólítottunk fel eskaláció közben, és hangoztattuk ugyan, hogy az igazi ellenség, amely ellen harcolunk, a Nemzeti Felszabadítási Front, de azt eleve kizártuk a tárgyalásokból. Hugh *Mearns* érdekes verse, „A pszichoid” jut az ember eszébe:

*Mikor mentem a lépcsőn fel,  
Találkoztam egy emberrel,  
Ki nem volt ott, nem volt ma se,  
Bárcsak ne volna sohase...*

Bibliai nyelvre fordítva a szót, mi azt kiáltottuk, hogy „Békesség, békesség, ahol nem volt békesség.”

Tanulságos a második szerkesztőségi cikk is, amelynek címe: „Szükségünk van a hallás kegyelmi ajándékára.” Szövege így hangzik: „A vietnami konfliktus mostani forróságában talán arra a kegyelmi ajándékra van leginkább szükségünk, hogy meg tudjuk hallani az ellenség hangját. Még ez évi január 8-i számában közölte a New York Times *Pham Van Dong* miniszterelnök nyilatkozatát. Kormányunk békefelhívásairól ő ezt mondotta: »Mindeddig a legkisebb jóindulatot sem tapasztaltuk az Egyesült Államok kormánya részéről. Márpedig ebben a bonyolult háborúban semmit sem lehet rendbehozni jóindulat nélkül. Nem engedjük magunkat rászédni. Mi tudjuk, hogy miközben békéről beszélnek, az Egyesült Államok vezető körei és a Pentagon folytatják háborújukat. Ezért nem akarjuk, hogy becsapjanak bennünket. Ami a világközvéleményt il-

\* A p  
debrecei

## A teológia szolgálata és a szolgáló egyház\*

Abban a kiváltságos helyzetben vagyok, hogy az Amerikai Egyesült Államok Egyesült Presbiteriánus Egyházának és legrégebb teológiai intézetének, a Princetoni Szemináriumnak üdvözlését hozom, ahol olyan sokan folytatták az Önök fiai közül tanulmányaikat, kiváló eredményeket értek el a teológiai tudományokban és felelős helyekre jutottak az egyházban. Engedjék meg, hogy üdvözlöljem Önöket a II. Helvét Hitvallásnak országos zsinatjuk által történt elfogadása 400. évfordulója alkalmából. Azt a zsinatot itt tartották Debrecenben, a magyar Genfben. Egyben elismeréssel óhajtok adózni annak az egyháznak, amely szolgálatának négy évszázada alatt olyan korszakalkotó szerepet játszott a magyar nép életében, nyelvénél, irodalmának és kulturájának fejlesztésében, és amelynek gyűlekezeteit szerte a világon ismerik mély hitükről és Jézus Krisztushoz való ragaszkodásukról.

Az Egyesült Presbiteriánus Egyházat összekapcsolja Önökkel az Egyházak Világtanácsában és a Református Világszövetségben való tagsága, valamint az a számos lelkész és egyháztags, aki átjött az új világba és akinek jelenléte gazdagítja közösségünket. Rövidesen két egyházunk még szorosabb kapcsolatba kerül egymással a II. Helvét Hitvallás és a Heidelbergi Káté közös elfogadásával. Ez a két irat a mi egyházunk Hitvallási Könyvének is részévé fog válni.

„Akik elfelejtik a múltat, kénytelenek megismételni azt” — intett George Santayana „Az értelem élete” című művében. Akik viszont emlékeznek a múltra, útmutatást találnak benne a jelenre és a jövőre, s gyakran olyan gazdag hagyományokat tudnak feleleveníteni, amelyeket már befedett az idő törmeléke. A történelem tanulmányozása, beleértve az egyházak történetét is, válogató, és minden nemzedék feladata, hogy múltjának fényében kialakítsa egyéniségét és küldetését. A ma sorsforduló a tegnap és a holnap között.

Ha áttekintjük ma a teológia területét, hogy megértsük a teológia szolgálatát és a szolgáló egyházat, világossá válik, hogy az elmúlt három évtized során az egyház Jézus Krisztus személyében visszanyerte a keresztyén hit élő középpontját. Ez annak a nemzedéknek a műve volt, amelyik újra felfedezte a protestantizmusban hosszú ideig háttérbe szorult felismeréseket és hangsúlyos igazságokat. Amikor kísérletek történtek, hogy az egyházat egy másik úr szolgájává tegyék, a teológusok kénytelenek voltak visszatérni az Ó- és Újszövetség írásaihoz és az egyház hitvallásaihoz, hogy felfedezzék, mi az egyház és kié. A 16. században a svájci reformációból jöttek ezek az erőteljes szavak: „A keresztyén anyaszentegyház, amelynek egyedüli feje Krisztus, Isten Igéjéből született, a mellett marad meg és nem hallgat az idegen szavára”. A figyelő egyház újra kezdte meghallani a Jó Pásztor szavát és kezdte megkülönböztetni az Ő hangját a fajról és vérről szájközlő bábeli hangzavartól. Az evangélium központjának újrafelfedezése lett az egyház új szabadságának alapja. Mérőföldköve lett a régi keresztyénység kötelekeiből való felszabadulásnak és a kultúr-protestantizmus vége kezdetének.

Ennek a nemzedéknek a munkája jólismert. Sokan tőle nyertük teológiai alkatunkat és most belekerültünk vajúdásaiba. Ugyanakkor egyre in-

kább tudatában vagyunk korlátainak és fogyatékoságainak. Távlatában túlságosan provinciális volt, túlzott kizárólagossággal foglalkozott az európai emberrel, túlságosan befelé fordult, és ezért nem volt felkészülve, hogy megbirkózzék a 20. század utolsó harmadának új történelmi valóságaival. Ezt a mi napjainkban felmerült új kérdést Új-Delhiben a következő szavakkal fogalmazták meg: „Jézus Krisztus végső tekintélye az egyetemes történelem korában”. Ennek a végső tekintélynek jól érthető kérdését számos tényező vetette fel. Az egyik ilyen a világ összezsugorodása a tér és idő távolságainak lecsökkenése következtében. A másik az, hogy felvirradt az egyetemes történelem hajnala, amely túlhaladottá teszi provincializmusainkat és felváltja külön történelmünket. Egy harmadik a nemzeti vallásoknak az új nacionalizmusból eredő feléledése, a negyedik tényező pedig a vallási tudat általános felmorzsolódása egy világszerte elterjedt szekuláris forradalom következtében. A keresztyén egyház ebben az új helyzetben nem őrizte meg önbizalmát és zavarában aggódik az új helyzetben játszott szerepe és egyetemes igényének érvényessége miatt. Ez a helyzet két reakciót váltott ki, de mind a kettő hamis kiindulópont. Az egyik szinkretisztikus, az értelmi és teológiai közöny terméke, a másik harcias, kizárólagosságra törő keresztyén ideológia, amely a régi keresztyénség hiteles mértékére való visszatérés. Az elmúlt nemzedék bibliai és teológiai megújodása őrizzen meg bennünket mindkét alternatívától, de a végső tekintély problémája sorsdöntő jellegű, különösen egy olyan egyház számára, amelynek megingott az önbizalma és nyíltan felveti a kérdést, hogy mi a küldetése a világban.

Ez a Zsidókhoz írt levél jelentősége a mi nemzedékünk számára. Ez a levél a keresztyének második nemzedékéhez szól, akik még nem szenvedtek halált, de akiket megkörnyékezett a kísértés, hogy leterjenek a helyes útról és mulasztásukkal hiteltvesztették tegyék az egyház küldetését a világban. Ezért a Zsidókhoz írt levél a végső tekintély hangjával kezdődik. Jézus Krisztus Isten utolsó szava a világhoz. És ez az a téma, amellyel a levél befejeződik: „Jézus Krisztus tegnap és ma és örökké ugyanaz”.

A végső tekintély témája sokszor felmerül az újszövetségi gondolatban. Megtalálható Máté evangéliumában. „Jézus Krisztusnak, Dávid fiának, Ábrahám fiának nemzetségéről való könyv”. Itt Izráel gazdag történetéért és messiási küldetéséért a végső tekintély Jézus Krisztust illeti. Lukács evangéliuma Krisztus végső tekintélyét az egész emberiség szempontjából látja. „Ő Ádám fia, aki Isten fia volt”. János evangéliumának bevezetője Krisztus végső tekintélyét az egész létre kiterjeszti. „Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, ami lett”. Az Úsz. nem egyszerűen Krisztus örök létéről beszél, vagy egy időtlen igazságnak, vagy lényegnek a kijelentéséről. Egy központi cselekedetet állít, amely történelmi, megváltó cselekedet és önmagában tartalmazza a végső tekintélyt. Ez a cselekedet a történelem új megértését hozta el, és feladatunkká teszi, hogy revízió alá vegyük mindazokat a korlátozásokat, amelyekkel körülvevők az evangéliumot. Robert E. Speer ezt már három évtizeddel ezelőtt meglátta, amikor „Jézus Krisztus végső tekintélye” címmel írt Stone-i előadásaiban ezeket mondotta: „Jézus Krisztus nem azért jött hozzánk, hogy vallást ala-

\* A princetoni (USA) fakultás elnökének előadása debreceni jubiláris reformációi emlékünnepeken.



pitson. Azért jött, hogy Élet, Világosság és az ember Ura legyen. A keresztyénség, amely őt igazán képviseli, nem vallás; nem emberi istenkeresés, nem az igazság kutatása, hanem magának Istennek természetfeletti önkinyilatkoztatása, amely az ember hite és engedelmissége előtt tár fel minden igazságot.”

Jézus Krisztus végső tekintélyének megértése a keresztyén evangéliumot nemcsak abból a szűk kulturális és vallásos keretből szabadítja meg, amelybe megpróbáltuk bebörtönözni. Azt is lehetővé teszi számunkra, hogy kozmikus távlatokban lássuk meg a megváltás drámáját, és megóv bennünket a hit elpszichologizálásától, amely egy pohár vízben csinál vihart. A nagy megbízatásához hű egyház küldetése fontos tényező volt annak az egyetemes történelemnek a megteremtésében, amelybe beléptünk, most pedig olyan teológiát kell kialakítanunk, amely méltó lesz az egyház új feladatához. Olyan teológia lesz ez, amely párbeszédet folytat a világgal, és *Tillich* professzor szavával szólva azt fogja jelenteni, hogy „a keresztyénség önmagát itéli meg, amikor másokat megítél”.

A kiváló történész, *Herbert Butterfield* úgy ír korunkról, mint olyan időszakról, amikor az emberek túlságosan rabjaivá váltak bizonyos rendszereknek, különösen olyan egyetemes eszméknek, amelyek korunk szellemét tükrözik. *Dr. Butterfield* rugalmasságot kíván, azt, hogy ne fékezzük le az eseményeket, majd figyelemre méltó kötetét ezzel az intellemmel fejezi be: „Helyesen tesszük, ha olyan elvre emlékezünk, amely sziklaszilárd alapra helyez bennünket, de ugyanakkor meghagyja elmenk maximális rugalmasságát. Ez az elv: tartsatok ki Krisztus mellett, egyebekben pedig ne kössetek le magatokat.”

A teológia szolgálata Jézus Krisztusnak, az élő Igének a szolgálata, aki életet hoz hallgatójának és felszabadítja a régi struktúrák alól az egész emberiség szolgálatára. Az ilyen szolgálat magában foglalja a keresztyén üzenet becsületes továbbítását, hogy az ne polemikus, ne lélekhalászó módon legyen hallható. Ilyen szolgálatot nem lehet légüres térben végezni, s az élő Ige sem hallgatható elvontan. Folyamatos dialektika van az élő Ige és a megélt keresztyén élet valósága között. A teológus sem mentes ettől a keresztyén élettől, annak kétértelműségeitől és igényeitől, sem nem óvja őt semmi attól az emberi állapottól, amely kínzó kérdéseket vet fel és sóvárogva keresi az élet értelmét manapság. Egyszóval, legnagyobb kísértésünk az, hogy biztonságban félrevonuljunk a mai kor nagy mozgalmaitól és egyetemes problémáitól, hogy megelégedjünk egy beavatott „beelső csoport” ezoterikus teológiai szóhasználatával, hogy megszakítsuk párbeszédünket a világgal, s az egyház szimbólumaként inkább Nőé bárkáját, mint Isten zarándok népének bibliai képét fogadjuk el.

Ez vezet a második megfontoláshoz, a szolgáló egyház, Isten szent népe képéhez, akik lemondtak a diadalmaskodás minden igényéről és „megtestesítik” Krisztust a világnak szolgáló életükben. Azt a parancsolatot kaptuk, hogy tartsunk ki Krisztus mellett, de ne akaszkodjunk rá, hogy ragadjuk meg az evangélium élő középpontját, de ne álljunk meg ott. Az egyház hitelesen keresztyén magatartása sohasem lehet pusztán intézményes jellegű, mert az intézmények elavulnak és végül megfojtják az életet és az alkotó képességet. Ez a sorsa minden emberi intézménynek. De mivel az egyház nem csupán emberi, hanem elsősorban teológiai érte-

lemben fogható fel, van ereje megújulni és újjászületni. Ezért hangsúlyozzuk a világit a mai teológiai gondolkodásban kiemelve, hogy Isten népe azért küldetett a világba, hogy a megbékéltetés eszköze legyen, amelyet az előtte járó Krisztus hívott el és soha el nem hagy.

Nem beszélhetünk a szolgáló egyházzól, ha előbb meg nem valljuk, hogy az egyház gyakran visszatartotta a szolgáló szerepét és elbizakodottságában Ura felett valónak tartotta magát. A mai válság nemcsak a világot ítéli meg, hanem az egyházat is, annak világias gögjét és hatalmát. Péter első levele figyelmeztet, hogy „itt az ideje, hogy elkezdődjék az ítélet Isten házanépén”. Az egyház ma már nem tesz megalkuvás nélküli bizonyosságot a világnak, mint az űs-i korban, s múltja sem felhőtlen. Árulások és kudarcok hosszú történetének súlya terheli. Történelme során, beleértve saját korunkat is, túl sokat aggódott az egyház kiváltságaiért és státusáért és ezzel éles ellentétbe került az Űs-znek Isten szolgáló népére tett hangsúlyával.

Továbbá a „szolgáló” és „szolgálat” szavak is lealacsonyodtak és gyűlöletesek lettek ama milliók szemében, akik elkésve emelkednek ki gyarmati szolgaságukból s akik még mindig szegénységük bilincseiben sýnlódnak. Elengedhetetlenül szükséges tehát, hogy az egyház tisztítsa meg ezeket a szavakat, hogy használhatóvá váljanak a békéltetés szolgálatában. De ez a tisztulás csak akkor érhető el, ha komolyan vesszük a „szolgáló” szó jelentését, ahogyan azt Jézus Krisztus élete, halála és feltámadása határozza meg. Az ő szolgálatát és a mi szolgálatunkat egyszerre választja el és köti össze ugyanaz az esemény, a keresztes. Az ő szolgálata világosítja meg, vezet és teszi lehetővé a mi szolgálatunkat a világ iránt, azt a szolgálatot, amelyet Jézus Krisztus által végzünk Istennek.

Krisztus művét az ő önértelmezésének és Isten megváltó tervéhez való viszonyának fényében kell megértenünk. Istennek ez a váltságterve már Izráel történetében elkezdődött. Jézus azért jött, hogy betöltse Isten szövetségét Izráellel és az emberiséggel. Az idő és a történelem új megértésének fényében láthatjuk meg ma a szövetség népének és bizonyágtevő közösségének értelmét. Ebben az új távlatban új jelentést nyert az Űs, és nemzedékünk űs-i teológusai láttatták meg velünk nemcsak a hit hőseinek sorát, hanem azt az alapvető tervet is, amellyel Isten a maga megbékéltető szándékának eszközeül teremtett egy népet. Az Exodus döntő jelentőségű ebből a szempontból, mert ebben az eseményben találkozott Isten az emberrel a történelemben és hívott el egy nem-népet az ő népévé. Eljött Izráelhez történelmi helyzetében és feladatot rendelt számára a történelmen belül. A kegyelem állapotába helyezte Izráelt, hogy Isten szolgáló népe legyen.

Izráel későbbi dicsősége és tragédiája meglátszik hűsége óráiban és hitelensége napjaiban, amelyek ezt a szövetségi kapcsolatot követték. Múltját a szövetség megtartásának elutasítása homályosítja el. Ésaías így szólt a néphez: „Izráel nem ismer engem, népem nem vesz figyelembe.” Így mondhatta Ezékiel: „Embernek fia, elküldelek téged Izráel népéhez, a lázadók nemzetségéhez, akik fellázdak ellenem.” Deutero Ésaías pedig Izráel hitelenségét látta legnagyobb szolgáló énekének hátterében: „Szétszéledtünk mind, mint a juhok, mindegyikönk a maga útjára tért.”

Ebben a szolgálóban a dráma második felvonása implicite és előlegezve már benne van. Mert

a Szolga „az »eschaton« fő emberi hajtóereje lett, aki bevezette az új korszakot”. Egyetérttek dr. *Freedmannel*, hogy „a Szolgának van egyedül helye az új rendben, aki egyesíti a próféták, papok és királyok szerepét és előjogait és föléljük emelkedik”. Radikális eltolódás történt, amelyben a szolga lett az egyszer s mindenkorra érvényes exodus középpontja. Az első és második exodus közötti dialektikus feszültség tükröződik Jézus Krisztus Máté és Lukács evangéliumában foglalt geneológiáinak, „Ábrahám fia” és „Ádám fia” ellentétében. Az egyetemesnek meg kell küzdenie a részlegessel és le kell győznie azt, Izráel helyébe a világnak kell lépnie, hogy Isten akarata beteljesedjék.

Az isteni dráma központi felvonása Istennek az ember Jézusban végrehajtott cselekedete, aki „nem azért jött, hogy neki szolgáljanak” s akinek engedelmisségében és szolgálatában nem valami Istentől idegen dolgot látunk, hanem Isten valódi istenségét. Ez botránkozás a szidóknak és balondság a görögöknek, hogy az az Isten, aki az eget és földet teremtette, ugyanaz, mint aki Jézus Krisztusban szolgálaként jelent meg. Ez a jelentése a Filippibekhez írt levél liturgiai költeményének: „Aki, amikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén fel.” Ez az azonosulás cselekedete, az egyetlen cselekedet, amelyre ezt a szót megfelelőképpen lehet alkalmazni. Istenség és emberség nem olvadnak össze, de Isten azonosítja magát az emberrel szükségében, ahol az elvetettség és kétségbeesés fenyegetése és átka alatt áll.

Isten az emberrel tehát nem szójáték vagy pantomim, nem „deus ex machina”, nem pillanatnyi esemény vagy epizód, hanem az örökkévalóságban és az örökkévalóság számára történt dolog. Jézus Krisztus szolgálata egyfelől az egy mindenkiért kitörölhetetlen jegyét viseli magán. Emberi természetet öltött, egy sorba állt mint ember az emberrel, ugyanabban a helyzetben, ugyanaz alatt a fenyegetés alatt. Ilyen körülmények között élte le életét. Az alaphangot születése adta meg: paraszt lánytól született egy istállóban. Megkeresztelésekor e szavakkal köszöntötték: „Íme az Isten szolgálója, aki elveszi a világ bűneit.” Azonosította magát a Jeruzsálemből kiözönlő bűnbánókkal, hogy felvegye János keresztségét, s maga is előre megkeresztelkedett a Jordánban szolgálata teljes szolgálatára, beleértve a vérkeresztséget is, amelynek az egész emberség helyett fogja alávetni magát. Isten testetöltött kijelentése volt, „a láthatatlan Isten képe”, aki Isten igenjét mondta ki minden egyes ember élete felett. Jelentős mozzanat az, hogy evangéliuma végén János az utolsó vacsoráról szóló beszámoló helyett azt mondja el, hogyan mosta meg Jézus tanítványai lábát. Ez a megindító jeleket mindvégig mélységesen eucharisztikus. Benne, mint az eucharishtiában, Isten alkalmazkodik az emberhez s Jézus Krisztusban önmagát közölve vele, az embert a megváltás részesévé teszi. Az evangélium a továbbiakban elmondja, hogy a jelkép hogyan vált valóra másnap a Szolga halálát tartó hűségében. De a Szolga szerepe nem vigasztalan tragédia és szenvedése nem értelmetlen. Míg mások, mint például Jeremiás, megszenvedtek bizonyágtételükért és azért, hogy bizonyágot tettek, a szolgáló Úr számára a szenvedés küldetése betöltésének és győzelmes véghezvitelének eszköze volt. Ezért az evangélium hirdetése annak hírüladása, hogy a szabadítás megtörtént, az idegen és

ellenséges erők legyőzettek és Isten Jézus Krisztusban és Jézus Krisztus által győzelmet aratott. Ez a bizakodás óv meg bennünket a jövő felőli szektás félelmektől és az idők jeleitől hiábavaló kérdésektől.

Másrészt a szolgáló Úr küldetése és szolgálata vonatkozik az ő szolgáló népére, az egyházra is. A feltámadott Krisztus a bibliai dráma újabb oldalát világítja meg. Benne Isten és ember örökre egyesül. Az emberi természet magasztaltatott fel benne, egyé és sokaké. Személyében az egész emberséget képviselve és megtestesítve, az egész emberségért vállalta az átkot és izelte meg a halált. S benne új emberség támadt fel és helyzetetett az Isten jobbára. A történelem olvasztó téglájában kimunkált emez új emberség az, amire az egyház rendeltetett és amiről bizonyágot kell tennie. Az egyházon keresztül a feltámadott Krisztus tesz bizonyágot önmagáról és új teremtésének valóságáról.

A szolgáló nép megértésének kiindulópontja krisztológiai. János evangéliuma ezt világosan kifejezi: „Amint te küldtél engem a világba, úgy küldtem én őket a te világodba.” Ahogyan Krisztust az Atya küldte, úgy küldi Krisztus az egyházat. Az egyháznak nincs külön szolgálata, csak az, ami az egyház Fejének a szolgálata. Krisztus rendeli az ő egyházát a világba s az egyház rendjének tükröznie kell az ő rendelését. Az egyház lényege Jézus Krisztus, élete pedig nem egyéb, mint a küldetése. Nem öncélúan önmagáért van, hanem azért, aki a világba küldte és az őrá szóló bizonyágtételért. De a bizonyágtétel más, mint a propaganda. Krisztus nem azzal bízza meg szolgáló népét, hogy propagandistaként menjen a világba. Nem ideológiával fegyverzi fel és nem ideológiai harcra küldi ki őket. Mondanivalójuk egy személy, Jézus Krisztus. Szolgáló népén keresztül Krisztus folytatja az ő megváltó szolgálatait, Lelke által hatalmasan van jelen, megítélve minden emberi normát és mértéket és megsemmisítve minden hamis bizonyágot.

Dietrich *Bonhoeffer* hagyatéka a mi nemzedékünk számára a „Levelek és cikkek a börtönből” című művében található. Ezekben a rejtett értelmű feljegyzésekben nem hagy kétséget afelől, hogy milyen legyen az egyház irányvonala a modern korban. „Az egyháznak ki kell kerülnie stagnáló helyzetéből. Ismét ki kell lépniünk a világgal folytatott szellemi vita nyílt levegőjére, és kockáztatnunk kell azt is, hogy megbotránkoztatjuk az embereket, ha meg akarjuk törni a jeget.” Megérezte annak az új korszaknak a gyökeres megváltozását, amelybe beléptünk, és arra biztatta az egyházat, hogy igazi természetének és az előtte álló feladatoknak megfelelő módon reagáljon. Elsősorban ezért lett a radikális keresztyénség mai nemzedékének apostola.

Hadd fejezzem be az Efézusi levél ötödik fejezetéből vett kifejezéssel. A különböző erkölcsi intelmek között ezt a buzdítást olvashatjuk ott: „Áron is megvegyétek az alkalmatosságot.” A szerző képessége a piacot idézi fel bennünk, mintegy ezt mondván: „Jól használjátok ki a vásárt.” Arra biztatja olvasóit, hogy „ragadják meg az alkalmat”, amelyet a pillanat kínál, mivel a kiskorú keresztyén közösség máris elveszítette a kezdeményezést. Itt kezdődött el az, aminek aztán az egyház egész történelme során megletta a folytatása. Új élet volt keletkezében, megragadható alkalmak kínálkoztak, és az egyház egy új kulturális korszak hajtóerejévé kezdett válni, uralkodó eszméit kezdte szol-

gáltatni. Majd elveszett a kezdeményezés, az egyház ideggyengeségbe esett és más erők ragadták magukhoz az irányítást. Legmélyebb meggyőződés, hogy a jelen helyzet egyedülálló alkalmat kínál az egyháznak a kezdeményezés visszaszerzésére azzal, hogy komolyan veszi az emberiségnek végzendő szolgálat feladatát. Sok megkötözöttségtől szabadult fel, hogy valóban és igazán egyház lehessen s nem pusztá tükröződése a régi formákba és struktúrákba vetett hiteknek, a belőlük levont magatartásnak és előítéleteknek. Felhasználhatja ezt az új szabadságot arra, hogy megragadja a pillanatot és megvegye az alkalmatosságot.

Emberi szempontból érthető, hogy miért aggaszt sokakat az egyház fennmaradása, amikor látják, hogy mennyire kiszorul a mai kultúrából. Azok, akiknek hosszú ideig a kultúr-protestantizmus jelentette az ismerős normát, az ilyen kiszorulás következtében alig látnak többet az egyházban, mint üres formákat a vallás rutinos továbbvitelére. De az Úsz. szempontjából más távlatban kell látnunk az egyházat. Nem pusztá történelmi vagy szocio-

lógiai tünemény. Része az evangéliumnak és Isten megbékéltető szándékának központi helye. Urunk ezt mondta Péternek: „Erre a kősziklára fogom építeni anyaszentegyházamat és a pokol kapui sem vesznek erőt rajta.” Az egyház a történelem folyamán „üllő volt, amely sok kalapácsot elnyűtt, ahogy Béza Tódor mondta a francia királynak. De az a biztosíték, hogy az egyház kőszikla és üllő, nem biztosíték arra, hogy mai formájában marad fenn. A válság és a lehetőség eme pillanatában meg kell látnia a maga *kairos*-át és meg kell ragadnia azt, hogy megújulhasson, reformálódhassék, új irányt vegyen a világ felé és a szolga képére teremtdjék újjá.

Legyen ez a történelmi évforduló alkalom arra, hogy az egyházat újra az Úr oltalmába ajánljuk, akire a Szentírások és Hitvallásaink úgy mutatnak, mint minden élet, igazi szabadság és valódi szolgálat forrására.

D. Dr. James I. McCord

## Kiengesztelődés és nemzetközi igazságosság

— Az Egyházak Világtanácsa szociáletikai tanulmányi konferenciája, Bossey, 1967 június 26—30. —

### 1

Az Egyházak Világtanácsának ez a bossey-i Ökumenikus Tanulmányi Központjában tartott, meghívott egyházi, gazdasági és szociológiai szakemberekből álló találkozója a *negyedik, ilyen témakörrel foglalkozó tanulmányi konferencia* volt már az évek során. Az első három főleg a kelet-nyugati viszonyt foglalkozott, azzal a céllal, hogy segítse elúzni a hidegháború kísértő fantomját, és megerősíteni a jó kapcsolatokat a keleti és nyugati egyházak, népek között. Ez a tanácskozás — mint a múlt nyári, nagy „Egyház és társadalom”-világkonferencia tanácskozásainak továbbfolytatója is, szűkebb keretek között — most első ízben választotta fő témájául a *fejlődő országok gazdasági, politikai és társadalmi kérdéseit*, elsősorban azzal a céllal, hogy az egyházakra ezen a területen váró etikai felelősségről és feladatokról tanácskozzék. Ezért állt az előadások, a plenáris viták és munkacsoport-ülések középpontjában a „*nemzetközi gazdasági és társadalmi igazságosság*” problémája.

A kérdés egyházi-teológiai időszerűségét — akárcsak a múlt nyári genfi világkonferenciára, vagy az új pápai szociálenciklikára gondoljunk is — nem lehet eléggé kiemelni. Mai világunk egyre jelentősebbé váló része az ún. „harmadik világ”: a sokévszázados gyarmati és félgymarmati függőség miatt a gazdasági-társadalmi fejlődésükben elmaradt ázsiai, afrikai és latin-amerikai népek közössége. Az elmúlt két évtizedben hatalmas *változások*, mentek végbe Ázsia és Afrika térképén. A két kontinensnek addig egyes nyugat-európai államok uralma alatt álló népei sorra nyerték el politikai függetlenségüket. A politikai önállósulás azonban nem jelentette távolról sem minden kérdésük megoldását. Volt gyarmattartóik egoista gazdasági politikája — így főleg ezeknek a területeknek a nyersanyag-termelői szerepben hagyása, minden iparosítás nélkül

— és a szellemi képzés elhanyagolása ezeken az óriási területeken, oda vezettek, hogy a „harmadik világ” népeinek szegénysége és elmaradása a világ többi részétől nemhogy csökkent volna, hanem ellenkezőleg: a „*gazdasági úr*” és a „*technikai-kulturális úr*” az industrializált és a fejlődő országok között *növekvőben* van. Ez a helyzet tragikus és tarthatatlan!

Az egész emberiség békéje és egészsége nem tartható fenn, ha a világ lakosságának egyre nagyobb része — az elmaradt területek lakossága rohamosan növekszik! — még mindig a legelemibb életszükségletekért való gondnal, főleg az éhezés gondjával küzd, és ezek a gondok egyre súlyosbodnak! Mi ugyan a világnak abban a részében élünk, ahol ezek a felismerések komoly *erőfeszítésekkel* párosulnak, a „harmadik világ” gondjainak és terheinek megszüntetésére. A problémák azonban olyan óriásiak, valóban világméretűek, hogy azokat csak minden ország közös, világméretű erőfeszítésével lehetne leküzdeni! S ebben *végtelenül súlyos felelősség nehezedik a világ keresztyénységére*, az egyházakra, amelyek ilyen vonatkozásban a „gazdag testvér” az emberiség „szegény testvérei” között.

Ezzel kapcsolatban állapította meg a tavalyi genfi világkonferencia I. számú bizottságának jelentése: „A technikai haladás lehetőséget nyújt az emberiségnek arra, hogy a nélkülözést és nyomorúságot eltörölje a földgolyóról. De ez csak úgy történhetik meg, ha a hatalmas megnövekedését kiegyensúlyozza a felelősségérzés megnövekedése. Az egyes népek gazdaságpolitikája fokozódó mértékben irányul a társadalmi igazságosságra. Korunknak az a követe-lése, hogy ezt a megértést az emberiség világméretű közösségére is kiterjessze. Nem elég, ha azt mondjuk: a világ nem élhet tovább úgy, hogy az egyik fele fejlett, a másik fele pedig fejletlen marad. Ennek a helyzetnek kell megszűnnie... Az egyháznak tisztán és világosan kifejezésre kell juttatnia, hogy

a világméretű gazdasági együttműködés mögött erkölcsi követelés („etikai imperatívus”) áll.”\*

Mi az egyházak feladata közelebbről a nemzetközi gazdasági-társadalmi igazságosság szolgálatában? Szabad-e megelégedni a felszínes, a betegség-tüneteket kezelő, jótékonyági rendszabályokkal, vagy a bajok gyökerét kell kiirtani? A „rend és stabilitás” megőrzése nem vált-e a világ számos részében mély gazdasági és társadalmi igazságtalanságok védelmezőjévé, százegek millióinak szenvedésének takarójává? És akkor az igazi emberszeretetet nem követeli-e meg az igazságtalan gazdasági-társadalmi berendezkedés gyökeres megváltoztatását a világnak ezekben a részeiben? Ezek és hasonló súlyos kérdések jelentették a nyári bossey-i szociális konferencia szellemi háttérét: érthető, ha a tanácskozások légkörét forróvá tették — a fejlődő országok jelentős számú képviselőjének aktív jelenléte következtében is —, és eleven, sokoldalú vitákhoz vezettek a plénumban és a munkabizottságokban.

## 2

A konferencia színhelye az Egyházak Világtanácsa tanulmányi központja volt a Genfi-tó partján, a havasok aljában meghúzódó, celigny-i dombvidék szelíd lejtőin, a történelmi múltú bossey-i kastély épület-komplexumában. A plenáris ülések az új, modern előadói épületben folytak, a szimultán tolmácsolás segítségével egyszerre angol, francia és német nyelven. A munkabizottságok pedig a bossey-i kastély gyönyörű szalonjaiban ülészektek.

A tanácskozást, amelynek 22 országból közel 80 résztvevője volt, S. L. Parmar, az Allahabadi egyetem (India) közgazdasági professzora és három év óta az EVT Ökumenikus Intézet egyik alelnöke, vezette. A meghívottak sorában 29 nyugat- és 15 kelet-európai, 15 észak-amerikai és 13 latin-amerikai, afrikai és ázsiai, egyházi és világi résztvevő volt jelen. A szocialista országok egyházaiból az orosz ortodox egyháznak 5, a csehszlovákiai protestáns egyháznak 5, a romániai ortodox egyháznak 3 delegátusa jelent meg. A magyar protestantizmus Virágh Gyula pesterzsébeti lelkésszel együtt e sorok írója képviselte.

A tanulmányi konferenciát minden reggel közös áhítat vezette be, délben pedig csendes, közös meditációra volt alkalom a történelmi múltú kápolnában. A hét közepén „ökumenikus úrvacsora” volt Doraisawmy indiai püspök szolgálatával, a Dél-indiai Egyesült Egyház liturgiája szerint.

A konferenciát megnyitó előadást június 26-án délután Parmar professzor mondta el, ezen a címen: „Az ipari és a fejlett országok kapcsolatai”. Mint maga is az egyik legsúlyosabb gondokkal küzdő, éhségtől gyötört és fejlődésben elmaradt nagy ország fia, különösen megrázó erővel vázolta fel a fejlődő országok súlyos gondjait, és várakozását a valóban segítő, hatékony magatartásra a fejlett országok részéről.

Az esti előadást Mende Tibor, UNO-szakértő, több mint három évtizede Franciaországban élő honfitársunk, ezen a címen tartotta: „A nemzetközi gazdasági igazságosság mint a világbéke feltétele”. Éles mondatokkal mutatott rá arra, hogy bár a „gyarmati korszak” ideje lejárt, a fejlődő népek gazdasági kihasználása ma sem szűnt meg, sőt nagyobb, mint valaha. Élénk vitát váltott ki az a tétel, hogy ezeket a problémákat morálisan nem lehet

megoldani, hanem be kell bizonyítani a népeknek és a világnak: a saját jövőjük elemi létérdeke is, hogy megszünjék az emberiség nagyobb felének nélkülözése és elégedetlensége; mert enélkül az egész világ békés jövője, a fejlett országok békés fejlődése is, elképzelhetetlen. Sok olyan ország van — mondta — ahol ma az a helyzet, hogy ha két-három nagybirtokos zavartalan jólétét meghagyjuk, ezzel közben tízezer gyermeket hagyunk elpusztulni! Élesen állást foglalt a „gazdasági szabad verseny” illúziójával szemben is.

Június 27-én és 29-én, két nagyszerű előadásban P. Paul Verghese, az Egyházak Világtanácsa indiai társfőtítkára, beszélt ezen a címen: „A nemzetközi gazdasági igazságosság keresztyén értelme”. A kitűnő és érdekfeszítő teológiai előadás arra vállalkozott, hogy a Ó- és Újszövetségből mutassa meg a mai nemzetközi gazdasági igazságosság és segítés követelményeinek bibliai alapjait, mégpedig — mint az előadó mondta — a „rabbinisztikus egzektikai módszer” éles elutasításával és a „prófétai módszer” felhasználásával. Főleg az „igazságosság” (dikaioosyné — righteousness) helyes értelmezésével viaskodott; közben élesen kritizálta az intellektualista „nyugati teológiai gondolkodási módot” ebben a kérdésben (P. Verghese az indiai ortodox keresztyénység érdekes, jellegzetes, tudós képviselője). Szerinte az a jézusi igazságosság, amelyet gyakorolnak, cselekszenek, — és itt érdekes módon konfrontálta Pál apostol hit-igazságával a Jakab-levél gyakorolt igazságosságát. Az előadás végül hét fontos szociális-etikai tételben foglalta össze a jézusi igazságosság mai teológiai és gyakorlati konzekvenciáit, az emberiség egészének életére nézve. Az érdekfeszítő fejtegetéseket hosszú, eleven teológiai vita követte, és ezek erős hatással voltak a munkabizottságok vitáira is.

Június 27-én, délután került sor Max Kohnstamm holland előadóra, aki az Egyesült Európa Bizottság alelnöke, és ezen a címen beszélt: „Keresztyén felelősség a nemzetközi együttműködés struktúráiért”. Nagy nyomatékkal mutatott rá: a mai világban a szociális segítség, az igazán hatékony szeretet nem annyira egyéni síkban, mint inkább társadalmi és nemzetközi „struktúrákon” keresztül történik. Olyan intézmények, rendszerek kellenek, melyek gyökeresen útiát állják a világban még megtalálható, sok igazságtalanságnak, és a bibliai igazságosság és szeretet érvényesülését segítik elő.

Ugyanezen a napon az esti előadás a konferencia egyik legérdekesebb eseményét jelentette. Ludek Urban prágai marxista professzor, a Csehszlovák Tudományos Akadémia Gazdasági Intézetének osztályvezetője, beszélt erről a témáról: „A szociális és gazdasági igazságosság marxista értelmezése”. Az előadás első részében Marx alapvető gazdasági-társadalmi tételeit ismertette, majd a szocialista és kapitalista társadalmi rend alapvető különbségeiről beszélt (egyéni érdek — csoportérdek — az egész társadalom érdeke): végül pedig hangsúlyozta a keresztyén-marxista dialógus fontosságát ezekben a kérdésekben.

Június 28-án és 29-én a négy munkacsoport megbeszélései mentek végbe. Június 30-án, a munkacsoportok jelentéseinek megvitatása után, Parmar professzor záróelőadása összegezte a konferencia munkájának eredményeit. Ezekre még visszatérünk.

## 3.

A konferencia közepe táján, június 28-án este, került sor az egyik legérdekesebb részre, a „világ-er-

\* „Appell an die Kirchen der Welt”. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Stuttgart—Berlin 1967. 138. 1. Az I. sz. bizottság jelentése, IV/101.



szek vitájára". Egy-egy rövid felszólalásban sorrendben Latin-Amerika, Kelet-Európa, Észak-Amerika és Afrika 2—2 képviselője mondta el a saját egyházaik felfogását és ismertette gyakorlati magatartásukat a nemzetközi gazdasági igazságosság kérdésében. *Latin-Amerika* nevében *Conteris* uruguayi professzor és *Neffa* argentinai gazdasági szakember szólaltak fel. *Kelet-Európából* Nagy Gyula budapesti és *Smolík* prágai teológiai professzorok szóltak. *Észak-Amerikából* *Miss Billings*, a színesek egyenjogúságáért küzdő mozgalom egyik fehér résztvevője, és *Catchings* néger lelkész; végül *Afrikából* *Aaron Tolen* kameruni UNESCO-megbízott és *Kiplagat* kenyai egyetemi hallgató, a párisi egyetemről. Felszólalásomban a magyar protestáns egyházaknak a társadalmunkban és a nemzetközi életben végzett szolgálata teológiai alapjairól beszéltem. *Smolík* professzor pedig a prágai keresztyén-marxista dialógus tartalmát, módszereit és tanulságait ismertette. Mindkét felszólalás olyan érdeklődést váltott ki, hogy a konferencia vezetősége az elhangzott nyolc beszámoló közül ezt a kettőt vette fel teljes egészében a konferencia közzéteendő jegyzőkönyvébe.

Fontos munkát végzett a konferencia négy tanulmányi munkabizottsága, egyenként 17—18 résztvevővel. A csoportok témái a következők voltak: I. A kereskedelem és a segítés (*trade and aid*) dilemmája: a nemzetközi gazdasági struktúrák kérdése. II. A nemzetközi gazdasági igazságosság keresztyén értelmezése. III. Béke, leszerelés és fejlődés. IV. Az egyház szerepe a társadalmi és gazdasági igazságosság fejlődésében. *Virágh Gyula* az első, magam a második, angol nyelvű munkacsoportban vettem részt a munkában. Csoportunk a kifejezetten teológiai kérdésekkel foglalkozott. A vita során — melyet *Lochmann* prágai professzor vezetett — felszólalásaimban ismételtén alkalmam nyílt hangot adni azoknak a teológiai-szociális felismeréseknek, melyek hazai egyházainkban az elmúlt két évtizedben kialakultak. A Keresztyén Békekonferencia teológiai munkájában és a hazai ökumenikus tanulmányi munkában (Egyház és társadalom-bizottság) is érvényesülnek. A kétnapos munkabizottsági vita után a négy munkacsoport vezetője június 29-én este és 30-án délelőtt terjesztette elő a csoportok jelentését a konferencia plenáris ülésének, amely az egyes jelentéseket megvitatta. A negyedik bizottság jelentésének a vitájában azt próbáltam feltárni, hogyan visszük el hazai viszonylatban a szociális kérdéseket a közös ökumenikus tanulmányi munka szintjéről a lelkes munkaközösségeken és az egyházi sajtón át a gyülekezetekbe, és hogyan igyekezzünk ezeket a fontos mai teológiai kérdéseket beleépíteni a lelkesképzés, teológiai munkánk szervezetébe. Több felszólalás és beszélgetés is utalt rá, milyen hasznosnak és jelentősnek tartják ezeket a módszereket más egyházak tagjai, a gyakorlati egyházi szolgálatban.

A konferencia azzal zárult: a felvetett kérdések további, mélyreható tanulmányozására és az egyházak lelkiismereti „mozgósítására”, valamint bátor és aktív cselekvésére van szükség, a nemzetközi gazdasági-társadalmi igazságosság mai nagy problémáiban.

#### 4.

Befejezésül megkísérlem összefoglalni tételes formában az ötnapos nemzetközi-egyházi szociális

etikai konferencia tanulmányi munkájának legfontosabb felismeréseit, — természetesen a teljesség minden igénye nélkül, és főleg a saját megfigyeléseim, jegyzeteim alapján.

1. Teológiai vonatkozásban ma az Isten előtti igazság (megigazulás) erkölcsi-szociális következményeivel, a Szentlélek Istennek ebben végzett munkájával, kell nagyon mélyrehatóan foglalkozniuk az egyházaknak.

2. A keresztyéneknek és az egyházaknak fel kell ismerniük a gazdasági kérdések hallatlan jelentőségét az emberiség jövője kérdésében. Gazdasági gyógyulás nélkül, százezer éhezése, növekvő elemi életgondjai mellett igazán lehetőség sem az evangélium hirdetésére, sem az embervilág békés holnapjára. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a nemzetközi gazdasági igazságosság kérdése nem szakítható ki a világ békéje és a leszerelés nagy világpolitikai összefüggéseiből sem!

3. Ezekben a kérdésekben a bibliai gyökerű teológiai felismeréseknek és a szakszerű hozzáértésnek egyformán nélkülözhetetlen jelentősége van a keresztyének számára. Teológusok és gazdasági-szociológiai szakemberek együttműködése szükséges ahhoz (itt növekszik egyre inkább a marxista-keresztyén párbeszéd jelentősége is), hogy az egyházak valóban hatékony módon szólhassanak és cselekedhessenek ezen a területen.

4. A Krisztus-hitből fakadó emberszeretetet az egyéni és intézményes szeretetmunka mellett ma a gazdasági-társadalmi „struktúrák” (intézmények, szervezetek) világméretű átformálását követeli. A keresztyéneknek is bátran kell vállalniuk a gyökeres átformálás útját! Csak így lehet igazán, hatékonyan segíteni az éhezés és szellemi sötétség rabságában levő, szenvedő százezeren, mai, egy és „kicsivé lett” világunkban.

5. Közelebről azok számára, akik nagy szegénységben és a legelemibb életszükségletek hiányában élnek, számos részében világunknak, ezeknek nem a társadalmi statusquo fenntartása a legfontosabb, hanem a gyökeres változás, a forradalmi átalakulás. Ha az egyházak itt nem tesznek meg valóban bátran mindent az igazságosságért, a békés, forradalmi jellegű átalakulásért — *Vergheze* figyelmeztető szavai voltak ezek — akkor súlyosan felelőssé válnak a később talán már véres formákban kirobbanó feszültségek fenntartásában. „Az egyházaknak — mondotta — meg kell találniuk a bátorságot a forradalmi átalakulás szükségességének új megértéséhez, a szegények és nélkülözők világában!”

6. A gazdasági és politikai érdek nem lehet a nemzetközi gazdasági-politikai együttműködés alapja, hanem ehhez erkölcsi alapok kellenek (az emberiség egységének megvallása, a szeretetben és igazságosságban való felelősségvállalás egymásért, a gyengék és szegények segítése stb.). A nemzetközi gazdasági és politikai együttműködés, a békés koegzisztencia, erkölcsi alapjainak a kidolgozásában mérhetetlen feladatok és szolgálati lehetőségek várnak ma a világ keresztyénségére, az egyházakra mindenütt a világon!

Dr. Nagy Gyula

# A De Sacra Liturgia konstitúció protestáns szemmel

## I. A KONSTITÚCIÓ ELŐZMÉNYEI

Brodde írja a liturgikus mozgalmakat áttekintő dolgozatában, hogy az egyház liturgiája minden időben fejlődésben és kibontakozóban volt. Célja vagy a „hagyomány megőrzése”, vagy a liturgia „megújulása” volt. Brodde szerint ilyen liturgikus mozgalom volt az Arius nevéhez fűződő fáradozás is a „Gloria Patri” régebbi formájának megtartása, ugyanakkor az Athanasius vezette erőfeszítés az új forma bevezetése érdekében. A legjelentősebb liturgikus megmozdulás a reformáció előtt a gyülekezet aktívabb misereszvéletét tűzte ki célul. Az 5–6. században a rezponzorikus istentiszteleti éneklésben a kórus vette át a gyülekezet szerepét és így a gyülekezet liturgikus aktivitása a nulla pontra redukálódott. E helyzetben többen is akartak változtatni. Így mindenekelőtt Arles-i Cézár (†542), Nagy Károly (789), Tours-i Herard (858), Cremonai Sicard (1200), Regensburgi Berthold (1272), Durandus püspök (1296) és mások. Az e korból származó különféle *misemagyarázatok* is azt akarták elérni, hogy a gyülekezet eredményesebben vegyen részt az istentiszteleten. Ezek közül a legkiemelkedőbbek: Metz, De ecclesiasticis officiis c., Strabo, De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum, és Remigius, Expositio in celebratione missae c. műve. A reformáció után a 17. sz.-ban újabb liturgikus mozgalmak keletkeztek a római egyházban. Jelentős megmozdulás volt Jansen Kornélé (†1638), aki a régi renchez való visszatérésért harcolt. Quesnel Paschasius (†1719) a gyülekezetet oly módon akarta aktivizálni, hogy az imádkozott kánonra megkívánta a gyülekezet részéről az áment. A 18. sz.-ban népnyelven kezdtek magyarázni a misét a papok a népek. Ezt a kezdeményezést azonban egy erős felső egyházi restauráció megszüntette. A liturgikus megmozdulásokat azonban csak visszaszorítani lehetett, megszüntetni nem. A 19. sz. végén és a 20. sz. elején újult erővel és lelkesedéssel lobbant fel a láng.

Olyan nagytékintélyű katolikus szakemberek, mint Bogler és Mihályfi a modern liturgikus mozgalmak megindulását a francia P. Gueranger (1875) bencés apát harminc kiadást megért „Anné liturgique” c. munkájához fűzik. D. Oliver Rousseau OSB „Histoire du mouvement liturgique” c. könyvében írja Gueranger művéről: „Il a été le manuel fondamental de la piété liturgique, et il le restera sans doute encore longtemps.” S hogy ennek az értékelésnek milyen igaza van, mutatja, hogy Gueranger könyvének hatására liturgikus folyóirat (Les Questions liturgiques et paroissiales), liturgikus lexikon (Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie), liturgikus intézetek (Institutions liturgiques, Centre de pastorale liturgique) s a liturgia kérdéseivel foglalkozó gazdag monografikus irodalom keletkezett.

Németországban a beuroni bencés kongresszus tett sokat a liturgia népszerűsítéséért a miseszövegek terjesztése útján. Központ a Maria-Lach-i apátság, melynek vezetői Herwegen Ildefons és Casel Odo. Megalapítják a Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, az Ecclesia orans és a Die Betende Kirche c. kiadványsorozatokat. Különös szeretettel tanulmányozzák a liturgiátörténetet és vannak le ebből gyakorlati következtetéseket. A második világháború után a liturgiai mozgolódás a német püspöki kar 1949. január 4-én kelt kiadványával (Collectio Rituum ad instar appendixis ritualis romani pro omnibus germaniae diocesisibus a sancta sede approbata) tett előre jelentős lépést. Az 1947-ben megalakult trieri Liturgikus Intézet is komoly munkát folytat. A Casel Odo halálával megszűnt Jahrbuch für Liturgiewissenschaftnak a regensburgi Pustet Verlag kiadásában megjelenő Archiv für Liturgiewissenschaft a folytatása.

Belgiumban a „Centre interdiocésian d'action liturgique et paroissiale”, azután a „Centre de documentation liturgique” s ennek folyóirata a „Questions liturgiques et paroissiales” köré csoportosult kutatók szolgálták a liturgikus megújulás ügyét. Hollandiában ugyanezt a szolgálatot végzi a „Tijdschrift voor Liturgie”. A fő-

probléma itt is a hívők „aktív részvétele” és a „népnyelv” ügye.

Ausztriában mindenekelőtt Parsch Pius „Volksliturgisches Apostolat” címen ismert mozgalma, azután folyóirata a „Bibel und Liturgie”, majd pedig a jezsuita Jungmann A. J. munkálkodása ad komoly lendületet a mozgalomnak. 1946-ban az ő előkészítő munkájuk nyomán megalakul az Institutum Liturgicum. Svájcban a churi és luganói kolostorok, a Seelsorgeinstitut der Universität Fribourg, a St. Wiburada liturgikus apostolatus, a Liturgische Tagung in Einsiedeln és a VI. Schweizerische Seelsorgetagung in Schönbrunn (1948) szorgalmazták a liturgikus megújulást. Olaszországban 1914-ben kezdődött a mozgolódás a Rivista Liturgica megjelenésével. Ezt csakhamar követte a Messale Quotidiano és a Pietà Liturgica c. gyűjtemény, a Liturgia c. folyóirat, a Bolletino Liturgico Parmaban s a latin nyelvű Ephemerides Liturgicae Rómában. A második világháború után megszületik a Centro de Azione Liturgica. 1947 novemberében maga XII. Pius is megnyilatkozik a liturgia kérdésében Mediator Dei c. enciklikájában. Hézagpótló monografikus művek is születnek, mint pl. Alfonso „I Risi della Chiesa”, mindenekelőtt Righetti „Storia Liturgica” c. műve. Spanyolországban a silosi benedekrendi apátság lapja a Liturgia és a barcelonai „Revista Liturgica”; Portugáliában az ugyancsak benedekrendi Liturgia (Korábban: Opus Dei), a lelkipásztorok Liturgikus Szövetsége, a Liga da Accao liturgica e paroquial és a különböző liturgikus hetek voltak a konstitúció szellemi előkészítői. Angliában 1948-ban vetődik fel komoly formában a Rituale felülvizsgálása a népnyelv érvényesítése szempontjából. A liturgikus kérdések ápolására 1949-ben alakult meg a Society of St. Gregory a hozzátartozó „Liturgical Schools”-al együtt. E társaság lapja a „Liturgy”. Az Amerikai Egyesült Államok liturgikus megmozdulásait tükrözi a Minnesota állambeli Collegeville benedekrendi apátság lapja, az Orate Fratres; a New York-i Liturgical Arts Society folyóirata, a Liturgical Arts; a The Catholic Arts Association kiadványa a The Catholic Art Quarterly; a New Yorkban megjelenő zenei szakfolyóirat, a The Catholic Chormaster és a Missouri állambeli O'Fallonban megjelenő Cecilia c. szaklap.

Az ötvenes évek végére és a hatvanas évek elejére ennek a kiterjedt liturgikus mozgásnak nemcsak az istentiszteleti élet gyakorlati megelevenedésében kezdtek láthatóvá lenni az eredményei, hanem az elmélet, a liturgika területén is izes teológiai gyümölcsöket termelt. Ilyen Jungmann felismerése, melyet 1957-ben a német-osztrák lelkigondozói kongresszuson hangoztatott erősen, hogy ti. a liturgia a hit iskolája! (Liturgie in der Gemeinde: 19. lap). Ilyen gyümölcs Balthazar Fischer ama tétele, mely szerint a liturgiában két szempontnak kell érvényesülni, ti. az ad Christum és a per Christum gondolatának (vö. az 1958-as antwerpeni liturgikus kongresszus anyagával). Ilyen továbbá az ugyancsak Jungmann által kifejtett gondolat a B. Fischer és J. Wagner által szerkesztett Paschalis Sollemnia c. kötetben (1959), hogy a liturgiában mindennél erősebben kell kidomborodni a keresztyénység húsvéti jellegének. Mint látni fogjuk, ez a gondolat is belekerült a konstitúcióba. Figyelemre méltó teológiai eredménye volt a katolikus liturgikában Fr. Xaver Arnold 1958. április 16-i előadása a saragozai katedrálisban a „semana nacional de la parroquia” keretében a prédikációról, mint Isten igéjének a hirdetéséről. Arnold itt kimondja, hogy a prédikáció alapja: Isten megbízása, a prédikáció felelős és általánosan érvényes beszéd. Ugyanakkor hitelreméltóságot és elkötelező erőt is igényel a prédikációtól. Szépen fejtegeti, miért Isten igéje a prédikáció? Azért, mondja, mert az ige először Isten beszélgetése önmagával a Trinitáson belül. Másodsor azért, mert az ige Istennek az emberrel való beszélde. Harmadszor pedig az ige — emberek közötti beszélgetés. Idézi Gustav Vingren Predigt c. művéből: a Bibliának nem akkor lesz üzenet jellege, amikor hirdetni kezdjük, hanem önmagában, már eleve benne van az

üzenet. Arnold rámutat, hogy a prédikátor nem ura az igének (tehát nincs felette), hanem kifejezetten szolgálja, és pedig: a) exegetikai-homiletikai értelemben. b) kultikus-liturgikus értelemben. Arnold előadásán már érezni a Szentírás iránti érdeklődés hatását. Általában teológiai szempontból a zsinatot megelőző esztendőök liturgikai eszmélődésére jellemzőnek mondható az *Irás felé* fordulás. Elég fellapozni a *Liturgie in der Gemeinde* (Meinwerk 1964 Salzkotten) kötetet, hogy meggyőződjünk erről. Peter Bläser az eucharistia és az egyház egységének problémáját vizsgálja az újtestamentumi igehirdetésben. Heinz Schürmann az *őskeresztény* eucharistiaünnep formáját kutatja. A *Szentírás* helyzetét is bemutatja egy nagy tanulmányban a gyülekezet istentiszteleti helyén belül. Az *Irás felé* fordulás mellett jellemző a liturgia *gyülekezeti* jellegének, vagy ahogyan ők fogalmazzák, „közösségképző” erejének a vizsgálata is. Ezeknek az esztendőeknek a gyümölcse a minket magyarokat közelről érintő mű, mely latin nyelven van írva, de szerzője magyar katolikus teológiai professzor, dr. Radó Polikarp hatalmas, kétkötetes, a napokban két kiadást is megért munkája: az *Enchiridion Liturgicum*. Ez a nagyszabású mű minden lehetséges szempontból vizsgálat alá veszi a katolikus istentisztelet kérdéseit és igyekszik kifejezni részben a hivatalos, részben a liturgikus mozgalmak szempontjait. Mindenesetre nagyban megkönnyítette a zsinat tanulmányi munkáját.

A fenti adatok nyilvánvalóvá teszik, hogy nem pillanatnyi fellángolás a zsinati reform. A liturgikus konstitúció mögött az egész világra kiterjedő, és nemcsak néhány évtizedre, hanem évszázadokra visszanyúló katolikus liturgikus törekvések húzódnak meg. Nyilván ez a tény indokolta, hogy a kiadott programtól eltérően nem a dogmatikus teológia, hanem a liturgia kérdéseinek tárgyalásával kezdődött a zsinat munkája, amivel egy teljes ülészaknál is tovább foglalkozott a zsinat. Az előzmények fenti vázlatos áttekintéséből világos, hogy a konstitúció tulajdonképpen legmagasabb *szintézise* azoknak a kívánságoknak, javaslatoknak és szempontoknak, amelyek az előző liturgikus mozgalmakban és a liturgikus teológia felismeréseiben jelentkeztek.

Maga a konstitúció gyakorlatilag a következőképpen született. Az előkészítő bizottság javaslatainak első összefoglalása *ötszáz* gépelt oldal volt. Ezt átdolgozták *kétszáznegyven* oldalra. Pater Bugnini titkár ezt az iratot újra átdolgozta *kilencvenöt* oldalra. Végül is a ki nyomtatott kézirat *negyvenkilenc* oldalt tett ki. A szakértők szerint a sok átdolgozás erősen megfosztotta az eredeti javaslatokat egységüktől és szépségüktől. A sémával kapcsolatos püspöki felszólalások *tizenöt napot* vettek igénybe és *ezer* írógéppaladra rúgtak. A zsinati liturgikus főbizottság huszonöt szakértő püspökből állott. A főbizottság albizottságokban dolgozott. A munka elég lassan ment, mert a különböző felszólalások átvizsgálásánál a püspökök *minden egyes szavát* mérlegették, értelmezték. Az albizottságok jelentéseiből az Összbizottság készített Összefoglalót, melyet a zsinat elé terjesztettek oly módon, hogy az eredeti szöveg mellé nyomtatták. A végső szöveget 1963. december 4-én proklamálta VI. Pál pápa. 1965. jan. 25-én született a Motu proprio.

## II. A KONSTITÚCIÓ TARTALMA

Az *általános bevezetés* arról szól, hogy a zsinat pasztorális, ekkleziasztikai és ökumenikus célokból ült össze. A liturgia nagy jelentősége abban van, hogy benne valósul *megváltásunk műve*. A *Krisztus misztériuma* és az *egyház lényege* a legnagyobb mértékben a liturgia által valósul meg a hívók életében és lesz nyilvánvalóvá mások számára is. A liturgiának ezt a szolgálatát nagymértékben elősegíti annak *dialektikus* természete. A liturgia ugyanis a zsinat szerint „*egyszerre emberi és isteni, egyszerre látható és láthatatlan javakkal gazdag, egyszerre cselekedetekben buzgólkodó és magát a szemlélődésnek odaadó, egyszerre a jelen világban*

*élő, de még mindig az ég felé zárandókló*...” A liturgia további jelentősége az, hogy egyrészt naponként *építi* az egyház tagjait Isten templomává, ugyanakkor *meg is erősíti* őket. Ilymódon az egyház a kívülállóak számára a népek között felállított *jellé* lesz. Mégpedig olyan jellé, amely alatt *egyesülni kell Isten szétszórt gyermekeinek*. E bevezető gondolatok után *hét* fejezetben adja elő a liturgia-reform legfőbb szempontjait: 1. Általános alapelvek a szent liturgia megújítására és ápolására. 2. Az eucharisztia szentséges misztériuma. 3. A szentségek és szentelmények. 4. A szent zsolozsma. 5. A liturgikus év. 6. A szent ének és zene. 7. A szakrális művészet. A magyar kiadás függelékben közli VI. Pál pápa *Motu Proprio*ját.

### 1. Általános alapelvek a szent liturgia megújítására és ápolására

Mivel a konstitúcióban ez a fejezet a leggazdagabb, a könnyebb áttekintés céljából vessünk egy pillantást szerkezetére. Ez a következő: a) A szent liturgia lényege és jelentősége az egyház életében (5—13. pont), b) A liturgikus nevelés és a tevékeny részvétel (14—20. pont), c) A szent liturgia megújítása (21. pont). Ezen belül további tagozódás: A) Általános szabályok (22—25. pont). B) A liturgia hierarchikus és közösségi cselekményéhez alkalmazandó szabályok (26—32. pont). C) A liturgia oktató és lelkipásztori jellegéből fakadó szabályok (34—36. pont.) D) A népek szelleméhez és hagyományaihoz való alkalmazkodás szabályai (37—40. pont). d) A liturgikus élet ápolása az egyházmegyékben és a plébánián (41—42. pont), e) A pasztorális liturgikus akció előmozdítása (43—46. pont).

Ez a fejezet tehát elsőrenden a liturgiának a bevezetésben is érintett *jelentőségét* fejti ki az *egyház* szempontjából. Az 1 Tim 2:4, a Zsid 1:1, az Ézs 61:1 és a Lk 4:18, valamint *Antiochiai Szent Ignác* Efézusi Kommentárja, továbbá az 1 Tim 2:5 alapján *Krisztust* mutatja fel úgy, mint *üdvösségünk eszközt*, mint *Isten tökéletes dicsőítésének végrehajtóját*, mint keresztfán Elhunytat, akinek az oldalából jött elő — idézi a Régi Római Miskönyv nagy-szombati imádságának szavait — az egész egyház csodálatos sakramentuma (5. pont). *Az egyház feladata* az, hogy az áldozat és a sakramentumok által *megvalósítsa* a megváltás művét. E mű végrehajtása közben az egyház nincs egyedül, mert *Krisztus maga mindenkor jelen van* az egyházban. Krisztusnak ez a prezenciája különösen is kézzelfogható a *liturgiában*, főként az *eucharisztia*ban. Mert — s itt a tridenti zsinat szavait idézi a konstitúció — „Ugyanaz mutatja be most az áldozatot a pap áldozata által, aki egykor maga a keresztben bemutatta azt” (7. pont). Krisztusnak ez a prezenciája azonban nincs csak az eucharisztiahoz kötve. Megnyilatkozik az a *sakramentumokban* is. A konstitúció szerint olyannyira, hogy pl. bárki végezze is el a keresztelést, „*Krisztus maga az, aki keresztel*”. Megnyilatkozik az *Irás egyházi olvasásában is, melyben Ő maga szól hozzánk*. A Mt 18:20 igérete szerint Krisztus jelen van az egyház *imádságában is*. A liturgia ilymódon nem tekinthető másnak, mint *Jézus Krisztus papi tevékenysége gyakorlásának*. Az egyház úgy vesz részt a liturgiában, mint a Krisztus teste. A liturgia ezért *egyszerre* Krisztusnak mint papnak, és testének azaz az egyháznak a műve. A *földi liturgia* jelentőségét növeli az, hogy ízelítőt ad Isten zárandók népének a mennyei liturgiából. Azután az, hogy benne a *szentek emléké*t is tiszteljük, abban a reményben, hogy *némi részt ka-*



punk dicsőségükből. A liturgiának eschatologikus szolgálata is van, amennyiben *Jézus Krisztus visszajövetelére emlékeztet*. Így érkezik meg a konstitúció egyik sokat emlegetett antitéziséhez. Hogy ti. a liturgia a fentiekből eredően az a *csúcs*, amely felé az egyház tör, ugyanakkor azonban az a *forrás* is, amelyből az egyház minden ereje fakad. A liturgia antropológiai jelentősége az, hogy *belőle árad belénk a kegyelem s valósul meg a legnagyobb hatóerővel Krisztusban az emberek szenttévézése és Isten dicsőítése*. Ezért a konstitúció mindennél *előbbrevalónak* mondja, hogy a hívők a liturgiában *tudatosan, cselekvő módon és lelki gyarapodással* vegyenek részt. A tudatos, cselekvő részvétel érdekében nagy fontosságú a *lelkipásztorok liturgiai nevelése*. Ezért a zsinat kívánatosnak tartja, hogy a hittudományi karokon a liturgikát a *legfőbb tárgyakkal egyenrangúnak* tekintsék. Továbbá, hogy *teológiai, történeti, lelki, jogi és pasztorális szempontból tárgyalják*. Sőt azt is szükségesnek látja, hogy a dogmatika, biblica és practica teológia tanárai mindenütt mutassák ki *tárgyaik összefüggését* a liturgiával és liturgikával. Magának a *liturgiareformnak* az alapvető szempontja az, hogy a liturgia nemcsak változhatatlan, de változásnak alávetett részeket is tartalmaz. A *megújítás* (III:21) ezekre az utóbbiakra vonatkozik. A *megújítás* szó a szövegek és szertartások olyan rendezését jelenti, melynek nyomán a *szent*, amit a *jelek* szolgálnak, *világosabb kifejezésre jut, könnyebben érthető s így tevékenyen követhető* lesz. A megújítás munkájára nézve a konstitúció *általános szabálynak* szögezi le azt, hogy a liturgia rendezése nem a szerepek magánkiváltsága, hanem a püspök, illetve a szentszék joga. A jogos *haladást* különben is egyeztetni kell az *egészséges hagyománnyal*. A konstitúció szerint érdemben négy lépés szükséges: az egyes liturgiai részek alapos, teológiai, történeti és lelkipásztori kutatása, a liturgia általános szellemi és alkati törvényeinek figyelembevétele, az újabb liturgikus reformokból nyert tapasztalatok, az eddigi esetenkénti engedmények felhasználása. Mint *legjelentősebb tényezőt* a *Szentírást* kell tekintetbe venni a liturgiában. Ez azt jelenti, hogy jobban kifejezésre kell juttatni az egyház ritsaiban a *Szentírás bensőséges és élő szeretetét*. A hívők *tevékeny részvételé* érdekében a konstitúció meg kívánja tartani a nép imádságait, feleleteit, zsoltárénekeit, antifóniáit, cselekedeteit, sőt az ún. szent hallgatást is. A liturgia oktató és lelkipásztori jellegével kapcsolatosan a konstitúció leszögezi, hogy bár a liturgia elsősorban Isten imádása (adoratio Dei), mégis sok benne a *tanító* vonás. Ez a reform szempontjából azt jelenti, hogy a rítusoknak *áttekinthetővé, rövidde, és egyszerűvé* kell lenniök. A szent cselekményekben több helyet kell juttatni a *Szentírás olvasásának*. A *prédikálás* szolgálatát *hűségesebben és pontosabban* kell teljesíteni. A *prédikáció forrása* elsősorban az *Írás* legyen! (35:2. §). Elő kell mozdítani a *liturgiával* közvetlenül is foglalkozó tanítást. Tágabb helyet kell adni az *anyanyelv* használatának (36:2. §). A népek szelleméhez és hagyományaihoz való alkalmazkodás szabályait tárgyaló fejezet azt mondja ki, hogy mindent be lehet építeni a liturgiába a különböző népek között, ami nincs egybekapcsolva babonákkal és tévedésekkel. Az *egyházmegyében* a liturgikus megújulás középontja a *püspök*; a konstitúció szemlélete szerint azért olyan fontos személy, mert a *Krisztusban hívők élete bizonyos mértékben tőle származik és tőle függ*. A *plébános* — a püspököt helyettesítő és képviselő lelkipásztor. A plébániákon azon kell fá-

radozni, hogy a liturgikus élet elsősorban a *vasárnapi szentmisének* közös ünneplésében virágozzék ki. A pasztorális liturgikus akció előmozdítására a konstitúció elrendeli a területi *liturgikus bizottságok felállítását*. A liturgikus apostolság — a *Szentlélek Isten ihletése* az egyházban: a Szentlélek közli a maga életét.

## 2. Az eucharisztia szentséges misztériuma

Ez a fejezet az ún. *mise-rend* újra átdolgozásának körvonalait vázolja fel. Szükségesnek mondja az egyes miserészek sajátos értelmének, ugyanakkor a részek kölcsönös összefüggésének világosabb kidomborítását. *Kihagyásra* ítél a miséből minden *duplikátumot*. *Bevenni* kíván azonban mindent a *szentatyák ősi irányelvei* szerint, ami kimaradt a történelem folyamán. Elrendeli a *Biblia kincsestárának* a mise keretén belüli bővebb kitérését a hívők táplálása céljából. Kimondja, hogy a vasár- és ünnepnap ientiszteletekről *csak súlyos okból* hiányozhat a homília. Az evangélium és homília után újra bevezeti az *általános imádságot*. Engedélyezi az *anyanyelv* használatát az *olvasmányokban, az általános imádságokban*, és az ún. *népre tartozó részekben* a helyi viszonyoknak megfelelően. Ugyanakkor hangsúlyozza a *mise latin* szövege megértéséről való gondoskodás kötelességét is. A szentszék által *meghatározott esetekben* megengedhetőnek jelenti ki a *két szín alatt való áldozást* világi hívők számára is. Ilyen eset pl. a feldőtt korban megkeresztelték kereszttségét követő misében történő áldozás. Legjelentősebb megállapítása e fejezetnek a mise két egyenlő részre tagolása. Azt mondja ugyanis, hogy a helyesen ünnepeelt mise két részből áll: az Ige és az eucharistia liturgiájából. Ez a két rész *egységes istentiszteleti cselekményt* alkot. A fejezet a *koncelebráció* új módozatainak taglalásával zárul. Elvileg ennek azért tulajdonít nagy jelentőséget a konstitúció, mert úgymond „a jelenlevő papság közösen bemutatott szentmiséje teszi a legalkalmasabb módon ismertté a papság egységét” (57:1. §).

## 3. A szentségek és szentelmények

Főbb rendelkezések e téren: Kiszolgáltatás alkalmával hasznos *lehet* az *anyanyelv* használata. (63. pont). Vissza kell állítani a felnőttek számára a több fokozatból álló *kereszttségi előkészítést* (64. pont). A kereszttségben ki kell domborítani a *szülők és keresztzsülők* szerepét. A bérmlásnál fel kell újítani a kereszttségi *fogadalmat*. Az utolsó kenet elnevezés helyett a *betegek kenete* elnevezést kell használni. Házasság kötésénél hangsúlyozni kell mind a két házastárs kölcsönös hűségét és ebből fakadó kötelességét. A temetéseknel különös súlyt kell helyezni a hívők halálának *húsvéti jellegére*. Végül *alapelvnek* kell tekinteni a szentelmények átdolgozásánál a hívők öntudatos, tevékeny részvételét és napjaink szükségleteit.

## 4. A szent zsolozsma

Ezt a fejezetet specifikumára tekintettel röviden áttekinthetjük. Alapigének az 1 Thess 5:47-et veszi. A zsolozsma óráit úgy tekinti, mint a papi szolgálat hatóerejének *forrását*. A zsolozsma célja a nap megszentelése (88. pont). Az imádság *legelőkelőbb* órái a reggeli Laudes és az esti Vesperae. A Matutinumot úgy kell átalakítani, hogy az a nap *bármelyik* órájában imádkozható legyen. A prima óra megszűnik. A zsoltárokat ezután nem egy hétre kell



elosztani, hanem hosszabb időre. Újraátdolgozásuknál figyelembe kell venni az egyházi latinság sajátosságait és a liturgikus alkalmazást. Az ún. olvasmányokat úgy kell elrendezni, hogy minél gazdagabban lehessen behatolni az isteni ige kincsestárába (92:a). A szentek életrajzát a *hitelességnek megfelelően* kell újra fogalmazni. A himnuszokat meg kell tisztítani a görög-római mitológia vonásaitól. A világi hívőknek is ajánlatos imádkozni akár a papokkal együtt, akár csoportosan, akár külön is a szent zsolozsmát (100. pont). A klerikusnak latin nyelven kell imádkozni a zsolozsmát. Anyanyelven csak akkor, ha nem járatos a latinban és erre külön engedélye van az ordináriustól (101:1. §). Ugyanígy a szerzetesek és szerzetesnők. A fordítás minden esetben legyen *jóváhagyott* (101:3. §).

### 5. A liturgikus év

A konstitúció szerint az egyházi év Jézus Krisztus üdvösségszerző művének az egész évre szétozott megünneplése, Krisztus *egész misztériumának* a feltárása. „Krisztus megünneplésével együtt jár Mária megkülönböztetett tisztelete is, aki *elszakíthatatlan kötelekekkel vesz részt Fiának üdvösségszerző művében*” (103. pont). Krisztus és Mária tisztelete mellett az egyházi év a *szentek tiszteletére* is szolgál (104. pont). A liturgikus év alapünnepé a *vasárnap*. A liturgikus év újrendezésénél érvényesülni kell a szent idők *hagyományos szokásainak*, ugyanakkor *korunk viszonyainak is*. Ez utóbbi szempont érvényesítendő a töredelem régi gyakorlatainak ápolásánál azzal a kiegészítéssel, hogy e területen a *különböző vidékek lehetőségeit és a hívők viszonyait is* számításba kell venni. A szentek ünnepeire nézve hangsúlyozza a konstitúció, hogy nem szabad elnyomni azokat az ünnepeket, amelyek az *üdvösségnek a misztériumait* állítják elének.

### 6. A szent ének és zene

Mivel „az egyetemes egyház ránkmaradt zenéje *felbecsülhetetlen értékű kincseket*” tartalmaz, ezért helyez nagy súlyt a zsinat a szent ének és zene ápolására. Mint az igével összekötött istentiszteleti ének az ünnepélyes liturgiának nemcsak dekoratív, de alkotó része. Az egyházi ének és zene célja Isten dicsőítése és a hívők szentté tévése. Éppen ezért az istentiszteleteket *ünnepélyes énekkel* kell megtartani. Az egyházi zene kincseit a legnagyobb gondal kell megőrizni. A székesegyházakban szorgalmazni kell az *énekkarok* szolgálatát (114. pont). A hívőknek is tevékenyen kell résztvenni az énekkel kísért szent cselekményben. A katolikus oktatási intézményekben nagy súlyt kell helyezni a *zenei képzésre*. Az egyházi zene művelőinek, kórustagoknak, de főleg a gyermekeknek viszont gyökeres és helyes *liturgikus képzést* kell kapniok (115. pont). A különböző énektípusok közül az egyház a *gregorián korálist* tekinti a római liturgia sajátos énekének (116. pont.). Ennek kell a főhelyet elfoglalni a liturgikus cselekményekben. Am a *vallásos népéneknek* is biztosítani kell a maga helyét. Továbbra is nagy tiszteletben kell részesíteni az *orgonát*, mert — úgymond — ennek hangzása „*csodálatos módon* tudja fokozni a liturgikus szertartás fényét és a hívők lelkét nagy erővel tudja Istenhez és az égiekhez felemelni” (120. pont). A konstitúció *más zenei eszközök* használatát is megengedi, ha azok előmozdítják a *hívők épülését*. Az egyházi énekek *szövegével szemben* a legfőbb követelmény a *katolikus*

*tanítással való egybehangzás*. Ezért ajánlja végül is a *Szentírásnak és a liturgikus forrásoknak* szövegforrásként való használatát.

### 7. A szakrális művészet

Rövid művészetteológiai tájékoztatás után („a művészet célja: az emberek lelkét Istenre irányítani”) alapvető szempontként mutatja fel az anyaszentegyház szabadságát a művészi *stílusok* tekintetében. Leszögezi, hogy az egyháznak *nincs külön stílusa*. Minden kornak és népnek szabadon lehet és kell gyakorolni a maga művészetét, csak legyen az harmóniában a liturgiával. A templomban a szentek ábrázolásait továbbra is meg kell tartani, csak *mérsékelt* számban, hogy megdöbbenést ne keltsenek a hívőkben (125. pont). A művészek figyelmébe ajánlja, hogy tevékenységük célja a katolikus istentisztelet szolgálat, a hívők nevelése, a vallásosság fokozása és a vallásos ismeret fejlesztése legyen. A 129. pont elrendeli a kispapok filozófiai és teológiai tanítása mellett művészettörténeti és szakrálisművészeti oktatásukat is.

## III. REFORMÁTORI HATÁSOK A KONSTITÚCIÓBAN

Katolikus szerzők, mint pl. a magyar *Medvigy Mihály* (vö. *Vigilia* 1966: 793. A liturgiareform háttere és szükségessége) lelkendezve beszélnek arról, micsoda *előrelépést* jelent a katolikus egyház utolsó négyszázéves történetében a liturgikus reform. Tanúként idézi Peter *Meinhold* protestáns teológus véleményét is, aki szerint a liturgikus konstitúció „... teljességgel *új vágányokra* irányítja a katolikus kereshyénység egyházi életét” (uo.). Mások „az ellenreformáció *végét*” látják elérkezettnek a liturgikus rendelkezések megszületésével (vö. J. C. *Hampe*, *Ende der Gegenreformation?* Kreuz Verlag-Stuttgart, Berlin und Matthias Grünewald Verlag Mainz, 1964). Tekintélyes (lutheránus) szerző, a *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* munkatársa a római liturgiareform *ökumenikus* értékét fejtegeti, szerinte, „az ökumené tagegyházai számára a katolikus istentisztelet megújulása nemcsak a kritika, hanem a *testvéri együttörvendezés* alkalma is” (vö. H. *Goltzen*, *Constitutio de Sacra Liturgia*, in: *JbfLH* 1965: 95). Áttanulmányozva a konstitúció tartalmát, valóban észre kell venni nemcsak egy fajta új hangot, hanem olyan *tartalmi elemeket* is, amelyek nem-katolikus reformhatásoknak, sőt kifejezetten *reformátori* hatásoknak tekinthetők.

1. Ilyen mindenekelőtt az istentisztelet *bibliateológiai megvilágítására* való törekvés. Ha ez nem is sikerül olyan mélységben, ahogyan azt mi protestánsok egy *Cullmannál* (vö. *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950), vagy Hans Joachim *Kraussnál* (vö. *Gottesdienst in Israel*, München 1954), vagy egy Peter *Brunnernél* (vö. *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in: *Leiturgia* I:83) megszoktuk, mégis a reformátori teológiai gondolkodás érvényesülését kell látnunk abban, hogy a liturgia lényegének és az egyház életében betöltött szolgálatának *alapjait* a megelőző zsinatok, pápai enciklikák és a *patriológia* helyett az 1Tim 2:4-ben, a Zsidó 1:1-ben, az Ézs 61:1 és Lk 4:18-ban, az 1Tim 2:5-ben, a Mt 16:15-ben, az Acta 26:18-ban, a Rm 6:4-ben, Ef 2:6-ban, Kol 3:1-ben, 2Tim 2:11-ben, Rm 8:15-ben, Jn 4:23-ban, 1Kor 11:26-ban, Acta 2:41—47-ben, Lk 24:27-ben, 2Kor 9:15-ben, Ef 1:12-ben, Mt

18:20-ban, Jel 21:2-ben, Kol 3:1-ben, Zsid 8:2-ben, Fil 3:20-ban, Kol 3:4-ben, Rm 10:14—15-ben, Jn 17:3-ban, Lk 24:27-ben, Acta 2:38-ban, Mt 28:20-ban, 2Kor 6:1-ben, Mt 6:6-ban, 1Thess 5:17-ben és a 2Kor 4:10—11-ben jelöli meg. Ez a harminchárom textus *formailag* egyenesen magának a *Heidelbergi Káténak* a módszerére emlékezteti a protestáns olvasót. Az 1965-ös berlini Liturgikus Kongresszuson Emil Josef *Lengeling* a liturgikus konstitúció istentisztelettanát elemezve joggal mutatott rá, mint kiindulópontokra arra a felismerésre, hogy a liturgia megújulása nem lehetséges a *bibliái-teológiai alapok* feltárása nélkül. (vö. E. J. *Lengeling*, *Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst*. St. Benno Verlag, Leipzig, 1965:27). E bibliái-teológiai tájékozódásnak az értékéből a néhány helyen megkérdőjelezendő, kifejezetten dogmatikus exegézis sem von le sokat. (Mt 16:15: Jézus nemcsak prédikálni küldte ki az apostolokat, hanem hogy az áldozat és sákramentumok által „megvalósítsák a megváltás művét”; vagy a 2Kor 6:1 magyarázata, hogy „ti, a hívőknek is, „együtt kell működniök a mennyei kegyelemmel”; vagy a 2Kor 4:10—11, melyből azt olvassa ki, hogyan lesz a keresztyén ember „teljesen és tökéletesen örök áldozattá”). E tájékozódásnál azt kell üdvözölni, hogy legalább az istentisztelet kérdésében, ha sok esetben formálisan is, de immár a *Biblia* került az első számú normatív helyre. A helyenként téves exegézisek ellenére is e tájékozódásnak köszönhető a liturgiának *magából Istenből, az ő egyetemes üdvakaratóból, az ő kijelentéséből, megváltói szolgálatából, az ő dicsőségének végső gondolatából* való levezetése. A hívőket „a mise és a sákramentumok által maga Isten akarja bevonni Krisztus húsvéti misztériumába, hogy olyan imádókká legyenek, akiket *az Atya keres*”. Ez az alapvető elvi teológiai álláspont, melyben Isten dicsősége, a Gloria Dei a végső célpont logikai kényszerűséggel juttatja eszünkbe *Kálvint*, akinek egész rendszere (Institúciója) összefoglalható ebben az antitézisben: Nem Isten van az emberért, hanem az ember van Istenért.

2. Ugyancsak reformátori hatásnak tekintendő a teológiaiilag megalapozott istentisztelettan *krisztocentrikus* kifejtése. *Goltzen* úgy látja, hogy *Barth*-nak az a véleménye, mely szerint a zsinat egy csodálatosan erős mozgalom a közös keresztyén hit centruma, a Jézus Krisztus felé, különösen a liturgikus konstitúcióra érvényes (i. m.) *Goltzennek* igaza van, mert a konstitúció az istentiszteletet első sorban nem mint emberi tevékenységet, hanem mint *Krisztus főpapi tevékenységét* fogja fel. Igaz ugyan, hogy ezt az alapszemléletet át meg átszövik olyan jellegzetesen hagyományos római gondolatok, hogy Krisztus mint pap részben az *eucharisztikus színek* alatt reálisan van jelen, másrészt annak a személyében van jelen, aki a papi szolgálatot végzi, és hogy a testnek, azaz egyháznak liturgiai szolgálata egy és ugyanaz a szolgálat, ami a Főé, a Krisztusé. Mégis a Krisztus főpapsága gondolatának első helyen való említésével az istentisztelet reformátori felfogása felé mozdult meg Róma. Afele a gondolat felé, melyet *Barth Károly* mond ki világosan: az istentisztelet elsőrenden *opus Dei!* Ez a gondolat pedig azért fontos, mert az istentiszteletnek, mint kultusznak felfogását, tehát az istentisztelet vallástörténeti szemléletét segít eloszlatni, ill. ennek a szemléletnek alapvető megrendülését érzékelteti.

3. A harmadik reformátori hatás a *Szentlélek Isten* személyének és művének liturgiai szempontból

is jelentőségteljes felismerése. A konstitúciót előkészítő bizottság eredetileg két helyen akart csak hivatkozni a Szentlélek munkájára, a zsinati atyák közbelépésére azonban még további három helyen tesznek vallást róla. Ezek közül legjelentősebb a 43. pont, amely az egész liturgikus reformmozgalmat úgy jellemzi, hogy az „A Szentlélek Isten ihletése az Egyházban”. Mert — úgymond — „a Szentlélek közli a maga életét...”. Ebből a mondatból természetesen tévedés volna messzebbmenő következtetéseket levonni a római egyház pneumatológiájára nézve (vö, dr. *Kádár Imre*, a Szentlélek munkájának értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton. ThSz. 1966: 135 k). Annyi azonban e parányi jelből is kiolvasható, hogy Kálvinnak a Szentlélekről, mint a mi *Belső Tanítónkról* (Inst. III: 2:34) mondott bizonyágtétele nemhogy erőtlenednék, hanem inkább még ott is aratást érlel, ahol el sem vettett. Joggal jegyzi meg tehát *Lengeling* fentebb már idézett berlini előadásában, hogy az „A Patre per Filium in Spiritu Sancto” és a „Per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem” trinitárius dialektikája a liturgiai sémában mégjobban érvényesült volna, ha lett volna elég idő tovább is foglalkozni a kérdésekkel (32. lap).

4. Az istentisztelet reformátori teológiájának érvényesülését mutatja a Szentírás nemcsak liturgikai, hanem liturgiai jelentőségének hangsúlyozása is. Mint láttuk, a liturgia megünnepelésében a Szentírás mondja a konstitúció a legjelentősebb tényezőnek (I:III:A:24). Ezen pedig, hogy „legjelentősebb tényező” azt érti, hogy egyrészt a Szentírás a *forrása* 1. a lektcióknak, 2. homiliáknak, 3. zsoltárénekek szövegeinek. másrészt, a Szentírás *sugallatára* kell hallgatni: 1. a liturgikus imádságok, 2. könyörgések és 3. énekek alkotásánál. Sőt, a Szentírás adja meg a különböző istentiszteleti cselekmények és jelek *értelmét*. Mindez az Ige egyházi szemében közeledés az istentisztelet *írászerűségének* elve felé. Gyakorlati teológiai szempontból ez az írászerűség a római katolikus liturgiai megújulás egyik biztató ígérete. Az Írás „ihlető”, „sugalmazó”, „összöntő” funkciójától ugyanis egyetlen lépés van csak hátra az Írás *kritikai* funkciójának érvényesüléséhez.

5. Kézzel fogható reformátori hatás a konstitúcióban — a *prédikálás szolgálata jelentőségének ki-domborítása* is. Hangsúlyozza, hogy bár a szent liturgia mindenekelőtt az isteni Főiség *imádása* (adoratio). „sok *tanítást* is rejt magába a nép számára” (I:III:C:33). A liturgia eme tanító jellege a prédikáció szolgálatában konkretizálódik. A prédikációnak, mint konstitutív liturgiai alkatrésznek a beállítása annak a felismerésnek az eredménye, hogy az ige visszanyerte a maga rangját a sákramentum mellett (*Balthazar Fischer*) és pedig azért, mert a *verbum: sacramentum audibile* (*Lengeling*)! Az igében Krisztus maga szól (7. pont)! Isten ígéje — a gyülekezet *tápláló eledele*. A prédikáció feladata a hit misztériumát és a Krisztusi élet irányelveit fejtegetni. A prédikációnak az új katolikus liturgiában való helyzetét leginkább azonban mégiscsak a *prédikáció és eucharisztia* összekapcsolása jellemzi. „Liturgia verbi et eucharistica tam arcta inter se coniunguntur ut unum actum cultus efficiant”. mondja az 56. articulus, szemben a tradicionális misefelfogással, melyszerint a mise lényege — a *transsubstantiatio*, az elemek *átváltozása* Krisztus üdvözítő jelenlétévé. A mise prédikációs része a konstitúció előtt hivatalosan csak úgy volt ismeretes, mint „előmise”. A konstitúció ellenben

kimondja, hogy a mensa corporis Domini előfeltétele a mensa verbi Dei! Teljes istentiszteleten ma, a konstitúció után, a katolikus hívő ember csak akkor vesz részt, ha a mise mindkét részében részt vesz. A két asztal elve a konstitúcióban egyik jelentős eredménye a reformátori liturgiának. Munkája kezdetén Kálvin is a két asztal elvét kívánta megvalósítani Genfben, amikor minden vasárnap az úrasztalát is meg akarta teríttetni. Tudjuk, hogy nem rajta múlt a kudarc.

6. A hatodik reformátori hatás a koncelebráció új értelmezése. A koncelebráció a papok és a nép együttműködését jelenti. 1947-ben ezt XII. Pius *Mediator Dei* kezdetű enciklikája még zavaros tévedésnek minősítette. Megerősítette a magánmisét és a több oltárnál egyidejűleg végzett misét. A konstitúció ennek ellenkezőjét mondja ki. Mindenekelőtt a sokat emlegetett *actuosa participatio* elvének érvényesítésével. Másodsor pedig a papi koncelebráció rendezésével. Ez utóbbi vonalon a legjelentősebb intézkedés az ún. magánmise letiltása akkor, amikor a templomban együttműködés van (57:2. §:2). Mindezzel a hívek — ahogyan katolikus szerzők mondják —, nemcsak elvben, de gyakorlatilag is a szentmise társbemutatóivá lettek! (vö, Vigilia 1966:796). Ez a megfogalmazás annak ellenére, hogy sajátosság kifejezése annak, ami a katolikus dogmatika szerint a liturgiai reform ellenére is a misén történik (áldozat-bemutató), liturgiailag mégis a reformátori istentiszteleten egyik újabb bevonulása a katolikus liturgiába. Ismeretes ugyanis, hogyan nevezi Luther a magánmisét egyszerűen csak *zugmisen*-nek (Winkelmesse!). Továbbá, hogyan harcolt Kálvin „a gögösségnek, az idegenkedő és vetélkedő természetnek elhitései” ellen, amikor ti. egyesek azt képzelik, hogy *magánolvasással és elmélkedéssel* is képesek elegendő előmenetelt tenni, s így a nyilvános gyülekezeteket megvetik! (Inst. IV:1:5). A reformátori szemlélet hatását kell látnunk abban, ahogyan a konstitúció a közös misén való aktív részvétel érdekében elrendeli a nép imádságainak, feleleteinek, zsoltárénekeinek, antifóniáinak, énekeinek, cselekedeteinek, mozdulatainak megtartását. Akkor is, amikor a konstitúció a liturgikus könyvek revíziója során gondot kíván fordítani a „hívők szerepének” biztosítására, tulajdonképpen nem történik más, mint a manapság evangéliumi körökben sokat emlegetett ún. Ein-mann-system katolikus módon való felszámolása, s az egyetemes papság reformátori gondolatának katolikus módon való liturgiai érvényesítése.

7. A reformátori hatások számonvételéből nem maradhat ki a konstitúciónak az *anyanyelv* használatával kapcsolatos mondanivalója sem. A reformáció igazi istentiszteleti reformja 1526-ban ment végbe, amikor Luther a latin miséről áttért a *német misére* (vö. Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526). A Második Helvét Hitvallás 1562-ben pedig világosan leszögezi a XXIII. fejezetben: „Szabad ugyan magánosan bármely nyelven imádkozni, amelyet ért az ember, de a nyilvános könyörgéseket a szent összejöveteleken a nép nyelven, azaz a mindenki előtt ismert nyelven kell tartani.” A reformációnak ezek a szempontjai már korábban is, különösen „Volksliturgische Bewegung”-ban érvényesültek, oly módon, hogy a mozgalom népnyelvre lefordított liturgikus könyveket, mindenekelőtt misekönyveket adott a hívő tömegek kezébe. Céljuk az volt, hogy a misén a pap latin nyelvű recitálása közben a hívők a maguk nyelvén tudják kísérni a mise szövegeit. A konstitúció mintegy ezeket a törekvéseket szentesíti akkor, amikor

az anyanyelv használatát bizonyos esetekben *fölötte hasznosnak* mondja és megengedi azt az olvasmányokban, prédikációkban, intelmekben, némelyik imádságban és énekekben is (vö, I:III:C:36:2.§. továbbá: II:54, III:63). Ezt az engedményt nem gyöngíti le az a megszorítás sem, melyszerint a hívőknek a mise rendjét *latinul is* tudni kell együttmondani vagy énekelni.

8. A liturgiai reform egyik fontos reformátori hatásokat mutató intézkedése az, amely a *szentek életének és szenvedésének* újrafogalmazására vonatkozik. A IV:92 articulus azt mondja ugyanis, hogy ennek az átfogalmazásnak a *történelmi hitelesség* a legfőbb követelménye. Evangéliumi szemmel nézve, ez azt jelenti, hogy a katolikus liturgiába is bevonult a *historiai-kritikai* módszer, Luther és Kálvin írásmagyarázó metódusa, a *theologia est grammatica* elve. Ha ezt a szempontot a római katolikusok radikálisan érvényesíteni fogják legendakincstárunkban, kétségtelenül sok szent lesz miként Illés próféta, emberré, mégpedig hozzánk hasonlónvá. De ez nem kárára, hanem csak előnyére lesz a katolikus istentiszteletnek.

9. *Himnológiai* téren is beszélhetünk reformátori hatásokról. A 93. articulus szerint elsősorban azokat a himnuszokat kell elhagyni vagy megváltoztatni, amelyek a *görög-római mitológia* vonásait hordozzák magukon. A szent zsolozsmának ezt a *mitológiátlanítását* a szó szoros értelmében, ismét csak a *Szentírás*, általa pedig a *reformáció* egyik késői, de talán még el nem késett győzelmének kell tekintenünk római testvéreink egyházában. Ezt a győzelmet nem gyöngíti a 116. articulus határozott állásfoglalása a *gregorián korális*, mint a római liturgiának továbbra is *sajátos* éneke mellett. Néhány bekezdéssel lejjebb ugyanis a *vallásos népének* buzgó ápolását is szükségesnek mondja a konstitúció. Ezeknek az énekeknek a *felhangzását* nemcsak a különböző *áhitatgyakorlatokon*, hanem a *liturgikus cselekményekben is* kívánatosnak tartja (118. pont).

#### IV. A KONSTITÚCIO ELŐREMUTATÓ VONÁSAI

1. Ökumenikus szempontból is, de magának a katolikus istentiszteletnek, sőt az egész egyháznak fejlődése szempontjából is előremutató vonásnak kell tekinteni az egész liturgikus reform *scopusát*. Azt az alapvető tendenciát, melyet az Előszó úgy jelöl meg, mint „*valamennyi Krisztusban hívő egyiségének elősegítése*.” Igaz, hogy az Ökumenikus Dekrétum megjelenése után nem lehetnek illúzióink a Róma gondolta egység tekintetében. A liturgikus reform ökumenikus *scopus*a mégis reménységet ébreszt az ún. „elszakadtakban” arra nézve, hogy a katolikus istentisztelet tovább tisztul az evangélium által az írásszerű közösség irányában.

2. Előremutató az az új hangnem, amelyben a konstitúció a hívőkről, a templomos gyülekezetéről beszél. *Isten* népének, *krisztusi* népnek nevezi nem egy helyen az egyházat. Mégpedig az 1 Pét 2:9 értelmében, mint *választott nemzetségről, királyi papságról, szent nemzetről*, — az ő fordításuk szerint —: *tulajdonul megszerzett népről* beszél. Ez a nép a keresettség által nemcsak jogot kapott, hanem *kötelessége* is lett a liturgikus cselekményekben való teljes, tudatos és cselekvő részvétel. A konstitúciónak ez a szemlélete azért ígéretes, mert noha a reformátori egyetemes papság elvét érvényesí-

teni nem meri, mégis jelentős lépés a liturgiának a *klerikalizmus bilincseiből* való kiszabadításáért indított harcban. Ez a szemlélet érvényesül a hívők imádsága (oratio fidelium) jelentőségének kiemelésénél is.

3. Ökumenikus szempontból, de magának a katolikus egyháznak a fejlődése szempontjából is előremutató vonása a liturgikus konstitúciónak az istentisztelet *trinitárius*, ezen belül is *krisztocentrikus* megalapozása. A liturgia az *Atya* üdvakaratóból a *Szentlélek* ihletése alatt *Krisztus* főpapi műve. Ő mutatja be az áldozatot. Ő van jelen a hívő, imádkozó gyülekezetben. Ő szól népéhez az Írás szavával. Ő küldi ki a tanítványokat a liturgikus apostolság szolgálatára. Igaz, hogy a konstitúció helyet biztosít az istentiszteletben Mária és a szentek kultuszának is, s hogy ez milyen tehertétel, alább még látjuk. Itt mégis fejezzük ki azt a reménységünket, hogy ha a Szentlélek friss szele felé továbbra is nyitva lesz ablakuk, akkor eljőhet még az idő, amikor nem látnak majd mást, „csak Jézust egyedül” (vö, Mt 17).

4. A liturgikus reform előremutató vonásai közül nem maradhat ki a konstitúcióban is erősen hangsúlyozott *akkomodáció*, vagy tágabb öleléssel, a sokat emlegetett *aggiornamento* elve. A zsinat munkáját exegetáló katolikus szakemberek (vö, *Cserháti József*, A II. Vatikáni Zsinat céljai és mozgató eszméi) úgy látják, hogy a zsinat egész munkájának e szó adta meg a tulajdonképpeni tartalmát. Jelentése: korszerűsítés, a jelen követelményeihez való alkalmazkodás. Maga a liturgikus reform nem egyéb, mint ennek az *aggiornamentónak* konkrét gyümölcse. Ezen belül is azonban egészen speciális módja az *aggiornamentónak* — az *akkomodáció*, a népek szelleméhez és hagyományaihoz való alkalmazkodás. Miért előremutató vonás ez? Azért, mert ahogyan a konstitúció az alkalmazkodást megfogalmazza, úgy lehetősége nyílik, ha megszabott keretek között is, az állandó *liturgikus revízió*nak, még a *liturgikus könyvek* revíziójának is (38. pont). Igaz, hogy ez a szempont elsősorban a *missziói területekre* tekint. A liturgikus reform kontextusában szemlélve azonban, reménysugarat jelent a liturgia megmerevedésével szemben. Az *akkomodáció* elve a liturgiában, ha nem is kitért kapu, de mindenesetre olyan ajtónyitás, mely lehetővé teheti nemcsak a népek hagyományából és szokásaiból eredő nem evangélium ellenes elemek felvételét a liturgiába, hanem még több *evangéliumi elem* felvételét, különösen az erőteljes protestáns környezetben élő katolikus gyülekezetek számára.

5. Ökumenikus szempontból is, de magának a katolikus liturgiának fejlődése szempontjából is előremutató vonás az *istentisztelet eschatologikus perspektívájának felismerése*. A 8. articulus szerint a liturgia — krisztusváras. Liturgiára addig van az egyházban szükség, amíg *Krisztus maga meg nem jelenik*. Krisztus megjelenése a Fil 3:20 és a Kol 3:4 értelmében a mi életünk megjelenése is. Ővele együtt mi is megjelenünk a dicsőségben. Így a liturgia eschatológiája nemcsak teológiai, de existenciális jelentőséget is nyer. A liturgiának ez az eschatologikus szemlélete ismét olyan terület, ahol mélyebbre ásva, jelentős lépéseket tehet a római egyház a *lélekben és igazságban* való istenimádás felé.

6. Előremutató vonás az *istentisztelet húsvéti jellegének* kidomborítása is. A konstitúció mindenképp magát a katolikus istentisztelet lényegét, az eucharisziát nevezi *húsvéti asztalközösségnek*. (47. pont). Ezen kívül azonban súlyt helyez a temetési

szertartásokban is a krisztusi hívők halála *húsvéti jellegének* érvényesítésére (81. pont). A liturgikus év tárgyalása során a hetedik napot, a vasárnapot nevezi a *húsvéti misztérium ünneplésének* (106. pont). Ezzel a húsvéti szemlélettel két felé is lépést tesz a konstitúció. Részben az *ortodoxia* felé. Részben az újabb protestáns teológia felé, melyben *Cullmann* kutatásai óta vált tudatossá, hogy az *úrvacsorának* nemcsak páli-nagypénteki, hanem *húsvéti* jellege is van (vö, Urchristentum und Gottesdienst). A liturgia húsvéti szemlélete ismét csak olyan terület, ahol mégvan a reménység a közeledésre. Ez a szemlélet olyan jel, mely még azt a nagyon merész hipotézist is megengedi, hogy eljőhet az idő, amikor már nem az áldozatbemutatás lesz a katolikus istentisztelet gyakorlati lényege, hanem a Feltámadott Krisztus élő szavának hallgatása.

7. A konstitúció a *liturgikát kiemelt tárggyá teszi a teológiai képzésben*. Ha a konstitúció szellemében megindul a katolikus lelkészképző intézetekben a pápás *liturgikus nevelése*, ha a különböző teológiai diszciplínák nemcsak a holland református *Lekkerkerker* számára, hanem a mai katolikus kispap számára is a *liturgikában*, sőt *liturgiában* magában adnak egymásnak találkozót, az ma még fel nem mérhető következményekkel járhat a katolikus istentisztelet fejlődése, tisztulása, írszerűsége szempontjából.

8. Ugyancsak előremutató vonása a konstitúciónak a *szertartások átdolgozásának* problémájában elfoglalt álláspontja. Ezt a liturgiai *puritanizmus* jelzőjével tudjuk legtalálébban illetni. Három fő jelszava is bizonyítja ezt: *egyszerűség*, *rövidség*, *ismétlés-nélküliség* (34. pont). Ez a három jelszó a *liturgizmus* kísértésének tudatát és elhárítási-akaratát sejteti. Kár, hogy *lényegében* a liturgiai puritanizmus mégsem jelenti magának a *miserendnek* az átdolgozását. Ill. nem jelenti a mise sakramentumos részének megújulását. *Ez továbbra is „kultikus áldozati ünnep” papi teljhatalommal celebrálva* (vö, B. Klaus, Feuerreiter 41. 1965. Heft 5. és nyomában *Goeltzen*: JbfLH 1965:105). Ez tagadhatatlan. Mégis maga a puszta eszménymegpillantás (egyszerűen, röviden, ismétlés nélkül) jelentős eredménynek tekinthető a múltakhoz képest.

9. A kereken egyszázharminc konstitúciós articulus között szerényen húzódik meg a szentségek és szentelmények kiosztásának újraátdolgozása során a keresztséggel kapcsolatban a *felnőtt katechumenátusról* szóló intézkedés (64. pont). Pedig ez is egyik jellegzetes előremutató vonása a liturgiareformnak. A konstitúció itt nyilván a felnőttkeresztség felé hajlik. Minden valószínűség szerint nem dogmatikai, hanem gyakorlati okokból. Feltehetően számol a modern idők fordulatával, hogy ma az emberek nem beleszületnek az egyházba, hanem öntudatos felnőtt fejjel *döntenek* az egyház mellett. És ez nemcsak a missziói területeken van így, hanem az ún. keresztyén világ területein is. Természetesen a konstitúció nem veti el a gyermekkeresztség gondolatát. Sőt, nagyon is komoly gondot fordít rá. Hangsúlyozza annak alkalmazását az *adottságokhoz*. Aláhúzza a szülők és keresztszülők szerepét. Elrendeli a keresztelési szertartás egy rövid formájának megszerkesztését. Intézkedik az ún. szükségkeresztségről. A keresztelés és bérmálás szoros összefüggésének kidomborításáról. De elvileg mégis a felnőtt katechumenatus visszaállítását óhajtja, s ezzel sejtetni enged valamit a közeljövő egyházának körvonalairól.

10. Említsük még meg, mint előremutató vonást



a házasságkötés gyülekezeti alkalommá tételének óhajtatását. A 78. articulus ama rendelkezése ugyanis, hogy a házasságkötést a *misében* kell elvégezni, mégpedig az evangélium és homília után, de még a hívők könyörgése előtt, nem egyéb, mint a házasságkötés *gyülekezeti* jellegének érvényesítése. Ez az óhaj — Róma szerint — elsőrendben *dogmatikailag* indokolt, hiszen a házasság — sákramentum. Mi azonban liturgiai szempontból tartjuk elvileg fontosnak, ha gyakorlatilag kissé nehézkesnek is. Itt valami csírája van az evangéliumi gondolatnak: a házasság nem két ember magánügye csupán, hanem az egész gyülekezeté, aki őket testvérként veszi körül.

## V. KONZERVATÍV ÉS VISSZAHÚZÓ VONÁSOK A KONSTITÚCIÓBAN

1. A fentiek elmondása után, bármilyen nehezünkre esik is a konstitúció *áryoldalairól* szólni, nem kerülhetjük meg e feladatot sem. Azt kell látunk ugyanis, hogy a sok értékes reformátori hatás és előremutató vonás mellett a konstitúció *érdemben* még mindig *messze van* a Szentírástól, és új hangja ellenére sem eszköze, hanem inkább akadály a ökumenikus egységnek. Ezt a véleményünket elsőnek a *katolikus istentisztelet lényegének hagyományos értelmezése* támasztja alá. Mint arra már fentebb is utaltunk, a mise lényege a liturgia-reform után is az *áldozatbemutatás* maradt. Az istentiszteletben (misében) a hívek — a trentói zsinat dogmatikai elveinek megfelelően — „*az Úr testévé átváltoztatott*” ostyát kapják. Ebből a mondatból egyenesen következik, hogy az eucharisziát továbbra is *egy szín alatt* osztja ki Róma a laikusoknak. Ezt a szabályt csak megerősíti a konstitúcióban említett kivétel, ama bizonyos eset, amikor világi ember is úrvacsorázhat két szín alatt, pl. a felnőtt ember keresztelkedése után nyomban következő szentmisében (55. pont). A mise lényegének e hagyományos értelmezésében benne van az, hogy Róma továbbra is fenntartja a *transzszubsztanciáció* tanát. Sőt, a „*felszentelt*” pap által végbemenő transzszubsztanciáció tanát tartja fenn. A negyvennyolcadik articulus második bekezdése egyenesen azt írja elő, hogy a hívők ne csak a pap keze által ajánják fel az áldozatot, hanem a pappal együtt *ők maguk is*, s ezáltal *saját magukat* adják áldozati adományul. Így az új liturgia is megmarad lényege szerint *kultusz*nak, a szó vallástörténeti értelmében, szemben az *istentisztelet* bibliai, teológiai értelmével.

2. Másik visszahúzó vonás a konstitúcióban a liturgia *oktató* jellegének értelmezése. Eszerint ugyanis a liturgia nemcsak az isteni Fölség *imádása*, hanem a hívő nép *tanítása* is. Hogy pedig ez a bizonyos „*tanítás*” mit is jelent, nemcsak a 44. számú jegyzet sejteti, amelyik határozottan utal a Tridenti Zsinat 8. fejezetére, ahol a mise-értelmezésről van szó (vö, Conc. Trid. Sess. XXII. 17. sept. 1562. Doctr. De ss. Missae sacrific. c. 8: CONCILIIUM TRIDENTINUM. Ed. cit. t. VIII. p. 961). Hanem különös érthetőséggel derül ki az *Unitatis Redintegratio* c. ökumenikus dekrétumból, melyet lapunkban. dr. Fahlbusch elemzett behatóan (vö, ThSz 1966: 264). Mint Fahlbusch is felhívta rá a figyelmet, a dekrétum a protestánsokkal való dialógus módjáról szólva a *liturgia analógiája* kifejezést használja. Ez azt jelenti, hogy Róma az elszakadtakkal való párbeszédet a *tanítás formájában* gondolja megvalósítani. Amiképpen a liturgiában

Isten szól népéhez, *azonképpen* a dialógusban Róma, az igazság egyedüli birtokosa szól, és pedig oktatólag szól az igazság birtokában nem levő „*elszakadt*” testvérekhez. Azt természetesen nem szabad gondolni, hogy már eleve, a liturgikus konstitúció készítése során, ilyen konzekvenciák formáltak volna a liturgia tanítójellegének hangsúlyozását. Az utólagos értelmezés azonban félreérthetlenné teszi a római alapszemléletet. Azt, hogy Róma, bár jutott előre valamit az Írásban, az 1 Kor 13-ig még mindig nem jutott el, hogy ti. „*rész szerint van bennünk az ismeret!*”. A liturgia tanítójellege azért visszahúzó vonás, mert alkalmat ad az *analógia liturgiae* elvének kidolgozására.

3. Konzervatív és visszahúzó vonás a konstitúcióban az erőteljesen hangsúlyozott *mariológia* is. A 103. articulus szerint Mária elszakíthatatlan kötelékekkel vesz részt Fia üdvözítő művében. Ezért a liturgikus évben, mikor az egyház Krisztus misztériumait ünnepli, *megkülönböztetett szeretettel* tiszteli Máriát is. Mária — *Isten boldog édesanyja!* Az anyaszentegyház *csodálatának és magasztalásának* a Tárgya. A megváltás *legkiválóbb Gyümölcse!* Ő a katolikus életeszmény, mert — *úgymond* — mint legtisztább képben benne csodálja az egyház, *ami* maga szeretne lenni egészen és aminek elérését reméli. A katolikus liturgiában a máriakultusz olyan örökség, melytől nyilván nem tudnak könnyen megszabadulni (vö, De Ecclesia c. dogmatikai konstitúcióval), ugyanakkor azonban olyan örökség is, melynek előtérbe állítása egyáltalán nem segít elő az ökumenikus egység megvalósulását.

4. A máriakultuszhoz hasonló konzervatív eleme a konstitúciónak a *mártírok és szentek emlékünnepeikhez való ragaszkodás*. A tridentinum régi trombitái szólnak, amikor a 104. articulus a szentek *tökéletességéről* beszél. Amikor érettségünk való mennyei *közbemjárásukat* emlegeti. Amikor azért kívánja őket *példaként* a hívők szeme elé állítani, mert ez a példaadás vonz *mindenkit* (!) Krisztus által az Atyához. S végül azért, mert az *ő érdemeik által* lehet kikönyörögni Isten jótéteményeit. Sajnos, ezen az állásponton nem javít a néhány sorral lejjebb olvasható 108. articulus sem, mely hangsúlyozza, hogy a hívők lelkét mindenekelőtt az Úr ünnepeire kell irányítani, s hogy ezeknek elsőbb helyet kell biztosítani a szentek ünnepei felett. Ez a rendelkezés olyanannak tűnik, mint egy *vészkiírást*, a szent mártírkultusz nagyon is megindokolt zsákutcájából. Ugyanígy a 111. articulus is, mely a *hagyományokra* akarja szinte hárítani a felelősséget a szentek ünnepeinek megtartásáért s az egész egyházra csak azoknak a szenteknek a tiszteletét akarja kiterjeszteni, akiknek jelentősége valóban egyetemes.

5. Ez az utóbbi articulus azt az érzést keltheti a gyanútlan olvasóban, mintha a liturgikus konstitúcióban legalábbis, csökkent volna a *tradíció tekintélye* a római egyházban. Sajnos, ennek éppen az ellenkezője igaz. Már a 4. articulusban ugyanis a *hagyományokra hivatkozva* jelent ki minden törvényesen elismert rítust egyforma jogúnak. A 23. articulusban, a liturgia rendezésének általános szabályaiban is elsősorban az *egészséges hagyományt* akarja megőrizni, s csak azután helyet biztosítani a *jogos haladás* számára. Az 50. articulus a szertartások egyszerűsítése során a *szentatyák ősi irányelvei szerint* akarja a liturgiában visszaállítani mindazt, ami abból az idők folyamán meg nem értésből kimaradt. A 106. articulus a vasárnap megünneplését vezeti vissza és indokolja az *apostoli korból származó hagyományra*. A 107. articulus a

liturgikus év újrendezése folyamán elsősorban a *szent idők hagyományos szokásait őrizteti*. S bár szem előtt kívánja tartani *korunk viszonyait*, mégis hangsúlyozza a *liturgikus idők eredeti jellegének mindenképpen való megőrzését*. A 112. articulus a szentatyákat egyszintre emeli a Szentírással az egyházi zene dicsérete tekintetében. Az egyházi zenére vonatkozó rendelkezésekben pedig a zsinat megtartja az egyházi *hagyomány* és egyházi rendtartás *minden* irányelvét és szabályát. Kétségtelen, hogy van egészséges törekvés is ebben a tradicionalizmusban, hiszen valóban van egészséges hagyomány is. Hibája azonban az, hogy gyöngíti az Írás *egyedüli* tekintélyét s így alkalmat ad az Írás irányelvei mellett *emberi*, ha mégoly tisztességes és szent vélemények érvényesülésére is, mint pl. a szent zene területén a gregorián-kérdésben.

## VI. A KONSTITÚCIÓ HATÁSAI A KATOLIKUS EGYHÁZBAN

1. A konstitúció eredeti célja a katolikus istentiszteleti élet *gyakorlati* megújítása volt. Mégis úgy tűnik, elsősorban az istentisztelet *elvi-teológiai* kérdéseivel foglalkozó szakemberek munkálkodására hatott termékenyítőleg. A konstitúció érvénybelépése óta eltelt három esztendő alatt számos könyv és újság-, ill. folyóiratcikk, kisebb-nagyobb stúdium jelent meg. Mindegyik a konstitúcióval kapcsolatos teológiai problémák valamelyikét tárgyalja. Erről, a konstitúcióra vonatkozó teológiai irodalomról alább adunk egy szerény áttekintést. Itt éppen csak megjelöljük a *legfőbb* teológiai problémákat néhány neves szakember megvilágításában. Az Otfried Müller által 1965-ben kiadott *Vaticanum secundum* c. (St. Benno Vrlg., Leipzig) gyűjtemény szerint az első kommentárok egyikét az innsbrucki liturgus, J. A. Jungmann írta (Ein neuer Anfang, im. 723. lap). Mint a kommentár címéből is látszik, Jungmann *új kezdetnek* tekinti a konstitúciót a katolikus istentisztelet történetében. Különösen is jelentőségeltjesnek tartja *pastorális karakterét*. A jelenlegi reformot szembeállítja a 400 év előttivel. Azt az apologetikus és történelmi tájékozódás jellemezte. Csak a tévelygésektől akart óvni. A jelenlegi reform azonban már a gyülekezetre, Isten népére néz, szinte *elébe jó* annak. Ez *pastorális reform*. — Emil J. Lengeling, münsteri liturgus, aki önálló monográfiát is írt a konstitúcióról (*Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, Münster* — Regensburg, 1964) a fentebb idézett Müller-féle gyűjteményben a konstitúció *egyház-történeti* jelentőségét méltatja (733. és kk. lap). Az 1963. évet a *tridentinum utáni idők* végének, sőt néhány lappal odább, a *középkor végének* nevezi. Az *Osservatore Romano* 1963. dec. 8-i számát idézve, úgy ünnepli a konstitúciót, mint amely végre valahára véget vet *az oltár és a nép elidegenedése* jelenségének. Véget vet annak, hogy sokan csak családi tradícióból jelenjenek meg a misén, anélkül, hogy abban ténylegesen részt is vennének, hiszen fogalmuk sincs arról, ami az oltárnál történik. Az újtomista Jacques *Maritain* is szembehelyezkedik, amikor hangsúlyozza, hogy a liturgia nem csak kultusz, hanem *szenstséges csere Isten és ember között*, s ezzel tönkrezúzza Maritain elméletét a liturgia inferioritásáról a kontempláció felsőbbrendűségével szemben. — Az 1965. *Berlini Liturgikus Kongresszuson* ugyanő tartott előadást a konstitúció *istentisztelettanáról* (vö, *Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottendienst*, in: Pas-

torale Liturgie, St. Benno Vrlg., Leipzig 1965. 27. lap). Ebben az előadásában is elhatárolja a konstitúció liturgiászemléletét az utóbbi évek, sőt a *Mediator Dei* (1947) c. enciklika kultikus szemléletétől is. Az új szemlélet liturgiája konstitutív jellegű, nempedig csak üdvközlő, miként a kultusz. A liturgia, melyről a konstitúció beszél, a hierarchikusan tagolt Isten népének, a Krisztus menyasszonyának és testének, a jelenlevő Krisztus által a Szentlélekben, külső jelek között, jogilag pontos rendben végbemenő aktualizációja Isten és ember új szövetségének. Krisztus papi hivatalának folytatása az Ó megdicsőülése és a visszajövelele által megérkező Isten uralma közötti időben. A liturgia a hitnek, a szeretetnek és a reménységnek a funkciója. — Otfried Müller a konstitúció *ekkleziológiáját* elemzi (vö, *Die Ekklesiologie der Constitutio de sacra Liturgia des II. Vatikanischen Konzils*, in: Past. Lit. 9. lap). Azt vizsgálja, mit jelent a hívők aktív részvételének gondolata, a liturgiának, mint Krisztus főpapi tevékenysége felfogásának szempontjából? Eredménye: a hívők Krisztus módján részesednek a főpapi szolgálat gyakorlásában. A konstitúció nagy eredményének látja, hogy egyházon magukat a *hívőket* érti. Ez ugyanis azt jelenti, hogy *az* egyház a maga feladatait a *hívők által* tölti be. Am ez nem jelenti azt, hogy a hívők az egyház *minden* feladatát betöltik. Az egyháznak vannak csak a klérus által betölthető feladatai is. A konstitúció, bár távolról sem meríti ki az egyház lényegét, s nem mondja el az Egyházzról szóló konstitúció anyagát, ekkleziológiailag mégis jelentős definíciókat tartalmaz. Úgy állítja be ugyanis az egyházat, mint amit nemcsak a dogmatikai definíciókból és formákból lehet megismerni, hanem a *hívők istentisztelete által* is. A hívők tehát nemcsak arra vannak elhíva, hogy megengesztelődjenek az egyház által, hanem arra is, hogy az egyház legelsőrendű tevékenységét, a liturgiát végezzék, a világban az egyház lényegét a liturgia erőiből a maguk életében megvalósítsák. A konstitúció új egyházzemléletének lényege: az egyház nemcsak a hierarchia és a klérus, hanem a hívők is. Müller véleménye szerint egészséges egyház a hívők aktív, tudatos, gyümölcsöző és felelős közreműködése nélkül egyszerűen nincs. — Balthazar Fischer ismét csak *pastorális értékeit* emeli ki a konstitúciónak (vö: *Die pastoralen Anliegen der Liturgiekonstitution*, in: Past. Lit. 53. lap). A liturgikus reform levette a katolikus istentiszteletről a 400 éves *gipszkötést*. *Lelkigondozói* szempontból mindenekelőtt azt tartja jelentősnek, hogy a konstitúció az *istentisztelet* állítja középpontba, szemben azokkal az időkkel, amikor a lelki-gondozás problémáiban az istentisztelet csak peremkérdés volt. Most a csúcs, ami felé az egyház törekszik és a *forrás*, amiből az egyház meríteni tud. Ő maga személyesen akkor győződött meg a konstitúció ökumenikus jelentőségéről, amikor egy svájci református egyháztörténésszel beszélgetve, az az *offerimus* értelmezését hallva (Engedjük bevonni magunkat Krisztus áldozatába) így kiáltott fel: „Ez még katolikus beszédnek tekinthető?” Mire Fischer így válaszolt: „Csak ez tekinthető katolikus beszédnek.” Az istentisztelet középpontba állítása a lelki-gondozás számára azt jelenti, hogy azt Krisztus hűsvéti misztériumának szolgálatává teszi. Ez viszont azt jelenti, hogy minden lelki-gondozás középpontja az opus Dei! A lelki-gondozás szempontjából van jelentősége az Ige liturgiájának is, a szolozsmondásnak is. Különösen azonban a vasárnap megszenteléséről *mondottaknak*. Mert — úgymond — minden idők lelki-gondozói érezték, hogy a vásár-

napért való küzdelem — döntő harc! A liturgia lelkigondozói jelentőségét XXIII. János szavaival világítja meg végül is: „Az egyház nem múzeum, hanem az az öreg falusi kút, amelyből a mai ember éppúgy ihat, mint ahogyan előtte generációk ittak belőle.” — Alfons Kirchgässner a prédikáció szempontjából üdvözliz az új liturgiát. *Eredménynek* nevezi a prédikáció újbóli bevonulását a misébe. A konstitúció által igényelt prédikáció ismét az Írás magyarázása az ógyházi homília értelmében, tehát a barokk prédikációk vége. A pap, akit eddig pl. Dél-Amerikában *sakramentumautomatának* hívtak, ismét az Ige szolgája, annak a Pál apostolnak az utóda, aki nem keresztelni hivatott, hanem arra, hogy prédikáljon! A liturgiareform prédikátora nem egyszerűen felolvasó, hanem *tanú*, aki hitét vallja meg. Minél inkább megérintett ember, annál inkább tud másokat is megérinteni. Az új katolikus prédikáció célja: *hitresegítés* a Rm 10:17 értelmében. A prédikáció *birkozás* a lelkekért. Aki fáradtság nélkül prédikál, nem prédikál helyesen. A jó prédikáció előfeltétele az alapos exegetikai munka. A jó prédikáció az érzéseket és az akaratot akarja megmozgatni. Ezért nem a professzorok módján, tehát fogalmakban, hanem a költők módján, tehát képekben kell szólnia. Így tesz az Usz. is, mely nem szisztematikai teológiai tankönyv, hanem képek és példázatok serege Isten igazságairól... A jó prédikáció mindig egyet hangsúlyoz: Isten nekünk nem eszmét nyilvánított ki, hanem Önmagát. A prédikációban elsősorban nem tanítani kell, hanem Isten életének valóságára emlékeztetni. A miseprédikáció meg kell hogy tartsa a mise atmoszféráját. Az új miseprédikáció drámai legyen, de mégse teátrális. Legyen családias, intim, bizalmas. A prédikátor ne brillirozzon, mert ily módon csak megzavarja a mise harmóniáját. A jó prédikáció nemcsak íróasztalnál készül, hanem térden is (vö. *Die Predigt in der Messe*, in: Liturgisches Jahrbuch, 14. Jahr, Heft 2, 1964. Münster, Aschendorff). — A nagyobb lélegzetű monográfiák közül emeljük ki Hermann Schmidt művét (*Die Konstitution über die heilige Liturgie, Freiburg: Herder 1965*), mely a konstitúció teológiai jelentőségét elemezve elsőrenden annak *istenképére* hívja fel a figyelmet. Ez az istenkép — írja Schmidt — már nem a fölöttünk, vagy kívülünk trónoló Istennek a képe, hanem a velünk és bennünk lakozó Istené. A konstitúció üzenete az Istennel való találkozás módjáról a liturgiában csak ebből az *immánuel-koncepcióból* érthető. A 33. articulust kommentálva szinte Luther híres 1544-es torgau templomszentelési beszéde értelmében fejtegeti, mit is jelent a liturgia *alászálló* és *felemelkedő* iránya; hogyan Isten műve és hogyan az emberé a liturgia; mit jelent az istentisztelet dialektikus karaktere; hogyan szenteli meg az embert az ige és sakramentum? Schmidt a továbbiakban rámutat a konstitúció *üdvőtörténeti* koncepciójára is. Nagy jelentőségűnek tartja, hogy a konstitúció a *húsvéti misztériumot* állítja a középpontba. Méltatja a konstitúció *sakramentumtanát* is. Az *összakramentum* maga a testté lett Krisztus. Aki Isten jele a világ számára. Az Ó sakramentalitása folytatódik az egyházban, mivel az egyház bizonyos értelemben részt vesz az inkarnáció eseményében. A különböző sakramentumok tulajdonképpen specifikus multiplikációi a Kijelentés inkarnáción alapuló általános sakramentalitásának. Szerzőnk nagyra értékeli azt az *összefüggést* is, amit a konstitúció Ige és sakramentum között felmutat. Könyve utolsó fejezetében pedig *Isten népének* liturgiai jelentőségéről beszél. — Mindez

azonban csak ízelítő abból a *gazdag* irodalmi termésből, mely a konstitúció hatására született és születik azóta is (alább felsoroljuk). Ez az ízelítő a szakemberek számára bármennyire is elégtelen, az érdeklődő olvasó számára elég annak érzékeltetésére, mennyire nem lett pusztába kiáltott szóvá a zsinat liturgikus konstitúciója.

2. Hogy mennyire nem lett azzá, a teológiai visszhangok mellett szemléltetik a világegyház különböző *egyházmegyéinek* hozzászólásai, megnyilatkozásai. A *Concilium* c. tekintélyes orgánumban *Vismans* a világviszhangot vizsgálva megállapítja, hogy több nyugat-európai országban harag nélkül, sőt melegen fogadták a konstitúciót és instrukcióját, mert *monumentális* összefoglalását látják bennük azoknak a céloknak, melyek már szélesebb körben korábban is kívánatosnak tüntek (*Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instructio*, Conc 1966:117). Ugyanebben a folyóiratban Paul Brunner az *ázsiai* liturgikus megújulásról számol be. Elmondja, hogy ebben a térségben különösen az *anyanyelv* használata okoz sok problémát. *Japánban* pl. kétféle stílust használnak a társadalmi érintkezésben. A Japán Katolikus Liturgikus Bizottság ezért úgy döntött, hogy a mise Isten felé forduló részeit az előkelőket megillető stílusra (bungotai), a többit, a pap és a hívek dialógusát az egyszerűbb stílusra (kogotai) fordítja. *Kínában* ugyancsak kérdés a fordítás. Itt a misefordítóknak olyan kifejezéseket kell keresniük, amelyek a kínai nyelv mind a négy dialektusában (kantoni, shanghai, hak-kai és amoyi) közösek, melyeket tehát hasonló módon írnak le, ill. ejtenek ki. *Malaysiában* még bonyolultabb a helyzet, mert itt a kínai dialektus mellett még angolul, tamilul és malájul beszélnek. A *Fülöp-szigeteken* 76 dialektus van. Ebből a püspöki konferencia 8-at minősített liturgikus nyelvvé. A *liturgikus ruhák* tekintetében is vannak problémák. *Vietnámban* pl. a bencések a szokásos katolikus miseruhák helyett, hogy jobban alkalmazkodjanak, a díszes *mandarinöltözeteket* vették át. Brunner ebben archaizáló tendenciát lát. A cselekvő miserészvételt pedig *Raigar-Ambikapurban* (Indiában) úgy értelmezik, hogy a hívő katolikus családnak minden reggel félre kell tenni egy marék rizst a szentáldozat emlékére. Ezt a rizsmenynyiséget azután hét végén a gyülekezet két képviselője házról házra járva összegyűjti nagy kosarakba s beszállítja a templomba. Az adakozók így vesznek részt tevékenyen az áldozatban (*Liturgische Erneuerung in Asien*, Conc 1966:138).

Guilford Clyde Young az ausztráliai helyzetet ismerteti. Azt írja, hogy a hierarchia messzemenően engedélyezte az anyanyelv használatát. A mise minden részét lehet angolul mondani. Kivéve a „Nobis quoque peccatoribus”-t, a „Per ipsem...”-t és a „Dominus non sum dignus”-t. A 25 ausztráliai egyházmegyében a liturgikus reform különböző stádiumban van. Az itteni katolikuság problémája hármas: a) Nincs tradíciója a bibliás kegyességnek, mint a protestantizmusban. b) Az új liturgia nem tud az egyházi énekek örökségére visszanyúlni. c) Ausztráliában a papok jó lelkigondozók, de rossz prédikátorok, tartalmi és formai tekintetben egyaránt (*Liturgie in Australien*, Conc 1966:141). — Bonifacius *Luykx* az *afrikai* problémákat vizsgálva mindenekelőtt arra mutat rá, milyen nagy gond ma e kontinensen a klérus és a nép liturgikus képzése. E tekintetben nevezetes esemény volt 1964 őszén a katigondói *Összafrikai Liturgikus és Katechétakongresszus*. Az anyanyelv használata engedélyezésében a konstitúció megjelenése után a püs-



pökök olyan messzire elmentek, amennyire csak tudtak. Különböző püspöki konferenciák, mint pl. a Kongó-Léói, a préfaciót is megengedte a nép nyelvén mondani. A rengeteg dialektus miatt nagy gondot jelent a liturgikus szövegek fordítása. Afrikában vannak olyan országok, ahol mindmáig írott kultusznyelv sem volt (vö, *Liturgische Erneuerung in Afrika*, Conc. 1966:143). — *Latin-Amerikában* E. Rau jelentése szerint a klérus még a maga számára sem tudatosította eléggé az istentisztelet jelentőségét. Mint mindenütt, itt is nagy problémát jelent a szövegfordítás. Egyesek szeretnék a spanyol nyelvet egységsíteni. Mások viszont az illető ország nyelvéhez való alkalmazkodást sürgetik. Az egyházi ének területén is két irány birkózik. Az egyik új dallamokat ajánl. A másik a gregorián dallamokat akarja használni, mégpedig spanyol szöveggel (vö, *Die Liturgiereform in Lateinamerika*, Conc. 1966:148). — Ugyancsak a népnyelv bevezetése körül vannak nehézségek az *Egyesült Államokban és Kanadában* is. G. Diekmann azt írja, hogy egyes lelkészek a breviáriumot lefordították a nép nyelvére, de a misébe nem vezették be a népnyelvet. Elégedetlenséget szült az is, hogy az oratóiát a Miatyánk után, éppúgy mint előtte a dialógust latinul mondták. Ritter kardinálist is idézi, aki a *Notitiae* május havi számában azt írja, hogy az Egyesült Államok népe általában nagy lelkesedéssel fogadta a liturgikus reformot. Megemlíti Gommar De Pauw lelkész ellenmozgalmát, mely *Katolikus tradicionalista mozgalom* címén támadta a reformot. Pauw azt állította, hogy a USA katolikusainak 60%-a nevében beszél és 30 püspök, sőt a Vatikán támogatását is élvezi. Ezzel szemben az igazság, hogy az USA katolikusainak 80%-a elfogadta a reformokat annak ellenére, hogy Pauw azt kiabálta: „A liturgikus reform célja — a katolikus egyház protestánsná tétele.” (vö, *Die Vereinigten Staaten und Kanada*, Conc. 1966:150).

Rennings a liturgiareform európai megvalósulását vizsgálva általában azt állítja meg, hogy a leg-erősebb tartózkodás angol nyelvterületen érezhető, sok engedelmény született viszont Franciaországban (vö, *Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa*, Conc. 1966:156). Olvasva a többi katolikus orgánium beszámolóit, Renningsnek ezek a megállapításai kiegészítésre szorulnak. Így mindenekelőtt éppen a franciaországi helyzetről szólva nem beszél arról, amiről a magyar *Vigilia* elég részletesen beszámol „A francia püspöki kar az integralizmus ellen” c. cikkében (vö, XXXI:11:769). A cikkből megtudjuk, hogy bizonyos francia katolikus sajtóorgániumok hosszú idő óta hevesen és hangoskodva harcolnak, különösen a liturgiareform és a francia nyelv liturgikus használata ellen. E francia integralisták hangadója *Michel de Saint-Pierre* nevű regényíró, aki Les Nouveaux Pretres (Az új papok) c. regényében egészen hamis képet fest a külvárosok papjairól. Úgy állítja be őket, mint „a marxizmus fertőzöttjeit”. Hivatalosan azonban mégiscsak akkor fordult szembe a francia püspöki kar ezzel az irányzattal, amikor egy ismeretlen vidéki plébános a sajtó útján felhívást intézett a katolikusokhoz: utasítsák vissza az aggiornamento gondolatát, különösen is a liturgikus reformot. A latin nyelv ugyan szerinte pótolhatatlan része a katolikus szertartásoknak. Ezzel és még sok hasonló integralista gondolattal fordult szembe a francia püspöki kar, amikor 1966. június 23-i nyilatkozatával visszautasítja a vádaskodást és felszólítja a francia katolikus tömegeket, hogy mint az egyház hűséges gyermekei, munkálkodjanak együtt azokon

az újtásokon, melyeket a zsinat elhatározott. Rennings európai helyzetjelentése kiegészítésre szorul továbbá a német nyelvterület katolikus visszhangja tekintetében is.

A *Der Seelsorger* c. lap körkérdezt intézett egy sereg németajkú gyülekezet lelkészehez Svájcban, Németországban, Ausztriában. A feleletek közül válogattunk ki néhány érdekesebbet. Robert Fuglister bázeli lelkész úgy látja, hogy a hétköznapi istentiszteleteken a perikópák hosszúsága okoz problémát. Ő rövidebb perikópákat, s ugyancsak rövid, modern imákat igényel. Alfons Kirchgässner, a különben is ismert liturgika tudós e körkérdés kapcsán azt kívánja, hogy a préfación kívül a kántont is németül mondassa, hogy a sok térdhajlítás-keresztvetés szűnjék meg a corporáléval és pallával együtt. Eugen Walter freiburgi lelkész azt kérdezi, mit akarunk a sok Dominus vobiscummal? Összesen háromszor kellene csak mondani az igeliturgia elején, az áldozat-felmutatásnál és a kommunióima bevezetésénél. Johann Weber gráci lelkész németül szeretné mondani a lépcsőimát, suscipiatót, mindenekelőtt azonban az átváltoztatás szavait. Ez elvonná a varázslás jellegét. Az olvasmányokat még mindig nehéznek találja. Karl Fröhlich müncheni lelkész ugyancsak a népnyelv érvényesítését kívánja az áldozatbemutatásnál és általában a sákramentumoknál. Rudolf Fischer-Wolpert offenbachi lelkész a német szövegek stilisztikai tökéletesítését, többéves perikópaciklust, a mise erősebb egyszerűsítését és az istentiszteleti zene átdolgozását kívánja. Hermann Breucha stuttgarti lelkész bizonytalanságról ír. Az istentiszteletnek eddig biztos fundamentuma volt a katolikus kegyesség. Most — szerinte — úgy érzi magát az ember a katolikus istentiszteleten, mint egy idegen házban. Mindúntalan új kísérletekkel találkozunk, amelyek az istentiszteletet megleveníteni szeretnék. Tévedés az, hogy a liturgikus reform az oltár átfordításával kezdődik. Lassan kell a papnak a gyülekezetet átnevelni. Ami sok helyen most történik, nem egyéb, mint meghökkentő dilettantizmus. Olcsó hatás az effektusokra. Említsük meg végül Erwin Hesse bécsi lelkipásztor véleményét. Ő nagy jelentőséget tulajdonít az Ige érvényesülésének. Új hívő típus kiérlelődését várja, amely már a Bibliához van kötve (vö, *Rückblick auf ein Jahr „Kleine Liturgiereform“*. Pfarrer aus Deutschland, Österreich, Schweiz. Der Seelsorger, 1966:109—125 és 157—176).

3. Végül lássuk röviden, hogyan áll a liturgiareform ügye hazánkban? Kronológiai sorrendben haladva a következő lépéseket állapíthatjuk meg. 1964: A Magyar Püspöki Kar megbízásából a Szent István Társulat kiadásában megjelenik a *De Sacra Liturgia* konstitúció magyar szövege. A fordítás sikerültnek mondható. 1965. május 15: az Esztergomi Egyházmegye Liturgikus Bizottsága elhatározza, tapogatózni fog a liturgikus reformok várható fogadtatását illetően. 1965. október 12.: az Esztergomi Egyházmegye előzőleg kijelölt 40 templomának lelkészét és kántorát meghívják az Egyházmegyei Liturgikus Bizottság ülésére, ahol arról tanácskoznak, miként juttassanak nagyobb szerepet a magyar nyelvnek a szentmise liturgiájában és hogyan igazítsák a templom belső berendezését a megújult liturgia kívánalmaihoz? (1965. május 19-én a Magyar Püspöki Kar ugyanis kifejezetten kérte a Szentszéktől a magyar nyelv engedélyezését. Az engedélyt 1965. szeptember 14-én kapták meg oly módon, hogy magyarul mondható minden olvasott és énekes misében az ordinarium, az olvasmány, a



niceai Credo, a Miatyánk az utána következő imával, az üdvözlések, a dialógusok, áldások, a váltakozó részek, a hívek könyörgése, a prefációk szövege, a gyertya-, hamu- és barkaszentelési szövegek, a nagypénteki és húsvét éjjeli liturgia, valamint a papszentelés híveivel kapcsolatos része). 1965 október: Az egyházközségek kézhez kapnak egy tekintélyes *Eligazítást*. Ez felsorolja az egyes misetípusokat, a misék menetét, az előkészület mikéntjét és a résztvevők feladatait. 1966. január 19.: A Püspöki Kar felterjeszti jóváhagyás végett a Szent-szék elé a *Magyar Ordinarium* végleges szövegét. A jóváhagyás megérkezik: február 7-én. — 1966 advent első vasárnapja: A Magyar Püspöki Kar rendeletére az egész ország területén kötelezővé válik a magyar nyelvű liturgia végzése. — A Vigilia statisztikája szerint a kötelező misésés előtt önként *Esztergomban* minden jelentős plébánia, *Budapest*en egy-két nagyobb belvárosi plébánia mellett inkább a külvárosi plébániák, a *Komárom megyei* bánya- és iparvidéken 8, a *Dunakanyarban* 2, *Nógrádban* 3, *Szigetközben* 2 plébánia vállalta a liturgikus reformot. A Vigilia is elismeri, hogy a hívek nem egy helyen idegenkedve fogadták az újfajta szertartásokat: „Köszönet és bírálat, helyeslés és rosszallás, öröm és megütközés, megértés és értetlenség, cselekvő részvétel és passzív ellenkezés váltakozva járt a kísérletek nyomán” (vö, Vigilia 1966:767).

Teológiai téren is érkeztek komoly visszhangok. Így mindenekelőtt utalhatunk *Cserháti József* püspök írására. Ő is azon a véleményen van, hogy a II. Vatikáni Zsinatot akkor is érdemes lett volna összehívni, ha csak a liturgiáról szóló konstitúció jelenik meg. A liturgia feladata ugyanis, hogy Krisztus és az egyház misztériumait, a bennük való részesedést a keresztény lelki élet forrásává tegye. Istennel való kapcsolatunkban a liturgia jelenti a csúcspontot. A liturgikus reformban érvényesülő pasztorális szempontnak a püspök szerint két sarkpontja van: Krisztus és a körülötte egybegyűlt közösség. Summa summárum, a liturgikus konstitúció azért nagy eredmény, mert *Krisztust állítja a középpontba* (vö, *A II. Vatikáni Zsinat céljai és mozgató eszméi*, Vigilia XXXI. évf. 6:367). *Cserháti* püspökhöz hasonlóan ír *Medvigy Mihály* is a liturgiareform hátteréről és szükségességéről. Szerinte a zsinat e reformmal azt akarta elérni, hogy a mise-áldozat az egyház egész életének központi mozzanata legyen, sokkal inkább mint eddig. Az egyház lényege szerinte az áldozatbemutatók közössége! *Medvigy* eredménynek tekinti a koncelebrációt is, a szentmise két főrésze osztatását, az ún. választfal lebontását. Lehetségesnek tartja, hogy néhány évtized múltával a mise *leglelke*, az Üdvözítő utolsó vacsorai igéi is fennhangon vagy énekelve, a nép nyelvén hangzanak el. Ezekután megcáfolja a különböző ellenvetéseket. Arra az ellenvetésre, hogy „mi lesz az egyház egyetemességével, ha feladjuk a liturgia egységes latin nyelvét”, azt válaszolja: a liturgia nyelve eddig sem volt egységes a katolikus egyházban. A latin mellett eddig is liturgikus nyelv volt a görög, szláv, román, arab, ószláv. Ma a latin nyelvet már alig értik néhányan. Ahelyett, hogy összekapcsolna, inkább szétválaszt. Különböző is fontosabb eleven kapcsolatot tartani a jelenlevő sokasággal, mint jelképezni az egységet a jelen nem levő milliókkal. A másik aggodalomra, hogy ti. „Mi lesz a latin misével, a latin nyelvű gregoriánnal és a latin szövegű misekompozíciókkal?”. *Medvigy* azt feleli, hogy szó sincs a latin mise megszüntetéséről. A szemináriumokban továbbra is la-

tinul kell mondani minden misét, kivéve hetenként egyszer magyarul. Végül felel a harmadik ellenvetésre is, „Mire jó az egész reform, hiszen híveink egyáltalán nem kívánják a liturgia megváltoztatását?” *Medvigy* felelete egyszerű: azért, mert az új nemzedék a liturgiából ismeri meg az egyházat. A liturgiareformmal az egyház tulajdonképpen utána megy, vagy ha jobban tetszik, elébe megy a modern embernek (vö, *A liturgiareform háttere és szükségessége*, Vigilia XXXI:12:793 kk). — Ilyen visszhangnak tekinthető a nemrégien megjelent tanulmány is, *Lőrincz Imre* tollából a megújuló liturgia templomáról. *Lőrincz* szerint az új templomépület belső kiképzésénél ügyelni kell, hogy *kellő tere* legyen minden liturgikus cselekménynek, közben azonban fejezze is ki azok rangsorát. E rangsorban az eucharisztias áldozat az első! Az ige és az aucharisztia liturgiája bár egységes, a különbséget a kettő között mégis hangsúlyoznunk kell. Ez mindenesetre egy sajtóságos, s inkább konzervatívabb álláspont. Az oltár legyen szembe fordítva a gyülekezettel. Körülötte legyen hely a koncelebráció számára. A templom kiképzésében figyelemmel kell lenni arra is, hogy a mai ember nem a barokkos reprezentációt, a színpadiasságot kívánja, sem a századforduló érzelmességét, hanem a csendes áhitat, a zavartalan elmerülés és az elmélkedés biztosítását (vö, *A megújuló liturgia temploma*, Vigilia XXXII: 2:81).

Mit szólnak a reformhoz maguk a világi hívők, a laikusok, akikért történt és történik tulajdonképpen minden? A *Vigilia* közli egy világi hívő levelét, melyben a levélíró azt kívánja, hogy ahol van énekar, ott az magyarul énekelje a mise állandó részletét. Továbbá, hogy a szentlecke és az evangélium mindenkor magyar nyelvű legyen. A szentbeszéd 10—15 perces legyen! A szertartások kezdődjenek pontosan! A pap, amikor a szentbeszédben a liturgikus reformokról beszél, ne kérjen szinte bocsánatot a híveitől, hogy elő meri venni a kérdést. A szentbeszédnek kell lelkesíteni a híveket a reformokra! (vö, *Pál Ödön írja*. XXXI:4:276). Ugyancsak itt egy másik levélíró azt fájlatja, hogy ahány templomba megy, mindenütt más formában találkozik a megújított szertartásokkal. Kifogásolja a hosszabb szövegek mondásának bevezetését, anélkül, hogy előbb e szövegeket a hívek kezébe adták volna (vö, *B. Éva írja*. XXXI:4:277). Nagyon érdekes egy harmadik levélíró véleménye. Először azt vallja be, milyen szokatlan a világi hívőknek a megszokott Hiszekegy helyett a misében használt Hiszekegyet imádkozni. Ezt is jó volna a híveknek megmagyarázni! Amit pedig szinte követel, hogy az ún. szónokló prédikációtípus szorítsa ki a *szinte értekező előadás!* Szerinte ez az egyetlen *helyes* szolgálat! (vö, *E. J. írja*, XXXI:4:277).

Mindezek alapján a következő néhány megállapítást tehetjük: 1. A konstitúció következtében a katolikus liturgia megújulásának ügye immár nem néhány szakember, csoport vagy intézmény ügye csupán, hanem az egész „orbis catholicus”-é. 2. Az orbis catholicus többsége kedvezően fogadta ugyan a konstitúciót, mégsem megy egyik napról a másikra a liturgikus reform megvalósulása, részben egy integrista kisebbség ellenállása, részben az anyanyelvvel kapcsolatos nehézségek miatt. 3. Bár katolikus szakemberek szerint négyszáz éve nem lépett ekkorát előre teológiai téren a katolicizmus, mint a liturgikus konstitúcióban, a magunk részéről az evangéliumi egyházak egyetlen teológiai normájával, az *írásszerűség* elvével mérve mégis azt kell mondanunk: lépett. de még mindig nem

elég nagyot. Még mindig nem tudott kilépni önmagából! Még mindig nem tudott kilépni a tanító és egyedül üdvözítő egyház illúziójából, ahogyan azt a De Ecclesia és a De Revelatione konstitúciók is alátámasztották az Unitatis Redintegratio c. ökumenikus dekrétummal együtt, mely utóbbi egyenesen mint kontextusra hivatkozik a De Sacra Liturgia konstitúcióra. Az aggiornamento, szerény véleményünk szerint, liturgiai téren is mindaddig formális reform csupán, amíg katolikus testvéreink fel nem ismerik, hogy az istentisztelet és általában az egyház élete megújulásának a titka nem a modern emberhez való aggiornamento, hanem ahhoz a Kijelentett, Írott, Testített és Hirdetett Igéhez való aggiornamento, aki tegnap és ma és mindörökké ugyanaz s aki minden réGINEK egyetlen igazi Omegája és minden ÚJNAK egyetlen igazi Alfája.

## VII. A KONSTITÚCIO IRODALMA

### 1. ÁLTALÁNOS TÁJÉKOZTATÓ ÍRÁSOK

E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, in: Lebendiger Gottesdienst. Heft 5/6. Regensburg: Münster 1964. — B. Fischer (Hersg), Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums. Herder: Freiburg—Basel—Wien, 1964. — B. Klaus, Die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 15 (1964). Nr 2.24 kk. — J. A. Jungmann, Constitutio de sacra Liturgia, in: Des Zweite Vatikanische Konzil. Ergänzungsband zum Lexikon für Theol. u. Kirche. — uő, Ein neuer Anfang! in: O. Müller, Vaticanum secundum. Band II. St. Benno: Leipzig 1965:723. — O. Spülbeck: Rahmenbegriffe zum Verständnis der Liturgiekonstitution, in: O. Müller i. m. 728. — B. Löwenberg, Neue Aufgaben in: O. Müller, i. m. 745. — A. Hänggi, Gottesdienst nach dem Konzil! Vorträge, Homilien, Podiumsgespräche des dritten deutschen liturgischen Kongresses in Mainz. Mainz 1964. — E. Egloff, Erneuerung der Messe. Zürich 1965. — Amon, Erneuerte Messfeier, warum und wie? Styria: Köln. — O. Mauer, Reform oder Revolution? in: Bibel und Liturgie Jrg 1964/65: 4: 247. — J. Regner, Der liturgische Kongress in Ostberlin 1965, in: Bibel und Liturgie Jrg 1964/65:4:277. — Constitutio de sacra Liturgia cum Commentario, in: Ephemerides Liturgicae 78 (1964): 185—401, 561—572. — 79 (1965): 465—480. — Yearbook of Liturgical Studies 1964:173, 1965:211. — Liturgisches Jahrbuch 1964. Aschendorff: Münster. — Pursch, Die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKZ 1964:152—187. — Thomas, Die liturgische Reform der Römischen Kirche, in: ZW 1964:753. — Radó Polikarp, A liturgia kérdései a zsinaton, Vigilia 1962:257. — uő, Cselekvő részvétel a szentmisén, uo. 1963:275. — uő, A liturgia megújításának elrendelése a zsinaton, uo. 1964:267. — uő, A liturgikus reform megalapozása, uo. 1964:327.

### 2. A KONSTITÚCIO TEOLÓGIÁJÁT ELEMZŐ IRODALOM

Düring, Die theologische Bedeutung der Liturgischen Konstitution, in: MThZ 1964:251—258. — Stenzel, Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schol 1965: 180—188. — Mühlen, Dogmatische Überlegungen zur Liturgischen Konstitution, in: Catholica 1965:108 kk. — H. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio de sacra Liturgia, Mainz 1965<sup>2</sup>. — H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Herder Bücherei 218. Freiburg—Basel—Wien 1965. — G. L. A. Lindbeck, Die theologische Grundsätze der Liturgiereform, in: Hampe, Ende der Gegenreformation? Kreuz Verl: Stuttgart 1964:90 kk. — O. Müller, Die Ekklesiologie der Con-

stitutio de Sacra Liturgia des II. Vatikanischen Konzils, in: Pastorale Liturgie, St. Benno: Leipzig 1965: 9 kk. — E. J. Lengeling, Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst, uo. 27 kk. — L. Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution. Salzburg 1965. — J. Lecuyer, Die liturgische Versammlung, in: Concilium 1966:79. — A. van de Walle, Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft, uo. 1966:88. — K. Schelkle, Kirche als Gemeinde des Altares in: Bibel und Liturgie 1964/65:3:171. — K. Amon, Kirche als feiernde Gemeinde, uo: 174. — N. Höslinger, Lebendige Liturgie — Gipfel und Quelle christlichen Lebens, uo: 7:499. — G. Hasenhüttl, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Eine theologische Besinnung. uo, 3:187. — B. Senger, Die Liturgie als Quellegrund des christlichen Lebens, uo: 1966:4:196. — E. J. Lengeling, Die Reform der Liturgie und ihr theologischer Hintergrund, uo: 1966:5:259. — W. Simek, Liturgie als eschatologisches Zeichen, uo, 1966:6:325.

## 3. HIVATALOS KOMMENTÁROK

Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie“, in: Orbis Catholicus (Herder Korrespondenz) 5. H. 19. Jrg. Februar 1965:203. — Die deutschen Bischöfe zur Durchführung der Liturgie-Instruktion, uo. 212. — Richtlinien der österreichischen-Bischofskonferenz für die Feier der heiligen Messe, 1965. — Weisungen der schweizerischen Bischofskonferenz, 1965. — G. Gantoy Th. Martens, La nouvelle célébration liturgique et ses implications, in: Collection Paroisse et Liturgie, Bruges 1965. — A. Hänggi, Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des dritten deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz. Mainz 1964. — Richtlinien und Ritus für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft. in: Lebendiger Gottesdienst 9. Münster 1965. — Radó Polikarp, A zsinat liturgikus konstitúciójának végrehajtása. Vigilia 1965:73. — N. Höslinger, Die neue Instruktion über die Liturgie, in: Bibel und Gemeinde 1964/65:2:125.

### 4. A KONSTITÚCIO SZELLEMÉBEN KÉSZÜLT ÚJ MISEKÖNYVEK ÉS MISEKOMMENTÁROK

Lateinisch—Deutsches Altar Messbuch. Benzinger-Herder, 1965. — Missaleeinlagen zum Ringmissale Veritas Vrlg, Wien—Linz, 1965. — Messkanon, Klosterneuberger Buch Kunstverlag 1965. — Die Feier der Firmung, Paulinus Verlag Trier 1966. — Missel romain latin—français. I—II—III. 1964, 65. Desclée, Tournai, Belgiq. — Lectionnaire français pour tous les jours selon le Missel romain, Desclée, Tournai, 1964. — Prefaces. Supplément au Missel Romain latin—français. Desclée, Tournai 1965. — Messe chrismale jeudi de la Cène du Seigneur. Pontifical latin—français. Ottawa. 1965. — Rituel du mariage. Editions HMH Ltée, Maison Mame, Tours 1965. — The English—Latin Sacramentary, Editor: Benzinger Brothers, New York 1966. — The English—Latin Sacramentary. The prayer of the Celebrant of Mass together with the Ordinary of the Mass. Ed. Catholic Book Publishing Co. New-York 1966. — Lectionary Ed. Benziger Brothers, New-York, 1965. — Lectionary of the Roman Missal. Ed. Liturgical Press, Collegeville 1965. — Excerpt from the rites of Ordination. Ed. Bishop's Commission on the Liturgical Apostolate, Washington 1966. — The Roman Missal in Latin and English for Holy Week and Easter Week. Including the Mass of the Chrism with the blessing of the Oil. Ed. The Liturgical Press. Collegeville 1966. — Sacrament of confirmation. Ed. Bishop's Commission of the Liturgical Apostolate 1965. — Messale romano latino—italiano per le Domeniche e Feste. Marietti, Torino 1965. — Messale romano latino italiano per le Domeniche e Feste. Daverio, Milano, 1965. — Lezionario. Versione italiana delle Letture bibliche per la proclamazione liturgica nelle S. Messa. Marietti, Torino 1965. — Messale ambrosianum latinum et italicum. Daverio. Milano, 1965. — Rituale dei Sacramenti e dei Sacramentali. Marietti, Torino 1966. —

*Melodie* del Celebrante e dei Sacri Ministri. Casa Editrice Edizioni Carrara, Bergamo 1965. — *Leccionario* dominical y festivo. Editorila Bonum, Buenos Aires 1965. — *Prefacios*. Editoriel Liturgica Espanola, Barcelona 1966. — *Red Svete Mase*. Ordo Missae. Ed. Nadskofijski Ordinariat, Ljublana 1966. — *Lekcionar*. Liturgia Divini Verbi. Ed. Vydal Spolok Sv. Vojteca ha V. Cn. Bratislava 1965. — *Missale romanum et anglicum*. Birmingham and Dublin: C. Goodliffle Neale, 1965. — *Appendix* Missali romano addenda. Missas pro diebus Dominicis Festique de praecepto cum textuum liturgicorum versione in linguam Melitensem complectens. Ed. Commissio liturgica Provinciae Melitensis, 1965. Institut Kattoliku, Furjana — Malta.

## 5. A KONSTITÚCIO RÉSZPROBLÉMÁINAK BIBLIOGRÁFIÁJA

a) *Prédikáció*: F. *Mussner*, Liturgiekonstitution und Schriftauslegung für die Gemeinde. in: TThZ 1966: 108—118. — K. *Richter*, R. *Freytag*, Zur liturgischen Struktur des Wortgottesdienstes. Regensburg, Münster 1965. — J. A. *Jungmann*, Wort Gottes und Wortgottesdienst, in: BuK 1965:70—72. — H. *Schürmann*, Das Wort Gottes in der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. in: Congregare, St. Benno Leipzig 1965:30. — A. *Beil*, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, Bibel und Liturgie 1964/65:1:50. — A. *Kirchgässner*, Die Predigt in der Messe, in: Congregare, St. Benno Leipzig 1965:31 kk. — E. *Fournier*, L'homilie selon la Constitution de la sainte Liturgie. Bruxelles „Lumen Vitae“ 1964.

b) *Lelkigondozás*: C. *Floristan*, Der Gemeindegottesdienst und seine Seelsorgeelemente, in: Concilium 1966: 94—100. — B. *Fischer*, Die pastoralen Anliegen der Liturgiekonstitution, in: Pastorale Liturgie, Berlin 1965: 53. — N. *Hosunger*, Liturgische Frömmigkeit, in: Bibel und Liturgie 1964/65:2:33. — uo, Liturgie und Seelsorge, uo. 4:243. — H. B. *Meyer SJ*, Liturgie und Leben, uo. 1:495. — *Bouyer*, Mensch und Ritus, Grünewald, Mainz. — A. *Kirchgässner*, Der Mensch im Gottesdienst. Meier. Liturgie. 1010 Wien I. Singerstrasse 7.

c) *Eucharisztia-konzeleoráció* F. *Kruse*, Der neue römische Ritus der heiligen Messe sowie die Feier der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten, Köln 1965. — *Egloff*, Erneuerung der Messe, Zürich 1965. — J. *Boxers*, Mediation zur Messfeier. Für die persönliche Vorbereitung der Messfeier. Münster 1966, in: Lebendiger Gottesdienst. — A. *Nuij*, Die Konzelebration der Eucharistiefeier, uo. 1965. — O. *Nussoaum*, Liturgiereform und Konzelebration, Köln 1966. — Th. *Maas-Ewera*, Die Kommunionprozession, in: Bibel und Liturgie, 1964/65:6:465. — *Lroste*, Celebrare in der römischen Liturgiesprache. Max Huber: München. — *Winteinojer*, Eucharistiefeier als Osterfeier. Josef Knecht: Frankfurt. — W. *Simek*, Unsere Erfahrungen mit der Konzelebration, in: Bibel und Liturgie 1966:2:69. — *Neunneuser*, Opfer Christi und Opfer der Kirche. Patmos Verlag. — *Walter*, Das Pascha-Mysterium. Herder 1966.

d) *Lelkészek és laikusok viszonya*: R. *Zerfass*, Lektorendienst. Fünfzehn Regeln für Lektoren und Vorbeiter, Trier 1965. — *Carré*, Das Priestertum des Laien, Styria: Graz—Wien—Köln. — N. *Hosunger*, Die Stellung des Priesters im Gottesdienst, in: Bibel und Liturgie 1966:2:64. — K. *Richter*, Der Lektor, in: Bibel und Liturgie 1966:2:111. — G. *Fontaine*, Die Funktionsorte der Zelebranten in der liturgischen Versammlung, in: Bibel und Liturgie 1966:4:209.

e) A „szent zene“ problémái: K. *Richter*, Schola und Kirchenchor nach dem Konzil, in: Bibel und Liturgie 1964/65:5:331. — *Erquette*, Um die Zukunft der Kirchenmusik, uo. 335. — N. *Hösslinger*, Zur Debatte über den Kirchenjazz, uo. 355. — *Werkschau*: Deutsche Gesänge zum Gottesdienst, uo. 357. — H. *Leeb*, Die Propriengesänge der Messe, uo. 322. — G. *Koberger*: Kirchenmusik nach dem Konzil, uo. 1966:4:225. — *Internationale Studentagung* für Kirchenmusik in Lugano,

uo. 241. — St. *Mbunga*, Die Kirchenmusik in Tansania, in: Concilium 1966:129. — *Bekum*, Liturgische Wirklichkeit in Ritus und Musik in Indonesien, uo: 133. — G. C. *Young*, Kirchenmusik in Australien, uo: 136. — H. *Hucke*, Musikalische Voraussetzungen liturgischer Reform, uo: 101. — K. *Schollmeier*, Die singende Gemeinde, in: Pastorale Liturgie 118.

f) *Szokrális művészet — templomépitészet*: *Ciampani*, Architettura e Liturgia, Assisi. Pro Civitate Christiana 1965. — *Church architecture — the shape of reform*. Washington. D. C. The liturgical Conference 1965. — H. *Endres*, Forderung der Instruktion an die Gestaltung des Kirchenraumes, in: Pastorale Liturgie: 92. — G. *Rumboldt*, Kirchenbau als Selbstdarstellung der Gemeinde Christi, in: Bibel und Liturgie 1964/65:6:411. — H. *Muck*, Liturgie und Kirchenraum, uo. 6:413. — uo, Die Funktionsorte der Liturgie im Kirchenraum, uo: 420. — uo, Die Neuordnung alter Kirchen, uo: 429. — O. *Uhl*, Kleiner Raum für den Gottesdienst, uo. 432. — K. *Richter*, Der Altarraum nach dem 7. März 1965, uo: 436. — Th. *Filthaut*, Kirchenbau und Liturgiereform. Grünewald Vrlg. 1965. — U. *Rapp*, Konzil, Kunst und Künstler. — *Lörincz Imre*, A megújuló liturgia temploma, Vigilia 1967:81. kk.

## 6. A KONSTITÚCIO VISSZHANGJA A VILÁG MINDEN TÁJÁRÓL

*Rückblick* auf ein Jahr „Kleine Liturgiereform“. Pfarrer aus Deutschland, Österreich, Schweiz, in: Der Seelsorger 1966: 109—125, 157—176. — Th *Vismans*, Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instruktion, in Concilium 1966:117. — P. *Brunner*, Liturgische Erneuerung in Asien, uo: 138. — G. C. *Young*, Liturgie in Australien, uo. 141. — B. *Luyx*, Liturgische Erneuerung in Afrika, uo: 143. — E. *Rau*, Die Liturgiereform in Lateinamerika, uo. 148. — G. *Diekmann*, Die Vereinigten Staaten und Kanada, uo: 150. — H. *Rennings*, Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa, uo: 156. — *Országok szerinti jelentések*: Notitiae 1. (1965) és 2. (1966) évfolyamaiban.

## 7. A KONSTITÚCIO PROTESTÁNS ÉRTÉKELÉSEI

W. *Stählin*, Die Konstitution in evangelischer Deutung, in: J. C. Hampe, Ende der Gegenreformation? Kreuz Vrlg: Stuttgart, 1964:13:128. — *Herbert Goltzen*, Constitutio de Sacra Liturgia, in: JbflH 1965:95.

## 8. BIBLIOGRÁFIAI ÁTTEKINTÉSEK

*Constitutio de Sacra Liturgia cum Commentario*, in: Ephemerides Liturgicae 78 (1964):185—401, 561—572, 79. (1965):465—480. — Les Questions Liturgiques et Paroissiales 1964:108, 1965:53—58. — Yearbook of Liturgical Studies 1964:173. —1965:211. — *Bibliographia* circa „Constitutionem“ et „Instructionem“ de sacra Liturgia, in: Notitiae, Maio 1966 (17. szám):143. — H. *Rennings*, Literaturbericht zur Liturgie, in: Diakonia, 1966.

## 9. ELSŐ TAJÉKOZÓDÁSHOZ SEGÍTŐ FOLYÓIRATOK

*Notitiae*. Commentarii ad nuntia de re liturgica edenda cura Consilii ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia. Citta del Vaticano — Palazzo Santa Marta. — *Concilium*. — *Orbis Catholicus* (Herder Korrespondenz). Herder Vrlg. Wien. Red. Dr. Friedrich *Meisel*. — *Diakonia*. Internationale Zeitschrift für praktische Theologie. Hergs: Mathias Grünewald Vrlg, Mainz. — *Bibel und Liturgie*. Hergs: Volksliturgisches Apostolat und Klosterneuburger Bibelapostolat in Klosterneuburg, Österreich.

Boross Géza

# A szekularizáció és a keresztyénység jövője

— Harvey Cox: *The Secular City* 1965 —

A szekularizáció tényének objektív vizsgálata és várható további hatásainak felmérése a teológia egyik sürgető feladatává lett. Nem lehet megéppen ezért, hogy a legnagyobb könyvkiadó cégek — Macmillan, Harper — szinte versenyeznek egymással az idevágó könyvek megjelentetésében. Ezek között Cox könyve, kétségtelenül egyik legolvasottabb munka; megjelenése óta — alig másfél év alatt — nyolc kiadást ért el.\* Külön figyelemre méltóvá teszi az a tény, hogy a szerző nemcsak az Egyesült Államok egyházi és szociális helyzetét ismeri, hanem meglehetősen tájékozott az európai viszonyokról is, hiszen — részben a világháború alatt, részben pedig az utóbbi években — hosszabb ideig tartózkodott Lengyelországban és mindkét Németországban, főként Berlinben, mint élelmezési és szociális ügyekkel foglalkozó megbízott. Ez idő alatt szoros kapcsolatot tartott a keletnémet egyházakkal és egyetemekkel. Jellemző, hogy amikor visszatért hazájába, részt vett a polgári jogokért rendezett felvonuláson, és ezért — öt napra — bebörtönözték. A könyv inkább népszerű, olvasmányos stílusban íródott, de ugyanakkor mindenütt gazdag német, holland és angol forrásanyagra hivatkozik. A legújabb irodalom áttekinthető felsorolása külön érdeme a munkának.

A szerző állítása szerint: a szekuláris város, a szekuláris társadalom korszakát éljük. Korunk két jellegzetes ismertető jegye könnyen felismerhető: az urbanizálódás, vagyis a városi civilizáció rohamos térhódítása és a hagyományos vallások összeomlása. Ez a két különböző folyamat szoros összefüggésben van egymással. Valójában ezt a két jelenséget vizsgálja a szerző könyvében, szociológiai és teológiai oldalról egyaránt. Lépten nyomon tapasztalhatjuk a könyvet olvasva, hogy egyáltalán nem kárhoztatja, sőt melegen üdvözlö a szekularizációból és az urbanizálódásból születő új szabadságot és roppant perspektívát, de egyben kifejezésre juttatja, hogy ez az új szabadság érettséget, nagykorúságot és a felelősség fokozott mértékét kívánja az embertől.

Újszerű a szerző probléma kezelésében, hogy nem próbálja a szekularizációt vallás- vagy egyházellenesnek feltüntetni, sőt ellenkezőleg — ko-

moly erőfeszítést tesz, hogy kimutassa annak bibliai eredetét. *Gogarten* megállapításából indul ki, mely szerint a szekularizáció: a bibliai hit és történelem érintkezésének legitim következménye (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953). Ezért nem pusztán véletlen, hogy a szekularizáció éppen az úgynevezett nyugati keresztyén kultúra világában keletkezett, amelynek történetébe a legmélyebben behatolt a bibliai vallás. A természettudományok fejlődése, a demokratikus politikai intézmények kialakulása, a kulturális pluralizmus — és az egész fejlődés, amit rendszerint a nyugati kultúrával asszociálunk — alig lenne érthető a biblia eredeti impetusa nélkül. A szekularizáció — első jelentkezésében — valójában a *mágikus természetszemlélet megtörésével kezdődött*. Több természettudós szerint ez csak a bibliai hit megjelenésével történhetett meg. Addig istent és embert egyformán a természet részeinek tekintették. A bibliai teremtés történet jelenti itt az áttörést. Ez elválasztja Istent a természettől és az embert is megkülönbözteti attól. A teremtés történet igazában egyfajta „ateista propaganda”, amely kimutatja, hogy a mágikus szemlélet, mely szerint a természet félisteni erők szövevénye, minden alapot nélkülöz. Jáhwe, a teremtő, maga hívja létre a természetet, és ezzel lehetővé teszi, hogy az ember félelem nélkül nézze a természetet és használja, alakítsa azt a maga céljainak megfelelően. A természetnek ez a varázslat alól való felszabadítása teremtette meg az előfeltételeket a tudományos gondolkodás kialakulásához.

Azután: az isteni jogon való uralkodás ismeretlen a szekuláris társadalomban, szemben az előző korszakokkal, amikor a politikai hatalom szekuláris törvényesítése elmaradhatatlan volt. Jellemző, hogy az isteni jog elvetésének is bibliai gyökerei vannak. Ebből a szempontból az exodus eseménye sokatmondó. A biblia Jáhweja ugyanis nem mennydörgésben és földindulásban, hanem történeti eseményben jelenti ki magát: az Egyiptomból való szabadtás tényében. Amire Mózes vállalkozott, az lényegében lázadás volt a felszentelt uralkodó ellen, és szabadtás a szakrális politikai rendből, ki a történelem színterére és a szociális változások lehetőségeibe.

A *sinai törvényadásban* is található valami nagyon lényeges, ami megkönnyítette a szekuláris gondolat megerősödését. Ez főként a bálványok eltiltásában mutatkozik meg. Amikor Jáhwe a maga imádására kötelezi népét és eltiltja őket a bálványoktól, akkor egyfajta *relativitás* lett nyilvánvalóvá, ami nagyban segítette a szekuláris embert a különböző értékek és értékelések helyes megítélésében.

A szerző a „szekuláris” szó körüli homályt is igyekszik felderíteni. A latinban két szó van a világ jelölésére: a *sacculum* és a *mundus*. Különbség van jelentésükben. A *sacculum* időt jelölő szó, a görög aeónt fordítják vele, ami korszakot is jelent. A *mundus* ezzel szemben: teret jelent, gyakran a görög *kosmos*-t fordítják vele. A két szó jelentésbeli különbsége súlyos problémát teremtett a teológiában. Visszamegy a különbözőség

\* Roger Garaudy professor, a francia kommunista párt politikai bizottságának tagja, a Marxista Tanulmányi és Kutatási Központ igazgatója a párizsi televízióban ápr. 1-én tartott előadásában kijelentette: „Harvey Coxnak a földi értékek teológiájáról szóló fejtegetései a legalkalmasabbak a marxizmussal való párbeszédre.” Coxnak „Az Isten nélküli város” c. könyvéről Garaudy azt mondta, hogy „az amerikai teológus szinte túlságosan optimista módon értékeli az emberi személyiség lehetőségeit a 'Technopolis' jövőjében.” Örül annak, hogy Cox pozitíven ítéli meg a civilizáció értékeit, és „nemcsak a jelenlegi, hanem az általa Technopolisnak nevezett jövő civilizáció értékeit is.” Garaudy így folytatta: „Tudom, hogy egyes amerikai teológusok Coxnak szemére vetik, hogy bűn nélküli világot képzel el. Ehhez a bírálathoz nem csatlakozhatom.” Az elidegenedés elemét azonban — Garaudy szerint — Cox nem veszi eléggé figyelembe. „Ha az elidegenedés elemét nem tartjuk eléggé szem előtt, megfosztjuk magunkat az eszköztől, hogy ellene harcoljunk. — Ez az egyetlen, amit Cox könyvében bírálnom kell.” (ÓPD, Genf 1967. ápr. 27.).



a görög és az ószövetségi látás közti ellentétre. A görög tér-látás, az ósz.-i ellenben idői. A görögök számára a világ hely volt, lokalitás. Érdemleges történések csak a világon belül voltak lehetségesek, de magával a világgal semmi jelentős nem történhetett. Itt világtörténelemlről nem lehetett beszélni. Ezzel szemben az ósz.-i világ lényege szerint történelem volt, események sorozata, kezdve a teremtéstől, el a befejeződésig. A görögök a létet magát is térbelileg, az ósz. ellenben időileg képzelte. És ez a kettősség lett csapássá a teológiára nézve. Az ósz.-i hit, amikor betört a hellén világba, a keresztyénségen keresztül, igyekezett „temporizálni” a valóság képét. A világ történelem lett, a mundus saeculum. Ennek a törekvésnek igyekeztek a görög szellem örökösei kezdetűl fogva ellenállni. Csak a legújabb időben dönt el ez a harc, míg végre sikerült a történetinek és időinek megszerezni a teológiában a megillető helyet. Számunkra itt az a lényeges, hogy a saeculum is áldozata lett ennek a harcnak. Ennek volt a következménye, hogy — a görög szellem hatására — lassan valami alacsonyabbrendűt jelentett, a változásnak kitett ezt a világot, szemben az időtlen, változatlan vallási világgal. A „világi hivatás” is, szemben a zárt egyházzal, egyfajta lenézésnek volt a tárgya. Az is a természetessel, a várttal ellentétes esemény volt, amikor a pápai tekintély és hatalom átment a császárra, és így szekularizálódott. Csak újabban találta meg a fogalom igazi tartalmát, amikor egy a kulturális szinten végbemenő, a politikaival párhuzamos folyamatot jelöl. Mert szekularizáció alatt ma azt a folyamatot értjük, melyben társadalom és kultúra megszabadul a vallás gyámkodásától és a zárt metafizikai világképtől. Ez alapján véve, a szerző szerint, szabadító folyamat, mely gyökereiben a bibliai hitnek a világra gyakorolt formatív hatásából született.

## I.

Cox, aki a teológia és kultúra társprofesszora az egyik massachusettsi teológiai szemináriumban, négyes felosztásban rendezi el anyagát: I. *A szekularis város megjelenése*. 1. A szekularizáció bibliai forrásai: a) a teremtés, mint a természet felszabadítása az ígézet alól, b) az exodus, mint a politika deszakralizálása, c) a sinai szövetség, mint az értékek dekonsekralizálása. 2. A szekularis város alakja: a) anonimitás, b) mobilitás. 3. A szekularis város stílusa. 4. A szekularis város a kultúrák közti perspektívában. II. *Az egyház és a szekularis város*. 5. A szociális változás teológiájának alapjai. 6. Az egyház mint Isten avantgarde-ja: a) az egyház kerügmaticus funkciója, b) az egyház diakóniai funkciója. 7. Az egyház mint kulturális exorcista. III. *Kirándulások az urbánus exorcismusba*. 8. A munka és a játék a szekularis városban: a) a munka- és lakóhely különválása, b) a munka bürokratikus szervezése, c) a munka emancipációja a vallástól. 9. A szexuális kérdés és a szekularizáció. 10. Az egyház és a szekularis egyetem. IV. *Isten és a szekularis ember*. 11. Szekularis módon beszélés Istenről: a) az Istenről való beszéd, mint szociológiai probléma, b) az Istenről való beszéd, mint politikai megnyilatkozás, c) az Istenről való beszéd, mint teológiai kérdés.

Érdekes és tanulságos volna végigkísérni a szer-

zőt gondolatmenetének minden mozzanatán, részleteiben meglátni, hogyan találja meg a szekularizáció gyökereit a bibliában, közelről megfigyelni az új, a szekularis ember arcvonásait, azután megvizsgálni, hogy Isten „funkcionális megismerése” valóban olyan sokatígérő-e, mint ahogyan a szerző állítja, de a rövidség kedvéért a terjedelmes bevezetés ismertetésére szorítkozunk csupán, melyben valójában összefoglalja vizsgálódása eredményeit, majd pedig az utolsó fejezeteket ismertetjük — szolgálatunkból érthetően — kissé részletesebben: hogyan lehetne Istenről szekularis módon, tehát modernül, a mai ember számára érthetően beszélni?

Eleve meg kell mondanunk, hogy egyáltalán nem értünk egyet a szerző legtöbb konklúziójával. Cox ugyanis azok közé a teológusok közé tartozik, akik — mint *John A. T. Robinson (Honest to God, és The New Reformation?)* — nagyon becsületesek a kérdések felvetésében, de azzal már egyáltalán nem törődnek, hogy a válaszokból milyen következmények származnak az egyház jelen szolgálatára. A szerző alaptétele, hogy az új korszak, amely lényegileg már el is kezdődött: az „egyáltalán semmilyen vallás ideje” lesz. Meglátásunk szerint ezt a tételt a szerző önmaga cáfolja meg, amikor az Istenről való beszéd új formájára — tehát a vallásnak egy más, a megváltozott körülményekhez szabott formájára — tesz javaslatokat. Elismerjük, hogy nagy ismeretanyagot felölelő gondolatmeneteiben nem légből kapott, hanem máris — nálunk is, világ viszonylatban — jelentkező problémákat tárgyal, közelebbi vizsgálódásnál kitűnik azonban, hogy a keresztyénségnek csak a protestáns ágait tartja szem előtt és nincsen tiszta látása a római egyház valószínűs törekvéseiről, a Vatikáni zsinattal kapcsolatos megújulási kísérletekről és a világ számára nyitottá válásra való készségéről. Elismerjük, hogy az ige hirdetőinek feltétlenül számolniuk kell szolgálataikban a világ szerkezetében és a mai ember gondolkodásában végbemenő döntő változásokkal, és — a pillanatnyi tévedhetés kockázatával is — meg kell próbálni új utakat keresni a modern emberrel való találkozásra, de ugyanakkor vállalkozás lenne a „keresztyénség problémáját” a római egyház léteire és még folyó erőfeszítéseire való tekintet nélkül próbálni megoldani. Ha valaki mint a szerző is teszi, a jelen protestáns egyházi keretből való exodust kívánná megoldásul ajánlani, annak könnyen nem a való életbe való bevonulás, hanem a római egyházba való nem kívánt bevonulás lenne — sokak részéről — a következménye. Meglepő, hogy a mások által kezdeményezett, és bizonyos mértékig bevált utak Coxot nem foglalkoztatják. Noha külön fejezetben beszél Prágáról és Kelet-Európáról, egyáltalán nem említi azt a különleges kezdeményezést és szolgálatot, amit a KBK végez a két részre szakadt világ megbékéltetéséért és az embertelenség megszüntetéséért. Pedig ez is egyfajta, jó értelemben vett „exorcizmus”, a háború gonosz szellemének kiűzésére folytatott fáradozás. (Cox maga is ebben az értelemben tartott kiváló referátumot Prágában az 1964. évi II. Keresztyén Béke Világyűlésen. Megjelent „A keresztyének felelőssége a technikai világban” c. Theol. Szemle 1964. évf. 199 kk.) Kitűnik, hogy az amerikai négerek helyzetéről szolidárisan beszél, de miért *Albert Camus*-t említi a szekularis város stílusát

akarva felvázolni és miért nem *Martin Luther King*-et, akiben a módszert és mondanivalót illetően is valami új és elgondolkodtató jelentkezett?

Nemcsak azért, mert már hihetetlenül nagy irodalma van a kérdésnek, és nem az „így írtok ti” lekicsinylő előítéletével, hanem a „mindent megpróbáljatok, és ami jó, azt megtartsátok” bibliai elv alapján kívánunk foglalkozni *Cox* munkájával, annál is inkább, mert a kiindulásánál nem kisebb teológusok, mint *Bonhoeffer*, *Tillich* és *Barth* által mondottakat tekinti alapnak.

Az *urbanizálódás*, kétségtelen világfolyamat, azonban közel sem egyenlő mérvű. A szerzőt az amerikai méretek túlzásokra ragadják nyilván, amikor ilyeneket mond: a metropolis, amely egyben magát a világot is jelképezi, az emberi kísérletezés és vállalkozás színtere lett, amelyből elmenekültek az istenek. A világ az ember feladatává és felelősségévé lett. Ma ez így még nem igaz, és hogyan lesz a jövőben, azt nem tudhatjuk. Jóslásokba bocsátkozni semmiképpen nem tudományos módszer. Mi szeretnénk hinni, hogy a világ nemcsak az ember feladata és felelőssége, hanem Isten szeretetének és gondoskodásának tárgya is marad. Ha az istenek, a bálványok elmenekülhetnek a világvárosból, de az élő Isten nem menekül el, Ő bírja szeretettel. De nézzük közelebbről a szerző vonalvezetését.

Urbanizálódás alatt azt a tömegi változást érti, mely az emberek együttélésének módjában megy végbe. Ez csak az óriási tudományos és technikai fejlődés következtében vált lehetségessé, ennek előfeltétele a szekularizáció, ebben az esetben: a vallás világszemléletének összeomlása volt. A szekularizáció az emberek együttélésének új értelmezését jelenti, ami viszont csak akkor történhet meg, amikor a városi élet kozmopolita szembeállításában kiderül azoknak a mítoszoknak és hagyományoknak a relatív volta, amelyekről eddig azt hitték, hogy minden kételyen felül állnak. Az életmód erősen befolyásolja a gondolkodást, az élet értelmezését. A falvak és városok úgy fundáltattak kezdetben, hogy a mennyei város mintáját, az istenek lakóhelyét formázzák. De miután megszületett a „polis”, az határozza meg most már a módját annak, ahogyan az egymást követő nemzedékek értelmezik az életet és szemlélik az isteneket. Társadalmak és szimbólumok kölcsönhatásban vannak egymással. Napjainkban a szekularis metropolis mindkettőt jelenti: közös életünk mintáját és világszemléletünk szimbólumát. Ha a görögök úgy képzelték el a kosmos-t, mint egy végtelenségig kiterjesztett polis-t, ha a középkori ember úgy látta ezt, mint a végtelenbe kinyúló feudális majorságot, a mai ember úgy képzeleli a világmindenséget, mint az ember városát. A kortársi ember kozmopolita lett. A világ az ő városává lett, és városa kinyúlt, hogy magába foglalja a világot. Annak a folyamatnak a neve, amelyben ez megvalósul: szekularizáció.

## II.

Mi hát a *szekularizáció*? A holland teológus *C. A. van Preusen* szerint nem más, mint az ember felszabadulása az „értelme és nyelve felett gyakorolt vallási és azután metafizikai ellenőrzés alól”. A világ eloldása ez a vallásos vagy félvallásos önértelmezéstől, szétfoszlatása minden zárt világnézetnek, szakítás minden természetfölötti

mítossszal és szent szimbólummal. Arról van benne szó, amit egy másik szakíró a „történelem defatalizálásának” nevezett, ami annak felfedezése, hogy az ember magára hagyott, kezén a világgal, és most már nem okolhatja se a szerencsét, se a furiákat azért, amit azzal csinálni fog. A szekularizáció eszerint: az ember tekintetének elfordítása a túlnan levő világoktól és odafordítása erre a világra, erre a korszakra — a saeculumra, vagyis a jelen korra. Ez az, amit *Bonhoeffer* 1944-ben: „az ember nagykorúsodásának” nevezett. *Bonhoeffer* szavai egyesek fülében megbotránkozottatón hangzanak, írja szerzőnk, pedig nem kellene. Ő egyszerűen megkísérelte egy késői teológiai megfogalmazását adni annak, amit költők, regényírók, szociológusok és filozófusok már évtizedekkel előbb észrevettek. A szekularis város, illetve társadalom kora nem egyfajta az antiklerikalizmusnak vagy a lázas vallásellenes fanatizmusnak. A szekularizáció erőinek nem fűződik semmi komoly érdekük a vallás üldözéshez. A szekularizáció egyszerűen elmegy a vallás mellett, „alá vág” neki, és megy tovább más dolgok felé. Amit tett, az nem más, mint hogy relativizálta a vallásos világnézeteket és ezzel „ártalmatlanná” tette azokat. A vallást privát ügyvé tette. Úgy tekinti azt, mint egy különös személynek vagy csoportnak előjogát és szempontját. A szekularizáció így elérte azt, amit a máglya és a börtön nem tudott elérni: elgondolkodtatta a hívőt, hogy hátha tévedhetett dolgában, és bebizonyította az elszánt szenteknek, hogy vannak fontosabb dolgok is, mint meghalni a hitért. A prulizmus és türelem a szekularizáció gyermekei. Nincs akadály, hogy a hagyományos vallások istenei továbbéljenek mint privát fétisek, vagy egyívású csoportok védnökei, de semmiféle szerepük nincs többé a szekularis társadalom nyilvános életében.

A szekularis metropolis kora, melynek etosza gyorsan terjed a földgolyó minden szögletében, az „egyáltalán semmiféle vallás” korszaka lesz. Azaz, nem tekint többé vallási előírásokra vagy szertartásokra erkölcsé vagy értelmezései megfogalmazásában. Egyesek számára a vallás „hobby”-vá lesz, mások számára népi vagy nemzeti hagyomány megtestesítője, és ismét mások számára esztétikai gyönyörködés. De egyre kevesebbek számára jelenti a személyes és kozmikus értékek és magyarázatok egységes és kötelező rendszerét. A szekularizáció, ha akarjuk, ha nem, egyre zúdul tovább, és ha meg akarjuk érteni korunkat és kapcsolatban kívánunk maradni vele: „meg kell tanulnunk szeretni azt a maga ernyedetlen szekularitásában”. Meg kell tanulnunk, ahogyan *Bonhoeffer* mondta, beszélni Istenről szekularis módon, és meg kell találnunk a bibliai fogalmak nem-vallásos magyarázatát. Nem használ semmit, ha minden áron ragaszkodunk keresztyénségünk metafizikai képleteihez, abban a reményben, hogy a vallásnak és a metafizikának egyszer újra eljön az ideje. Örökre el fognak tűnni ezek, és ebből az következik: mehetünk és belemerülhetünk a szekularis társadalom új világába. De ehhez az első lépés, hogy megtanuljunk egyet s más sajátos jellemvonásairól. Itt jutunk vissza megint az urbanizációhoz. Ha a szekularizáció az ember nagykorúsodásának tartalmát jelöli, az urbanizáció azt az összefüggést írja le, amelyben ez végbemegy. Ez az új társadalom formája, amelynek a sajátos stílusát hordozza. Az urbanizáció a

mindennapi élet szerkezetét jelenti, amelyben a hagyomány megváltozása és felbomlása elkerülhetetlen. A „személytelenség” itt az emberi megjelenés alapformája, melyben a minden intimitást mellőző funkcionális viszonyulások a dominálók. Azt jelenti ez, hogy az új társadalomban a türelmek és anonimitásnak egy bizonyos foka lép a hagyományos morális szankciók és hosszú lejáratú ismeretségek helyébe. Az urbánus központ az ember által való ellenőrzés, a racionális tervezés és bürokratikus szervezés helye, és ez nemcsak a nagyvárosokban, hanem mindenütt megtalálható.

A szekuláris városnak, mint minden előző korszaknak, megvan a maga jellegzetes stílusa, sajátos értési és kifejezési módja. *Maurice Merleau-Ponty* francia filozófus beszél korunk sajátos „manière d'être”-jéről, e nemzedék saját világszemléletéről, ami a munka kivitelezésében, a filmben és filozófiában egyaránt jelentkezik. A tudósok konszenzusa, hogy egy társadalom vallása és kultúrája csak gazdasági és szociális környezetével együtt tanulmányozható. A szociális és gazdasági képlet megváltozása mindig vallási változást is jelent. Ha az ember megváltoztatja szerszámaint és technikáját, a termelés és az élet javai elosztásának módját, írja szerzőnk, egyidejűleg megváltoztatja isteneit is. A nagyvárost, vagy ahogyan műszóval nevezik, a technopolist megelőzően nagyjából két korszakot különböztethetünk meg: a törzsi (tribe) és a városi (town). A törzsi életformáról a városira való áttérés a legszembetűnőbb áttörést jelenti az emberiség történetében. A görög polis megalapítása korszakalkotó volt. Ez vállalásos aktus volt: új kultusz jött létre, és ennek istenei magasabbrendűek voltak, mint az előzőek. A családi lajolitás és a város törvényeinek való engedelmség összeütközése jellegzetesen tükröződik *Sofokles: Antigone* című drámájában. A törzsnek csak a beleszületés véletlenje útján lehetett tagja valaki, a városban viszont már lehetőség volt arra, hogy az „idegenek és kívülvalók” is „polgártársak és egymás tagjai” legyenek, ahogy azt az Úsz.-ben, különösen az Efézusi levélben láthatjuk. Addig a vallás teljesen helyi jellegű volt, mindegyiknek a magáé. A keresztyénséggel jött el igazában a metropolis ideje, amely kezdettől fogva az egész emberiséget, annak megszábadítását tartotta szem előtt. A városi korszak megtestesítője a kálvinista puritán, míg az előzőé a sámán. A törzsi korszak emberének istenei együtt forognak vele az érzéki ekstázis éjszakájában. A városi korszak emberének az istene a végtelen távolból szólítja meg az embert, hogy munkálkodjék az önfegyelem napvilágánál szent józanságban. De mindez csak előkészítés volt az új korszak, a szekuláris társadalom idejére. Ha egyáltalán, hogyan szól ebben az Isten, és hogyan beszélhet róla az ember?

### III.

A könyv negyedik részében, amint jeleztük, arra a különös kérdésre próbál szerzőnk feleletet adni, amit 1944-ben Bonhoeffer a börtönben vetett fel: *Hogyan beszéljünk szekuláris módon Istenről?* A kérdés pusztán felvetése két ténnyel tesz hangsúlyossá számunkra. Az egyik az, hogy a bibliai hitnek, szemben például a budhizmussal, beszélni kell az Istenről. Nem vonulhat vissza hallgatásba.

vagy titokzatos aforizálásba. A másik pedig az, hogy az Isten szó hovatovább semmit se jelent a modern szekuláris ember számára.

A továbbiakban abból indul ki szerzőnk, amit Bonhoeffer így foglalt szavakba: „Isten egy név. A szó maga nem jelent abszolúte semmit, az Isten név mindent”. De mit jelent a név, vagy valamit nevezni, valakinek nevet adni? Annyit, mint valamit kiemelni, magvallani, elhelyezni történelmünk kifejezéseinek segítségével. Nevet adni csak úgy tudunk, ha felhasználjuk azoknak az emlékezőknek és jelentéseknek a tárházát, melyet mint egyének és mint faj hordunk magunkkal. Ez a tény a néven nevezés aktusát tágabbá teszi, mint amit a teológiai vagy lingvisztikai tevékenység átfoghatna. Teológia és nyelv a szocio-kulturális milióból nő ki. Egy, egy korszak „lét-módjából” ered. Így tehát a néven nevezés részben szociológiai probléma. De több is ennél. Mivel olyan világban élünk, írja, melyben látásunk a világról „politicizált” lett, azaz: a metafizikai helyét a politikai foglalta el, mint a valóság megragadásának jellegzetes módja, azért a névadás ma politikai megnyilatkozás is. Azaz — az emberi konfliktusok huzavonájában — annak a kérdésnek újra és újra való felvetése: hol fedezhetők fel azok az áramlatok, sokszor a felszín alatt, amelyekben Istennek ugyanaz a szabadító tette folytatódik, aminek az exodusban és a húsvétban lehetünk tanúi? De még ez sem meríti ki a felvetett kérdést egész mélységében. Az Istenről való beszédnek teológiai is kell lenni. Mert hiába akarják egyes modern teológusok mellékesnek feltüntetni azt a kérdést, hogy Isten létezik-e vagy nem, ez kétségbeejtően fontos számunkra. *Una Muno* kérdésének a valósága ez: Egyedül van-e az ember a világegyetemben vagy nem? *Luther*nek volt igaza: e kérdés felett dönteni olyan dolog, mint a meghalás, mindenkinek magának kell elvégeznie.

#### a) Az Istenről való beszéd, mint szociológiai probléma

Ennek a felvetésére azért van szükség, mert minden szó, így az Isten szó is, bizonyos szocio-kulturális környezetben születik. A nyelvek nem az égből szállnak alá. Ha a szavak megváltoznak, jelentésükben is matematikussá lesznek, akkor mindig valami szociális dislokációnak vagy kulturális összeomlásnak lehetünk tanúi a zűrzavar alatt. Alapjában véve két típusa van a szavak kétértelművé válásának. Az egyik a történelmi változás, a másik a szociális differenciálódás. Szerzőnk a francia *Meillet* idézi annak bizonyosságául, hogy hogyan tükröződnek a szociális struktúra megváltozásai a szavak megváltozott jelentésében. A valószínűleg keresztyénség előtti időből származó angol „God” szót veszi példának. Az elmúlt századok alatt ezzel adták vissza a görög filozófia „theos”-szának értelmét, a nyugati metafizika „deus”-át éppen úgy ezzel jelölték, mint a héber biblia Jáhvé-ját. Ez az egységesítő használat azért volt lehetséges, mert mindazok a kulturális áramlatok, melyeket az előző szavak képviseltek, egybeolvadtak egy aránylag egységes és zavartalanul folytatódó kultúrába. Valójában az „isten” szó volt az a „löcszeg”, mely ezt a három különböző hagyományt egybefogta abba a kultúr-szintézisbe, amit akkor keresztyénségnek neveztek. Történelmi változás és szociális differenciálódás azonban most összemű-

ködtek abban, hogy ezt az Isten szót üressé tegyék a szekuláris civilizáció számára. *Gollwitzer*re hivatkozik a szerzőnk, aki szintén kiemeli (*Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 1963) az Isten szó többértelművé válását. Néha bizonyos lények kategóriáit jelenti, amikor például a görögökről és isteneikről beszélünk. Azután a metafizika legfőbb létezőjét is jelenti, de éppen úgy használják annak megnevezésére, Aki a bibliai tanúságtételekben nyilatkoztatja ki magát. Tehát, folytatja szerzőnk, ha azt akarjuk, hogy az urbánus-szekuláris lett ember találkozzék a biblia Istenével, akkor az Isten szót gondosan el kell választani azoktól az előző képzetektől, amelyek segítségével a pre-szekuláris ember találkozott vele. Ugyanis a törzsi és városi használat is fennmaradt az egyház gyakorlatában. A törzsi ott, ahol Istenről úgy beszélnek, mint egy bizonyos csoport védelmezőjéről, a városi, a metafizikai pedig ott, ahol a klasszikus ontológiákhoz még mindig ragaszkodnak. Az antikolás azonban egyházi dolgokban teljesen eltévesztett. Sokan a papságot is úgy tekintik, mint „klasszikus antikokat”, és éppen úgy rajonganak érte, mint például a *deuxième empire* bútorokért. Különösen, ha felöltöznek a díszes papi regáliákba, a történelmi kontinuitás bizonyosságát akarva kelteni, amit el is érnek, úgy mint egy régi elfelejtett háború uniformisába öltözött sereg veteránjai. Azután sokan úgy tekintenek a papságra, mint egy bizonyos hagyomány őrizőire. Ennek a kettős szerepnek ott fizetik meg a vámját, amikor Istenről kell beszélniök, és amit mondanak: csak bizonyos módon, a szerepektől meghatározottan lehet csak hallani. Ajkukon az Isten szó, a keresztyénséget összetartó kapocsra, tehát a múltra mutat, vagy az egyik érvénytelenné vált sub-kultúra törzsi totemére. Ez útvesztő, és ebből a papság csak úgy szabadulhat ki, ha nem lesz hajlandó többé sem az antikvárius, sem a varázsló (medicine man) szerepét játszani. De ez nehéz lesz, mert éppen ezért fizetik.

Hogy milyen szorosan és veszélyesen kapcsolódnak jelentések és szerepek a szavakhoz és személyekhez, azt *Kierkegaard* egyik hasonlatával illusztrálja. Egy vándorcirkuszban tűz ütött ki, alighogy letáborozott egyik dán falu közelében. Az igazgató — egyebek híján — a beöltözött artistákat szólította fel oltani a tüzet, a bohócot pedig elküldte, hogy hívja a falu lakóit, hogy azok is segítsenek a tűz oltásában, mert az a veszély fenyegetett, hogy a tűz a száraz vetésekbe kapva átterjed magára a falura is. A kifestett bohóc — megszokott groteszk módján — a falu terére száguldott és el kezdett kiáltozni teljes erőből, hogy mindenki jöjjön a cirkuszba és segítse eloltani a tüzet. A falusiak csak nevettek rajta, sőt meg is tapsolták a nagy látványossághoz való hívogatásnak ezt az újszerű módját. A bohóc sirt és könyörgött. Esküdözött, hogy nem tréfál, hanem igazán mondja, hogy a falut szörnyű veszély fenyegeti. Minél jobban könyörgött, a falusiak annál jobban dőltek a nevetéstől. És közben a tűz a vetéseken át elérte a falu házeit. Mire az emberek észbe kaptak, a tűz elpusztította otthonaikat.

Tehát az Istenről való beszédnél a szociológiai probléma ott jelentkezik, hogy a hallgatók olyan képzettársításban látják a beszélőket, amelyben felmentve érzik magukat a mondanivaló komolyan vétele alól. Persze mindig van egy csoport,

a beavatottaké, akik megértik az elavult beszédet, ezért teológusok és igehirdetők úgy ítélik, hogy nem fontos Istenről úgy beszélni, hogy elhagyják abból a metafizikai terhelést. Szerzőnk ismét *Cornelius van Peursen*-t idézi annak igazolására, hogy az Isten szó nem alkalmazható többé a metafizikai töltetével. Nem használható többé az ismeretünkben támadt rések betömésére sem. Az a veszély fenyeget, hogy a keresztyénség természetfölöttivé, elvonttá válik, valójában metafizikai menekvéssé lesz. A biblia üzenete nem ez, hanem valami egészen más. Tehát Bonhoeffer kérdésére az lenne a helyes válasz, ha megváltoztatnánk a „szociális összefüggést”, amelyben az „Istenről való beszéd” eddig végbement és megtagadnánk játszani tovább is azt a kultúr-szerepet, ami eleve trivializálja, bármit is mondjunk. Ide jut szerzőnk, majd így fejezi be gondolatmenetét: „Ha az Istenről való beszéd kétértelművé lett a történelmi változás által éppen úgy, mint a szociális differenciálódás által, akkor nem lehet ennek terhétől másképp megszabadulni, csak a keresztyénséggel való szakítás és a sub-kulturális héj elhagyása által.” (Erre csak annyit, hogy a javasolt megoldás, bármennyire alátámasztottnak látszik is, nem más, mint az amerikai szekták módszere: szakítani az egyházzal, amely lejáratva magát és értelmetlenné lett, hogy azután másikat, ekkleziolát alapítsanak. És elméletileg hasonlókat próbáltak azok is, akik a teológiát „social gospel”-lé változtatták, de minden különösebb eredmény nélkül).

b) *Az Istenről való beszéd,  
mint politikai ténykedés*

Tegyük fel, hogy elhagytuk az anakronisztikus stílust és kijöttünk a vallási gettóból, tehát jogunk van beszélni, milyen nyelvjárásban beszéljünk Istenről, hogy a szekuláris lett ember megértse? Ha a mitológia a törzsi szinten megfelelő nyelvezet volt, ha a metafizika elégséges szókinccset nyújtott a városi korszakban, mi a megfelelő beszédmód a szekuláris társadalomban? Egyesek, így *Preusen*, azt mondják, hogy a „történelem nyelvét” kell beszélni. Engedni kell, hogy az Isten szó a történelmi terminusokban találja meg új tartalmát. *Carl Michalson*, amerikai teológus egyezik ezzel, amikor azt emeli ki, hogy a biblia nem kérdez lényről, létezőről, hanem csak történelmi jelentésekről és tettekről. Igazat ad nekik szerzőnk, de tekintve, hogy a „történelmi” fogalma általában a múlttal kapcsolódik a legtöbb ember elméjében, és csak a specialisták kis köre veszi ebbe bele a történelmi jelent is, azt javasolja, hogy a metafizikát ne a históriaival, hanem a politikaival helyettesítsük az Istenről való beszédben. Egyesek szerint ez túl szűk megjelölés. Ő azonban úgy látja, hogy egyre tágul ennek a köre. A politika, idézi *J. M. B. Miller*-t, a konfliktusból és a szociális differenciálódásból származik. Azt a módot írja le, ahogyan a feltesen egységes világnézetet elvesztett társadalmak értelmezik magukat. Végül is a politika kezdi újra azt jelenteni, amit Aristotelesnél jelentett: mindazt az aktivitást, ami szükséges ahhoz, hogy a polis-t azzá tegye, ami.

Nincs különösebb értelme annak, mondja, hogy *Martin Hiedegger*-rel és *Heinrich Ott*-al a „metafizika előtti”-re akarjunk visszamenni. Ez utóbbi meg van győződve, hogy Heidegger megadta a zöld jelzést egy Istenről való kifejezetten nem metafizikai beszéd felépítéséhez. Szerzőnk szerint ez az általa megtett „Schritt zurück” sem oldja meg a



kérdést. Előre kell lépnünk, bele az urbánus-szekuláris ember élő szótárkincsébe.

A másik alternatíva a politikai beszédhez: az *existenciális* beszéd volna. A szerző ezt is elutasítja. *Ernst Topitsch*-ra támaszkodva kimutatja, hogy az existencializmus a krízisbe jutott európai *Bildungsschicht*, azaz a művelt középrétegnek vagy a nevelés kombinációjára épített filozófiája. Szerinte ezt nem a vesztes világháború teremtette kiábrándultság és reménytelenség szülte, hanem egy új embertípusnak: a természettudósoknak, a technikusoknak, a szociális szervezőknek és a politikai forradalmárnak a megjelenése. Úgy látszik, hogy ezek mellett nem nagy tér marad a régi értelemben vett „kultur-személyiség” számára. Mivel a maguk kis biztonságosnak vélt világuk letűnt, úgy döntöttek, az egész világ legyen a kutyák zsákmánya. Mivel az életet így értelmetlennek ítélték, esztétikai, spirituális vagy vallásos elkülönültségbe menekültek. Ennek a kulturális *Weltschmerz*-nek a nehéz atmoszférájában született meg az existencializmus. Egy kultúrkorszak utolsó gyermekének tekintti ezt, mely már anyja szenilitásában született. *Bultmann* megoldását is elfogadhatatlannak tartja: tizenkilencedik századbeli felelet ez a huszadik század problémáira. Az igazi megoldás az, amit *van Preusen* a „biblia metafizikai előfeltételek nélküli olvasásának” nevez. Ez azonban nem várható teológusoktól, akik legfeljebb másképp hajlandók gondolkodni, de eddigi elképzeléseiket teljesen feladni nem. Hite szerint csak a politikai teológia megoldás. Miért? Azért, mert szerinte a szekuláris társadalomban a politika veszi át a metafizika szerepét. Ez adja meg az emberi életnek és gondolatnak az egységét és jelentését. Szerinte *Gibson Winter* írja le (*The New Creation as Metropolis*, Macmillan 1963) azt a fajta gondolkodást, amire most szükség van. Teológiai reflexiónak nevezi ezt. A korunkbeli események tudatosítása ez a történelem fényében. A felelősség vállalásnak az útja az egyszerre mindkettőért; a múlt átforgatásáért és a jövőendő megalapozásáért. A teológiai reflexió az a cselekvés, amelyben az egyház vizsgálja az eseményeket, melyekkel a társadalom szembesít, még pedig a múlt azon eseményeinek a fényében, az exodusában és a húsvétában, melyekben Isten szándékát hitben ragadta meg az ember. Tehát az egyház azokra a jelzésekre néz, melyeket Isten a múltban adott, azért hogy felfedezze és megértse, mit csinál Ő ma. És itt a metropolis élet-halál kérdéseiről lesz szó. *Lehmann* szerint (*Ethics in a Christian Context*, Harper 1963), amit Isten cselekszik a világban: az mindig politika, ami azt jelenti, hogy az élet emberivé tételét és emberinek való megtartását munkálja. A politika az ember szerepét írja le az Istennek adott felelésben. Ez egyszerre „aktivitás és reflexió az aktivitásról, mely azt célozza és azt analizálja, mi az, ami az emberi életet emberivé teszi és annak megtartja”. A teológiának tehát ennek a cselekvésben végbenő reflexiónak kell lennie, melynek segítségével az egyház megfejtheti, hogy mit akar ez a politikus Isten, hogy azután habozás nélkül akcióba lépjen az Isten oldalán. *Gerhard Ebeling* svájci teológus (*Word and Faith*, 1963) nem használja a politikai jelzőt, de valami hasonlót ért, amikor ugyanebben az összefüggésben „nem-vallásos”-t mond. Az Istenről való szekuláris beszédnek szerinte: konkrétnek, világosnak, aktívnak és hatékonynak (wirkendes) kell lennie. Röviden: „világi beszéd Istenről annyi, mint istenes beszéd a világról”. A világi módon való beszélés ott kezdődik Istenről, amikor azokra a pontokra állunk, ahol Isten helyreállító és megengesz-

telő cselekvése láthatóvá válik, ahol a megfelelő viszony ember és ember között valósággá lesz. Akkor beszélünk Istenről szekuláris módon, amikor elismerjük az embert Isten partnerének, akit azzal a feladattal bízott meg, hogy értelmet és rendet adjon az emberi történelemnek. Tehát a lényeg ez: felismerni, hol állt Isten különlegesen munkába, aztán csatlakozni Hozzá a megkezdett munkába. A sztrájkolók sorába állás egyfajta beszéd. Ha egy keresztyén teszi: Istenről beszél ezzel, segíti megváltoztatni az Isten szó értelmét, megváltoztatva a társadalmat, amely trivializálta azt.

### c) Az Istenről való beszéd, mint teológiai kérdés

A *deus absconditus*-ról szóló tanítás fontos szerepet tölt be a jövőendő teológiájában is. Noha teljesen más a biblia Istene, mint *Beckett* Godot-ja, ugyanaz a jellemzője: nem jelentkezik azon a helyen és abban az időben, amit ember szab meg neki. Helyesen állapítja meg *Pascal*: „Egyetlen vallás sem igazi, amely nem tanítja Isten rejtett voltát”. A biblia Istene csak úgy és csak ott nyilatkozhatatja ki magát, ahogyan és ahol neki tetszik. Más, mint az ember és teljesen elérhetetlen emberí kényszerítéssel vagy manipulációval. És Jézus Krisztusban sem szűnt meg Isten rejtettsége? Szerzőnk erre ismét *Bonhoeffert* idézi: Jézusban Isten arra tanítja meg az embert, hogy menjen előre nélküle, legyen nagykorú, szabaduljon meg infantilis függőségeitől, legyen egészen emberi. Nem kívánja állandósítani az ember serdülőkorát, hanem azon van, hogy átadja az embernek a világot, mint az ő felelősségét. Kérdés azonban, honnan van ez a felelősség, az ember csak úgy magára vállalja, vagy adva van neki? A biblia felelete természetesen, hogy adva van. Isten nem ember, az ember pedig úgy lehet felelős, ha felel. Az ember mindig valaki előtt felelős valamiért. Az embernek azért, hogy szabad és felelős lehessen, ami embervoltát jelenti éppen, felelni kell annak, aki nem ember. Az olyan kortárs teológusoknak, mint *Fuchs*, *Ebeling* és *Braun*, kétségtelen igazuk van, amikor azt igénylik, hogy Istent nem szabad összetéveszteni egy tárggyal a tárgyak közt. Jól mondják, hogy nem lehet semmiféle kapcsolat Istennel, amely nem foglalja magába az emberrel való kapcsolatot.

Állítja szerzőnk, hogy a mai ember is megtapasztalhatja a transzcendenst, de a szekulárisban és szekuláris által. És éppen ennek a megtapasztalása teszi valójában az embert emberré. Az „egyemeletes világban” is jelen van a transzcendens. De hol és miben találkozik velünk a transzcendens Isten a szekuláris metropolisban? Ahogy többször kifejezte: a szociális változás eseményeiben, a történelemben, vagy a politikában. És nemcsak a forradalmak a szociális változás eseményei, hanem a mindennapi élet eseményei is azok. Két ember viszonya is az. És Isten itt is találkozik velünk. Isten mindig azért van jelen, hogy megszabadítson. Istennel az életnek azon a pontjain találkozunk, ahol azzal találjuk magunkat szembe, ami nem hajlítható, és ami fölött már nincs hatalmunk, azokon a kemény éleken, amelyeken megállítottunk és ugyanakkor kihívást kaptunk a továbbmenésre. Isten a teljesen másban találkozik velünk.

Az új kultúrában a horizontális rokonkötelék éppenúgy, mint a vertikális tekintély, eltűnik. Ami ezek helyében jön, az a munkaegyüttes (work team). Ennek a tagjai mindig a feladatra vannak irányozva. Itt az alapviszony nem a régebbi Én—te. hanem jobb elnevezés híján — az Én—Maga (I—You) vi-

szony. Ezt a munka alakítja ki, amit két személy végez, akik számára maga a munka a kulcs a kölcsönös viszonyukhoz. Ez az emberi viszonyulásnak egy újabban kifejlődő módja. Ez hitelesen emberi, és nem gyakran található az előző kultúrákban. A lényeges ebben számunkra az, hogy igen alkalmas az Istenhez való viszonyulásunk alakítására. Az ósz.-i szövetség-viszonyban láthatjuk, Isten kész olyan alacsonyra lehajolni, hogy együtt dolgozzék az emberrel, mint partnerrel. Lényeg: ahogyan az ember viszonyul munkapartneréhez, úgy az Istenhez való viszonyulása is a munkából következik, amit együtt végez vele. Ahelyett, hogy a világot kizárva egymás mélységeibe merülnének, mint az ifjú szerelmesek szokták: Isten és az ember abban találják örömüket, hogy közös feladatot végeznek. Ez nem tetszik azoknak, akik mindenáron elmerülni

akarnak Istenben, *Isten* azonban azt akarja, hogy az ember ne öiránta tanúsítson érdeklődést, hanem saját embertársa iránt. Ahogy van Preusen írja: ez mindig funkcionális módon történik, ha az ember kapcsolatba kerül igazán Istennel, és ebben az Isten szó jelentést nyer a történelemben. A régi név megváltozik, amikor jelenlétével találkozunk: Istennek szabadítást munkáló tetteiben. Ha kérdik mégis a megszabadítandók, hogy kicsoda Ő, a felelet a régi, rejtélyes: „Azt teszem, amit teszek”. Éppen úgy, mint akkor, az isteni természet titkainak feltárása helyett, most is igényét jelenti be. Tehát a kérdésre, hogy kicsoda az Isten, a feleletet eseményekben, Isten nagy tetteiben kapjuk meg, melyek a jövőben fognak bekövetkezni.

Dr. Békési Andor

## Árokháty Béláról — halálának huszonötödik évfordulóján

Amikor a huszontöt évvel ezelőtt, 1942. március 28-án elhunyt Árokháty Béla emlékezem, fő feladatokat nem abban látom, hogy életrajzi adatokat, vagy műveiből vett idézeteket soroljak fel. Ennél sokkal tanulságosabb és az évfordulót tekintve is időszerűbb azzal megpróbálkozom, hogy Árokháty munkásságát és személyét a magyar református egyház zenei életének történelmi összefüggéseiben szemléltessem és állítsam a mai nemzedék tudatában arra a helyre, amely szegényes és elhanyagolt egyházzenei közműveltségünknek ezt a korszerű és európai felkészültségű, apostoli lelkületű és önmagát maradéktalanul küldetésének áldozó munkását méltán megilleti.

Hogy Árokháty Béla életének és munkájának jelentőségét a maga történelmi összefüggései szerint értékelhessük, röviden át kell tekintetünk azokat a megelőző állapotokat, amelyek a hazai református egyház zenei közműveltségét kezdetől fogva a legújabb időkig meghatározták.

A hazai reformáció hajnalán iskolai zenei oktatásunk kizárólag az énekes egyszerű gregorián liturgikus gyakorlat, az úgynevezett *cantus planus* céljait szolgálta. Az iskolákban tehát nem tanítottak semmiféle hangszeres zenét, sem többszólamú éneklést. Az első protestáns gyülekezeti énekeskönyvek *csaknem kizárólag hangjegyek nélkül*, csupán szövegekkel és azok felett olykor közismert dallamokra utaló nótajelzésekkel jelentek meg. Az egyház éneklő gyakorlata a szóbeliség műveltségi fokán állott: egyik ember vagy egyik nemzedék hallás után adta át a másiknak az énekek dallamát. A dallamok ilyen használata — csakúgy mint a népzeneben — idővel avagy tájanként kisebb-nagyobb eltéréseket, ún. variánsokat hozott létre, de az egyes dallamtípusok karaktere nem változott el; a variálódás inkább színeződést, gazdagodást eredményezett.

Az ilyen zenei szabad vegetáció azonban nem teremthet egységet, márpedig az egységes forma, a zárt írásbeliség elengedhetetlen feltétele annak, hogy egy bizonyos közösen használt műveltségi anyag térben és időben az egész nép, az egész egyház maradandó érvényű közkincsévé válhasson.

Sajnálatosképpen a református istentisztelet hazai formáinak egyetlen fejlődése és a zenei közműveltség emelésére ösztönzést nem nyújtó igénytelensége, ennek következtében a kellő felkészültségű tanítók (lelkészek és kántorok) hiánya már

igen korán, és a jelenkorig tartó érvénnyel érezte hatását. *Szilvás-Újfalvi* Imre, 1602. évi énekeskönyve előszavában ismételteln sajnálkozva vallja meg a saját és kortársai zenei ismereteinek fogyatékosságát; *Asztalos* András, a zoltárfordító *Szenci Molnár* Alberthez írott több levelében panasolja, hogy megvannak a szép zoltárok, de nincs, aki tanítsa őket, mert — úgymond — „az musica az magyaroknál tudatlanságban van, nehezen találják ki az nótáit az ditséreteknek.” *Geleji Katona* István az *Óreg Gradual* terjedelmes előszavában írja le, hogyan „vonsszák ki” a tudatlan diákok a kántor szájából az éneket. *Misztófalusi Kis* Miklós 1684-ben keserűen panasolja a zoltáréneklés botrányos állapotát. *Id. Révész* Imre (1866) arról ad számot, hogy a XVIII. században volt idő, amikor a debreceni templomokban maga az egyházi vezetőség tiltotta be az éneklést, olyan botrányos volt a zűrzavar és a tudatlanság.

Ilyen állapotok között, a nagy debreceni pestisjárvány idején szervezte meg a külföldi tanulmányútról nemrég hazatért fiatal professzor, *Maróthi György*, a maga diák ének-kvartettjét. Hogy a történelmi hűségnek eleget tegyünk, *Maróthi* nem az egyetlen, talán nem is a legelső református egyházzenei reformátor volt ebben az időben, de ő volt a legeredményesebb és a legmaradandóbb hatású. Erdélyben az 1740-ben elhunyt *Szigeti Gyula* István püspök, *Bod Péter* tanúsága szerint már korábban megpróbálkozott az egyházban a zenei oktatás és a gyülekezeti éneklés színvonalának emelésével. *Szatmáron Bardóc Pál* 1742-ben vezette be a „háromias éneklés”-t, *Kolozsvár* 1746-ban, *Sárospatak* 1752-ben követte a példát. *Maróthi* reform-munkáját talán szerényebb felkészültséggel, de személytelen szerénységgel és nagy buzgósággal folytatta *Varjas János*, majd rendre átvették ezt a „kollégiumi” stílust a többi református iskolák is. *Maróthi* kezdeményezése hazánkban egy egész zenetörténelmi stíluskorszakot indított el és jelez ma is.

Mégis azt kell mondanunk, hogy ez a kollégiumi énekkari gyakorlat — vagyis a Nyugaton a XIV. századtól a XVI. század második feléig uralkodott ún. *tenorpraxis*, mely egyszerű akkordikus szerkezetben a tenorszólamba helyezte a többi énekszólamba közé ágyazott fődallamot — ez a praxis, mely a reneszánsz és a barokk nagy művészettől elmaradt igénytelenségében a német—svájci reformá-

tus gyülekezetek énekegyesületeiben, az ún. Collegium Musicum-okban egészen a XIX. századig fenntartotta magát, európai mértékkel mérve, a XVIII. században már régóta élő anakronizmus, kuriózumszerű csökevény volt csupán. Ezt a primitív többszólamúságot a XVI. századi humanista iskolákban is csak a valódi többszólamúságba való bevezetésként tanították. Semmi adatunk nincs arra nézve, hogy Maróthy, hét évre és öt országra terjedő külföldi tanulmányai idején ezen túlra, az egykorú európai zene nagy stílusaira kitekintést szerzett volna, holott *Bach* és *Händel* a század harmincas éveiben állottak pályájuk delelőjén, nem is szólva a számos kisebb preklasszikus mesterről és zenéjükről. Ha ennek azt vethetnők ellene, hogy a református egyházi felfogásnak csakis a mindenféle hangszert, még az orgonát is mellőző, a-capella vokális zene felelhetett meg az akkori időben, még mindig fennmarad az a tény, hogy Maróthy a tisztán vokális reneszánsz stílus java alkotásait sem ismerte, vagy ha ismerte volna, akkor sem gondolhatott arra, hogy megkíséreljen egy magasabb fejlettségű zenei stílust az akkori hazai talajba átültetni.

A XIX. század második felében a sárospataki *Ivánka* Sámuel kísérelte meg az egyházi éneklés, a kántorképzés és az egyházon belüli zenei közműveltség magasabb szintre emelését, de fáradozásai nem jártak országosan érezhető sikerrel.

\* \* \*

Árokháty Béla annyiban új és egyedüli jelenség a magyar református zenei életben, hogy ő volt az első *lelkész*, aki teológiai tanulmányaival párhuzamosan teljes értékű, európai színvonalú zenei szakképzettséget szerzett, és ezt a szakképzettséget korszerű és nagy távlatú, egyháza történetének zenei területén új korszakot nyitó sokoldalú tanító és szervező tevékenységben igyekezett sok közönyt, sok értetlenséget és ellenállást közepette gyümölcsöztetni. A Zeneművészeti Főiskolán, mint 1925-ben készített önéletrajzában írja, egyidejűleg két főtanácskört végzett. Zeneszerzésben *Kodály* Zoltán, *Siklós* Albert és *Weiner* Leó, az orgona tanszakon *Antalfy Zsiross* Dezső volt a tanára. Majd 1923-ban Skóciába ment tanulmányútra és az edinburgh-i egyetem teológiai, ill. zenei fakultásán tanult két évig. Itt a zenei doktorátus előkészítő vizsgáját is sikerrel letette, de szigorlatára a vezető professzor hosszas betegeskedése miatt nem volt lehetőség. Skóciái tartózkodása idején Edinburghban a St. John's egyházközség orgonistája és karnagya volt, és a brit zenészek szövetsége (The Association of British Musicians) tb. tagjává választotta. Saját templomán kívül a St. Giles katedrálisban és másutt számos orgonahangversenyt adott és karvezetői, valamint zeneszerzői minőségben is gyakran szerepelt.

Skótországi tanulmányútja előtt, 1920—1923-ig a budapesti teológiai akadémia ének- és zenetanára volt. Hazatérése után ezt a munkakört betöltve találta. Ugyanakkor sikertelenül pályázott a debreceni Kollégiumban megüresedett zenetanári állásra. Vajon hogyan alakult volna a református ének- és zeneügy fejlődése a két világháború közötti időszakban, ha Árokháty akár a budapesti teológián főhivatásszerűen megmaradhatott, vagy akár a debreceni tanárságot elnyerhette volna?...

Így azután a református egyház első és egyetlen magasfokú művészi és tudományos zenei szakképzettséggel rendelkező lelkésze legsajátosabb hi-

vatását holtáiglan csak mellékfoglalkozásként gyakorolhatta. Ebben a sziszifuszi munkában égett el az élete, őrlődött fel 52 éves korára minden energiája. Leghűségesebb, legállandóbb bázisa a józsefvárosi gyülekezet volt, amelyben 1927 óta haláláig organista-karnagyi minőségben is szolgált. Miután már 1920-ban ő rendezte meg a Kálvin téren hetenként kilenc héten át az első, stílus és tartalom szerint egyaránt magas színvonalú zenés áhítatókat, és zenetörténeti hangversenyeket, sőt sorozatokat tartott számos nagyobb vidéki városban is, 1928-ban megalakította a Korál-Kamara ének- és zenekart, hogy ezzel az együttessel megszólaltathassa a protestáns egyházi zeneirodalom legszebb, nálunk csaknem ismeretlen remekműveinek egész sorát. Már a húszas években megkezdte harcát a kántorképzés színvonalának emeléséért, a ritmikus zoltáréneklésért, az ősi dallamok hangnemi tisztaságának helyreállításáért, az énekkari kultúra színvonalának emeléséért és az orgonatervezés reformjéréért. Ez utóbbi törekvéseinek szolgálatába állította kiadványait: a „Korál füzetek”-et és a *Zalánfi* Aladárrel közösen tervezett, két kötetesnek szánt *Szentek Kórusa* c. karének-gyűjteményt, valamint harmincnégy orgonatervét, amelyek közül legyen elég csak a nagykőrösit és a Budapest-józsefvárosit említeni. Kiadványai, melyekhez sehonnet nem kapott támogatást, súlyos anyagi áldozatokat követeltek tőle. De ő mindent szívesen vállalt, csak-hogy küldetését betölthesse. Rengeteg munkája sajnálatosan szétforgácsolta erejét; ennek következtében kitűnő elméleti írásainak sem tudott annyi időt szentelni, amennyire szüksége lett volna, hogy minden mondanivalójának kifejezést adjon, de még a saját és hitvese, valamint több kortársának bevallása szerint, számos orgonára, valamint magán- és karénekre vagy hangszerekre írt és előadásra került kompozíciója közül is alig maradt fenn egy-néhány. Ez a néhány fennmaradt mű a Korál-füzetek egyikében-másikában került kiadásra.

Mindezekben a fáradozásaiban, főleg kiadványai létrejöttében emberileg és szakmailag egyaránt sokat jelentett számára *Karácsony* Sándor és *Zalánfi* Aladár barátsága és segítsége. *Kodály* Zoltán pedig elsősorban Árokháty ösztönzésére kezdett érdeklődni a genfi zoltárok iránt; ilyen módon a nagy mester szépszájú énekkari zoltárkompozíciója is közvetve Árokhátnak köszönheti létrejöttét. Ilyen értelmű nyilatkozatot nekem is volt alkalmam magától *Kodály*tól hallani.

Orgonakönyve, a *Psalterium*, a maga idejében messze előre mutató alkotás volt és értéke ma is fennáll, ha nem is tükrözi mindenben a zoltárdallamok hangnemi jellegének maradéktalanul megfelelő, és a svájci, francia, valamint holland reformátusok legújabb zoltárkiadványaiban, vagy akár az új magyar korálkönyvben is kifejezett harmóniai felfogást.

Gyakorlati jelentőségét és hatását tekintve legjelentősebb alkotása a szerkesztésében 1939-ben megjelent jugoszláviai református énekeskönyv. Ennek koncepciója, következetes felépítése adta meg az ösztönzést a hazai egyház vezetőségének az énekeskönyvi reform munkálatainak 1941-ben történt elindítására, és ez az énekeskönyv szolgáltatta a közvetlen példát az 1949-ben megjelent új énekeskönyv szerkesztő bizottságának is. Természetes, hogy tíz év eltétele után már a jugoszláviai énekeskönyvnel tovább kellett jutnunk néhány lépéssel, néhány újabb felismerés megvalósításának kísérletével, kivált a zoltárdallamok modális alakjának

teljes érvényre juttatása és főleg a magyar és külföldi reformátori énekanyag válogatási területének kiszélesítése, és felhasználása tekintetében. Ebből adódik, hogy ma, újabb 18 év elteltével a jelenlegi református énekeskönyv is maga veti fel az előbbutóbb esedékes revízió kérdését. Egy ilyen eljövendő revízióban csak az Árokháty szerkesztményéből merített tanulság állíthatja fel a majdani szerkesztők elé azt a mindig érvényes normát, hogy a jól megértett és életszerűen tovább folytatott hagyomány az a fundámentom, amelyre az „itt és most” időszerű felépítményt szervesen, hasznosan és színvonalasan rá lehet állítani.

\* \* \*

A növényvilághoz hasonlóan az emberi művelődés területén is minden talaj létrehozza a maga sajátos tenyészetét, és minden tenyészet a maga talajának adottságai, lehetőségei szerint alakul ki. A magyar református egyházi éneklés és zene a maga, ha nem is egészen sivatagi, de legalábbis szikes talajában idáig csak itt-ott hozott létre valamelyes összefüggő vegetációt, vagy egy-egy magányos személyben kibontakozott, elszigetelt virágokat. A va-

laha dús és egészséges kulturális aljnövényzet, a gyülekezeti népénekülés a gondozatlanság vagy az elhibázott vezetés hatására elformátlanodott; a tartós sikert nélkülöző szórványos felemelési kísérletekből nem alakulhatott ki európai igény és színvonal. Ezt az európai igényt és színvonalat hirdette meg a XX. század első felében Árokháty Béla, aki művészi és tudományos felkészültség tekintetében négyszáz esztendő alatt elsőül emelkedett fel a magyar református lelkészek közül az egyházzenei magaskultúra élvonalába. Az egyháznak ma is van és még sokáig lesz tanulnivalója az ő szellemi örökségéből és életének példájából.

Kompozícióinak túlnyomó része elkallódhatott, nagyobb lélegzetű tudományos művei életének kényszerű szétforgácsolódása miatt meg sem íródhattak; műveiben és tanításainak közvetlen hatásában mérhető öröksége szerénynek látszhatik. Mégis egyike az ő hazai református zenei tudat és zenei élet történelmi jelentőségű ébresztőinek. Neve méltán foglal helyet a zoltárfordító Molnár Albert és a kóruszervező Maróthi György társaságában.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

## Az időszerű Bornemisza

Nem a kor diktálta mondanivalóját, de korának emberei és viszonyai közé harsogta Isten ígését, olyan hitelesen és konkrétan, emberileg és művésziileg is olyan erővel, hogy ennek az igaz dinamizmusnak több évszázados méltatlan mellőzöttségen és elfeledettségén is át kellett törnie. Ennek az „átörésnek” a kezdetét Schulek Tibor *Bornemisza Péter-e* jelenti 1939-ben. Ez nyilván segített fokozottan ráirányítani irodalomtörténészek figyelmét is erre az oly robusztus és tiszteletre méltó írói egyéniségre, akit Nemeskürty István *Bornemisza Válogatott írásainak* kiadásában (Magyar Könyvtár, 1955) „Heltai Gáspár mellett a legnagyobb XVI. századi prózaíró”-ként aposztrofál, s ebben az értékelésben nyilván egyetért vele Szerb Antal s az irodalomtörténeti közvélemény. Emellett Bornemisza személyes kiállása oly markáns és bátor, hogy ebben páratlannak kell mondanunk. Könyvalakban elérhető igen jelentős publikációként kell még megemlítenünk az *Ördögi Kisértetek* betűhű kiadását, mely Eckhardt Sándor rendkívül szakavatott gondozásában és jegyzetelésével látott napvilágot 1955-ben az Akadémiai Kiadónál. Mivel e két utóbbi könyv egyházi körökben általában kevésbé ismert, mint a Schulek Tiboré, az Ö. K. pedig csak 700-as példányszámban jelent meg, idézeteinkben most ezekre hivatkozunk, *Vi* (Válogatott írások), illetve ÖK rövidítéssel. Irodalomtörténeti áttekintésre, bibliográfiai felsorplásra e cikk keretében nem vállalkozhatunk.

Ízig-vérig korának gyermeke volt: akárhány írásából olyan tömény, hamisítatlanul középkori ördög-hangulat gomolyog s olyan apokaliptikus haláltánc-atmoszféra is olykor, hogy azt az őt megelőző tizenöt évszázadnak szinte akármelyikében elhelyezhetnénk — ha ebből a feszült, néha túlfűtött légkörből *alapmondanivalóként* nem mindig a reformációban megelevenedett evangélium intése és vigasztalása csendülne ki végső soron. Ahogyan *Isten gyermekeként* élt benne zaklatott korában, s

ahogyan az „onnan felülről” kapott erővel és világgossággal igyekezett korának szolgálni, az teszi őt számunkra fölöttébb időszerűvé.

Nem valami ártalmatlan, absztrakt mennyországba kacsingatott ő. Nem volt amolyan kereskedőféle, „ki elad felhőt az egen s a földön telket vesz belőle”, de a világtól ténylegesen elvonatkozó elmélkedés sem volt kenyere. Nemcsak azt tudta, mi a hit, hanem azt is: *hol kell valósággá élni*. És ezt olyan intenzitással gyakorolta, amely emberileg szólva egyszerűen bámulatos.

Aránylag kevés illusztrációval is sokat lehet mondani széles skálájú *igealkalmazói tevékenységéről*. Mert szinte minden írásában ezt tette, nemcsak prédikációiban, posztilláiban. Irodalmi működésének nyitánya lényegében *Szofoklész* Elektrájának átköltése; ennek kivitelezésében is irányította keresztényen hite. A latin utószóban olyan nyíltan exponálja a mondanivalót, hogy az több mint meglepő: „A kérdés az: vajon akkor, midőn a haza durva rabságban senyved, szabad-e erőszakkal megszállni a zsarnokkal, vagy pedig arra kell-e várni, hogy az idő hozza meg az orvosságot és az enyhülést?” (Aegistusékat korántsem az idő ölte meg.) „Tanner uram, mint jó tanító, az egész darabot az erkölcsi és a politikai részek szempontjából filozófiai módszerrel oly alaposan és tüzetesen megtárgyalta, hogy közülünk bárki tisztán láthatta e tanítás használhatóságát a mindennapi életben.” (Vi 102) Ez a vakmerő célzás ugyan még nem minősíthető igei alapon történt döntésnek, nem is független attól, amit utóbb így fogalmaz meg (ÖK 181): „Mikor még Bécsben tanuló ifjú voltam, izgatott az ÚR Isten erővel is, hogy szállásomon prédikálják, kire sokan gyűltek.” Forró is lett a talaj a talpa alatt Bécsben . . .

Később sem nagyon igyekezett elnyerni a császáriak kegyét. Ha még megmaradt volna annál az általánosságnál, hogy a császárok között „ki kevés volt istenfélő: sőt minden gonoszásznak fejei vol-



tak" (ÖK 214). De nem állhatta meg az efféle kitéréseket: „Az mostani Heródesek is, midőn látják, hogy megcsúfoltatnak mindenfelől, fölötte igen elbűsulnak, még szakállukat is marják belé.” „Egész falut, várost, országot megdöglet egy istentelen fejedelem.” „Lám, az király is faképet tisztel és embereket imád.” „Magyarország... immár az két tar császár között, török és német között, kopaszon maradt.” „Egynéhány császárok tartottak olyakat, kik előhozták szemlátomást az ördögöt... mint 1577-ben Rudolfus császárnál hallom.” (Vi 114, 212—213) Ezt ugyan bajos lett volna félreérteni!

Természetesen a „kapcsolt részek” sem maradtak ki a sorból. „Íme: Pilátus fél császártul, fél hamis vádolástul, félti árnyék életét, hírét, nevét, jószágát — nem fél az Ūristentől. Tanuljanak innen azok, kik pispekek udvarában szolgálnak! Ő, ki iszonyú tüköre Pilátus az megvakult fejedelmeknek!” De azért nem általánosít: „Egy herceg az gyülekezetben mond az többi hercegnek: Engem bár az kemence mögé ültessetek, csak hogy végezhessünk, jót, ami fejében összegyűltünk” (Vi 121, 161). „Nyilván való lopók aranyláncot viselnek és bársonyban járnak” — idézi Cató-t (ÖK 208). Nem menekülhetnek a főpapok sem: „Az pispekek szerznek niha menyegzőket, hol húgokat, hol leányokat házasttyák, hol az kiket szerettek... Az mellett szörnyű lator szók és éktelen szitkok jű ki szájból.” Megírja, mit művelt „egy lator pispek”, meg egy „fű pispek”; a hitvitára késznek mutakozó *Telegd*nek odavágja: „Vajha az megengedettnek hazugság és tömlóc nélkül, találna, ki megmutatná, mi legyen az ő vaksága” (ÖK 177, 181, 211). Ebben a szellemben afelől sem hagy kétséget, mi az egyház hivatása. „Még a szegény apostolok is sok ideig tévelyegtek ebben, és nagy reménységben voltak, hogy Krisztus után itt ez világban fő-fő urak lesznek. Kiket noha sokat megfeddett Idvözítők, és nyilván megmondta, hogy az ő dolguk nem uraság, hanem nyomorúság lenne a földön. Szinte úgy tévelyeg most is a pápaság is, holott a pápa ez világ szerint *Krisztus képében úgy akar uralkodni, mint ez világi császárok*” (Vi 225).

Számtalanszor ostorozta a fősvényeket, harácsolókat, gazdagokat, irgalmatlanokat. Éppen mintegy négyszáz évesek azok a verssorai, amelyek az el-kárhozott gazdagokat így mutatják be: „Bódogtalan gazdagok ott léznek, / Mert bódogott szegényekre néznek, / Bolondoknak kiket itt ítélték, / Csudálkoznak, hogy szentekké löttek. ... Igazságnak ellene állottak, / Szerzettenek sok hamis vármokat, / Bíróságokat, nyomorúságokat, / Törvény ellen sok szolgálatokat.” „Vajha eszedbe jutna most neked az Ūr Krisztus szava, / Az könnyen lakó gazdag miképpen kínlódik pokolban, / Kinek istenre, atyjafiára itt nem vala gondja” (Vi 16, 27). S hogy az irgalmasságnak nemzeti és faji korlátai se legyenek: „En országomat minden embernek egyaránt szerzettem, / Akár rác legyen, akár tót legyen, akár cigány legyen, / Csak ki engemet igen szeressen és igen tiszteljen” (Vi 10). A gazdagról és Lázárról versben így írt: „Tudjátok, mert néktek marhát adék, / Tihozzátok szegényeket küldék, / Éltetnetek tinéktek meghagyék, / Mikor néktek Lázárról példázék.” Prózában pedig: „... most is, noha az gazdagok finnyálkodván megutálják az nyomorultakat, de az Ūristen az alávaló község közül is támaszt az ő nyomorult híveinek tengetésire valamí segítséget” (Vi 19, 130). Egészen világosan, mondhatnám rendszeresen fejti ki: *mivégre adja az Ūristen a gazdagságot*. „Először az ő neve és tisz-

tessége öregülésére adja; másodsor hazánk oltalmára; harmadsor életünk táplálására; negyedsor szűkölködő nyomorultaknak segítségére.” Mindjárt ezután a *felsőbbség tisztére* is kitér: „Minden falunak és városnak szokott törvénye vagyon, adója, rovása. A fejedelem vigyázzon reá, őrizze pogányoktól, latroktól, tolvajoktól, gyűjtőktől, paráznáktól és egyéb hatalmasoktól, oltalmazza köztük az ártatlanokat, és megbüntesse az ártalmasokat. De meglássa a fejedelem is, hogy ami fejében kiszedi, arra költse. Ne hurcoltassa felesége szoknyája farkán nagy gyöngyösen a porban az szegény éhezőknek veritékét, mert az szegényember nem örökös rabja néki” (Vi 167—168). Hát ez világos beszéd. Mellesleg közbevetve: Telegdi püspök sem maradt el e tekintetben, csak épp az ellenkező oldalon. „Nemes” közvetlenséggel így ír Bornemisznak: „...nem szünöm meg a mennybéli Istennek és e földi fejedelmeknek esedezni, hogy teellened kinyújtsák karjukat, kivonják fegyverüket és hatalmaságukat: büntessenek, kergessenek és üldözzenek... megöljenek és kitöröljenek e földről” (Vi 313). Ugyan tegyük egymás mellé e kétféle egyértelműséget...

Természetesen akinek volt bátorsága és hite „felé” ilyen magatartást tanúsítani, az az elsőbb rendeknek is megadta a tanulságot. A tisztességes *közkerölcs* építése a törvénnyel és evangéliummal mindig is szívügye volt. „Ő, ki sok tolvajok, kőborlók, jobbagyínak fosztói, hamis kereskedők járnak így! — kemény szívét Júdásnak jól meggondold.” A hamis sáfár így okoskodik: „No, tudom, mit miéjek: oly módon lopok és tolvajok, hogy ingyen eszükbe sem veszik az kába cumberck. Azért clmcnek és hamis kalmárkodásra adják magukat. Bort, búzát, húst eldrágítottak, hamis harmincadot, álnok vámot szörzenek, szolgájukat hazugsággal tartják, béresüket, szekeresüket, szolgálójukat, jobbagyukat megcsalják” (Vi 133). „... Köztünk is láttam oly szemteleneket, ki skarlát ruháját szolgájának ígérte, ha megcsalván az személyt, kit az piacon mutatott, meggyalázná” (Vi 138). „Úgy izgatja az ördög az te hitvány barátodat, hogy annyira itasson, kiből bolond, bűdösszájú, köszvényes, kólikás légy, tödödöt, májadat megrohasszad és kiokádjad, és ki miatt időnap előtt meghalj” (Vi 176).

Fontos persze a *munka* is. „Isten... mindennap minden rőndnek tisztet és munkát adott.” „Imez pedig istenkisérés: midőn hídon járhatasz és mély víznek ugordasz; mikor garádicson leszállhatsz és aláugordasz a toronyból; mikor mielhatsz és munka nélkül akarsz élni; mikor jó vitézeid vannak és te magad öklpsz sok ellenség közibe; midőn orvoságod volna és az nélkül kívánod, hogy Isten meggyógyítson” (Vi 237).

S hogy a nemzetre rákényszerített élethalálharc közepette mit remélt, az sem kétséges: „Egy katona midőn hallaná imez éneket: *Adj békességet, Ūr Isten*, az mi időnkben a földön, etc., mond az deákoknak: Elvigyenek az ebek titeket! Hát mit csinálnának aztán mivelünk, ha békesség lenne? Ördögi szó ez is” (ÖK 183).

Oldalszám lehetne még idézni s megmutatni, mennyire Isten ígéből merített s mennyire adott helyzetében igyekezett e kincseket valósággá élni, áldássá lenni kicsinynek-nagynak, egyének s közösségek javára. *Annyira Krisztus-szerű volt a maga korában, hogy ma is időszerű, a 20. században.*

Bodrog Miklós

## Dialogus Mariánské-Lázneben

### I. Társadalom és történelem

A *Theológiai Szemle* előző számában bevezető tudósítást adtam a Mariánské Lázneben (Marienbad) tartott marxizmus—keresztyénség dialógus-konferenciáról. Ott a dialógus néhány elvi követelményére is kitértem. A konferencia bevezető előadásában is bőven fordultak elő idevágó részletek, ezért először ezekből ismertetek gondolatokat.

Dr. E. Kellner megnyitója („Dialógus szabadságban és felelősségben”) azért érdekel bennünket, mert a *Paulus-Gesellschaft* szószólójaként nyilván mértékadóan lehet vennünk mondanivalóit.

Az emberi haladás történetében — mondotta Kellner — kevés fölfedezés változtatta meg annyira az emberiséget, mint az a fölismerése, hogy a föld nem szilárd pont az univerzum mozgásában, hanem maga is körben mozog és nyilván a mozgások kölcsönös viszonyán múlik minden a világbán. A XV. és XVI. sz. tudósai, az akkori gondolkodási rendszer diktatúrája ellen tiltakozva, új korszakot nyitottak. A mi századunkon végigtekintve, egyszer majd azt fogják a történetírók megállapítani, hogy a XX. sz. nagy felfedezése az az ismeret volt, hogy az emberi társadalom minden fejlődése a világ történeti eseményei kölcsönös összefüggésének az elvén nyugszik, hogy az emberi munka szociális minősége lényegesebb a gazdasági érdeknél és a technikai tökéletességnél is. Ezzel együtt jár a szolidaritás elvének, az emberek egymásért való felelősségének, az egy világnak, az egy emberiségnek a fölismerése. Ezt azonban csak tizenkilenc évszázad keresztyén egyistenhite után volt lehetséges fölismereni; e hit szerint egyenlőnek van teremtve minden ember, és Isten szeretetének nem állhat útjában sem vagyoni, sem fajok, sem osztályok, sem pártok, sem nemzetek.

Természetesen: a közvetlen történeti lökést az emberi kapcsolatok forradalmi átalakításához a XIX. és XX. században a francia forradalom adta meg (egyenlőség, testvériség, szabadság) és vonta maga után a forradalmi szocializmust, a „totális ember” világát. A világ mindenestül megismerhetőnek és a tudomány és technika segítségével manipulálhatónak bizonyult.

E manipulálhatóság olyan történeti katasztrófa lehetőségeit nyitotta meg, hogy láttára a legkülönbözőbb gondolkodású emberek párbeszéde és összefogása vált követelődően szükségessé, hogy az elmentétek kölcsönös partnersággá váljanak. Semmiféle csak politikai okosság, csak gazdasági számítás, csak stratégiai esszesség nem tudja megakadályozni a kollektív szenvedélyek vulkáni kirobbanását; csak ha sikerül olyan szellemi föltételeket teremteni, amikor az anyagi életet ebben a világban arra használják, hogy a létet föntartsák vele, akkor vetették meg az alapját annak, hogy emberhez méltó életük legyen mindazoknak, akik embernek vallják magukat. Az emberiség e fundamentális létérdekében egyet-nem-érteni nem egyéb a tudatos cinizmus halálos következetességénél.

Ez nem jelenti még azt, hogy az ideológiai ellentéteket ki lehet küszöbölni a világból. Embertelen lenne az összes eszmék egy sorba, egy rendszerbe taposása. Arról van szó, hogy a különböző rendszerek ideológiai, filozófiai, szociológiai, teológiai

mondanivalóit, e szisztémákat a valóság világának a próbája alá vessük. *Ideológiáinknak minden következményét végig kell gondolnunk* — még pedig a modern tudomány módszereivel —, keresnünk kell a diszkrepanciákat és konvergenciákat, eljutva odáig, hogy ideológiáink illetve hitünk *miért* mond mégis ellent pl. az anthropológiai kutatásnak, és milyen okból tartunk ki „tévedéseink” mellett minden észok ellenére is. A Paulus-Társaság évek óta igyekszik a tudomány módszerével a teológiát, de egyben minden más filozófiát és ideológiát is felülvizsgálni. Ez módot ad a kölcsönös építő kritikára. A modern tudomány nehezen viseli el az *ancilla theologiae* szerepét, de az *ancilla ideologiae* szerepét sem vállalhatja.

Kellner vitába szállt a dialógusnak mindkét oldalon jelentkező ellenzőivel. Vannak, akik szerint a keresztyénség és a marxizmus között theoretikus kérdések fölött folytatott vita nem érdekes; minden a szocialista társadalom fölépítésében kifejtett politikai kooperáció praxisán múlik. Itt egy elvi és alapvető kérdést lát a Paulus-Gesellschaft. A történelem gyakran kényszerít már csak a pusztá létért is az ideológiai és politikai ellenféllel való együttműködésre a *theoretikus kérdések tisztázása* előtt. De különböző gondolkodási, hit- és társadalmi rendszerek híveiként a problémák tisztas megkülönböztetése nélkül, csak a viszonyok kényszerítésével az egyik és az erőtlenséggel a másik oldalon: nem gondolkodó emberhez méltó módja a társadalom építésének. *A praxis a teoriától a keresztyénség esetében is épp oly elválaszthatatlan, mint a marxizmusban.* Ezen a területen még pótolnivalókat lát. „A koexistencia és a kooperáció mellett demonstrálni más, mint a koexistenciában és kooperációban élni valóságos meggyőződésből és el nem nyomott lelkiismerettel.”

A nagy probléma a két fél között továbbra is a *vallás kérdése*, mind elméleti, mind gyakorlati tekintetben. Kellner úgy véli, hogy a Paulus-Gesellschaft eddigi vitáin komoly „megértés” (echte Verständigung) jött létre, ha nem is elméleti, de legalább is gyakorlati viszonylatban. Ez abban mutatkozik, hogy vannak modern marxista gondolkodók, akik a gyakorlatban úgy látják, hogy a vallás *nem törvényszerűen* „ópium a nép számára”, hanem csak *történetileg* játszotta „a nép ópiuma” szerepét az emberhez méltatlan állapotban élők között. De a vallás oly emberi értékek kifejtésére is képes, amelyeknek kifejtésére egyedül a vallás képes, a keresztyénség története folyamán ténylegesen ilyen értékekkel gazdagította az emberiséget. Ha a marxizmus a „totális emberen” azt érti, akiben minden érték integrálódik, akkor nem lehet megtagadni a vallás létjogát sem. Viszont a vallás sem vitathatja el az emberiség fejlődéséhez szükséges emberi alkotói szabadságot. A világnézeteknek egyforma *chance*-uk legyen.

A dialógus nyugati ellenzői — folytatta Kellner — gondolják meg, hogy az új kor kezdetétől fogva az európai emberiség belekerült a vallástól való elidegenedés tragédiájába, amiben a történeti keresztyénségnek nagy része van. A keresztyénség lemondott univerzalizmusáról, behódolt a nacionaliz-

musoknak és elítélte a szocializmus minden formáját. Háborúikban ugyanazon Isten nevében ölték egymást azonos és különböző felekezetű keresztyének. Ez arra int, hogy a keresztyénség „mobil” és „kommunikatív” legyen, egyszerre tudjon a társadalomban független és cselekvően résztvevő lenni. Egyetlen rendszer sem igényelheti, hogy a világ elmozdíthatatlan közepének tekintésék. A történelmi helyzetet mindannyiunktól gondolkodásunk változását követeli. A pluralitás egy-világa a jövőnk, amelyet még nem ismerünk, de bizonyos, hogy forradalmi és pártatlan lesz a történelemben és csak akkor éri el és túl az emberiség, ha megtanul univerzálisan gondolkodni.

\*

Az első nap összefoglaló tárgyköre a „Társadalom és történelem” volt. Mindenelőtt két előadás szolgált alapul a vitához.

Johann B. Metz római katolikus professzor: „Keresztyén vallás és társadalmi praxis” címmel tartott három vitatétel alapján bevezető fejtegetéseket.

*Első tétel:* Manapság alig van olyan megmagyarázhatatlan és egyben effektíven megterhelt jelenség, mint a vallás és a társadalom, az egyház és a nyilvánosság, a keresztyén váradalmi hit és a társadalmi cselekvés között levő viszony. Ennek a helyzetnek a történelmi okai a fölvilágosodásban és a modern teológia végzetesen privatizáló tendenciájában vannak.

1. A felvilágosodás során széttört a vallás és a társadalom összefüggése, a vallásos és a társadalmi existencia egysége. A keresztyén vallás a társadalomhoz való viszonyában maga „a vallás”-nak, az egyetemes jelenségnek egy részleges megnyilvánulásaként értelmeződik. Ehhez kapcsolódik a felvilágosodás valláskritikája, és később a marxizmusé is. A valláskritika „ideológiakritika”, amely a vallást egy funkciónak, bizonyos társadalmi viszonyok „ideológiai fölépítményének” veszi, a „hamis tudat” címén igyekszik leleplezni, amelyben a valóság alany a magának tudatossá nem vált, de megfejthető társadalom. Erre a kritikára nem tud felelni a régi metafizikai teológia.

2. Az újabb teológia transzcendentális, existenciális és personalis tájékozódásával felfogta a felvilágosodás teremtette helyzetet, de reagálásában a valláshoz viszonyítva „másodlagosnak”, „nem-tulajdonképpen” kérdésnek vette a társadalmat; a vallást privatizálta és az üdvösségre szóló döntést elkülönítette a világtól. Ebben legföljebb az énté szomszédai kapcsolatai fértek bele.

3. A privátosítási irányzat következtében a keresztyén vallás kritikátlanul és ellenőrizetlenül a modern társadalmi és politikai ideológiák uralma alá került: a personalis és existencialista teológia nem tudja az existenciát a legszélesebb értelemben vett politikai problémának venni, absztrakt marad, vagyis gyakorlatilag: el nem kötelezett. Belőle — a saját maga reprodukálásán kívül — nem támadnak indítások.

*Második tétel:* A történelem megértésének helyzete és a bibliai tradíció a keresztyén vallás és a társadalmi cselekvés viszonyának nem a megújítását, helyreállítását kívánja, hanem e viszony új meghatározását.

1. A történelem megértésének a helyzetét azzal a problémával lehet meghatározni, ahogyan azt a felvilágosodás megfogalmazta és ahogyan az *Marx* óta megkerülhetetlennek látszik. *Kant* szerint föl-

világosult az, akinek megvan az a szabadsága, hogy az eszét minden kérdésben nyilvánosan használja. Ez lényegében politikai és nem pusztán magán vagy teoretikus kérdés, hanem gyakorlati. Az a „fölvilágosult”, aki egyben olyan társadalmi és politikai föltételekért is küzd, amelyekről függ, hogy lehetséges-e az ész nyilvános használata. Ahol az ész a politikai szabadságra irányul, vagyis a teoretikus ész a gyakorlati ész mozzanata — és nem megfordítva —, ott elkerülhetetlen az ész privat jellegének a megszüntetése és a még oly dialektikusan megerőltetett „tiszta elmélet” a kritika előtti tudat állapotába történt visszaesésnek számít. Ez új viszonyt teremtett az elmélet és gyakorlat, a tudás és a morál, a reflexió és a revolúció között, amelynek ki kellett hatnia a teológiai tudatra is. Csak nyilvános felelőssége tudatában — ami egészen különbözik a hitnek egy politikai-hatalmi investitúrájától — kerülheti el azt a keresztyénség, hogy egy meghatározott társadalmi rend pusztá ideológiai fölépítményévé váljék és ne legyen egy hamis társadalmi status-quo funkciója, egy „hamis tudat” Gral-lovagi őrzője.

2. A bibliai tradíció arra kényszerít bennünket, hogy kritikailag újra határozzuk meg a keresztyén vallás és a társadalmi tevékenység (praxis) viszonyát.

a) Az az „üdv”, amelyet a keresztyén hit reménységgel vár, nem magán üdvösség. Jézus ennek a proklamálása miatt nyilvános vesztőhelyen végezte életét, a „táboron kívül”. Ennek a szolgálata nyilvános felelősséggel jár. (Jézus nem magán-személy, az egyház nem egyet. („Pilátus a Credo-ban van”, mondá *Barth, P. L. M.*)

b) A Jézusban adott ígéret az igazságosság és a béke tárgyában nem egyeseknek szóló privat ígéret, hanem mindenkinek szól. Ez az ígéret nem is egy csoport, egy vallás, egy egyház magántulajdona, hanem mindenkié (Kol. 3: 11). Ezért, aki hisz benne, szenvedéssel küzd, minden ellen, ami az igazságosságnak és a békének ellentmond.

c) Szabadság, béke, igazságosság, megengesztelődés — ezek az eszkhatológiai ígéretetek nem privatizálhatók, hanem arra kényszerítenek, hogy megújulóan belépünk a társadalmi felelősségbe, annak tudatában, hogy minden társadalmi rend időleges, tehát egy dialektikus feszültségbe, amelyből a mindekorai jelen számára egy kritikai-felszabadító ösztönzés származik. Az igazságot „tenni” kell (Ján 3:21), nem a szemlélődés eredménye. Ebből mindig új kritikai pozitív álláspont adódik azzal kapcsolatban, ami társadalomként körülvesz.

*Harmadik tétel:* A társadalmi tevékenységhez való viszonyában, a keresztyén vallást úgy lehet meghatározni, mint ami alkotói társadalomkritika intézménye.

A vallás és társadalom kritika-előtti közvetlen viszonya már elképzelhetetlen (a kettő theo-politikai egysége).

A társadalmi tevékenység csak akkor szolgál egy szabad emberiség építésének és nem lerombolásának, ha kritikai tevékenység (Praxis). Lehet egy fetiszált haladáshit, amely embertelenségekbe visz. Miben áll a teremtoi kritika ereje?

Ha egy társadalmi cselekvést vagy politikai döntést egyszerűen meghoznak és megvalósítanak, anélkül, hogy az alapjául szolgáló előzetes döntéseket kritikailag átvilágítanak, akkor irracionális vagy tisztán ideológiai cselekvésről is lehet szólni. A modern társadalom a meghozott döntéseket matematikai-kibernetikai, szociológiai, ökonómiai és egyéb modellek, döntési elméletek segítségével ra-

cionalizálja, de nem tud metodikailag befolyást gyakorolni az ún. „preferenciák” viszonylatában a követendő célok meghatározására.

A keresztyén szeretetben is társadalomkritikai potencia rejlik. Nem korlátozható a szomszéd-felebaráti segítségre. Társadalmi dimenzióban is tolmácsolódnia kell. A szeretet föltétlen határozottság az igazságosság, szabadság és béke érdekében másokért történő sikraszállás formájában.

Ebből az következik, hogy a „szeretet vallása” sohasem keltheti egy hatalomra törő vallás benyomását, nem érvényesítheti szándékait hatalmi úton, hiszen nem önmagáért van, hanem az „üdvösség” érvényrejuttatásáért — mindenki számára. A reménység, melyet hirdet, nem egyházi vallásra vonatkozó reménység, hanem az Isten uralmáé (Reich Gottes), mint a világ jövődjéé. Ez kényszeríti a vallást újra meg újra a tiszta hatalom szenvedélyes kritikájára, és magát *vádolja első sorban*, ha ebben a tekintetben — mint annyiszor történelme folyamán — adósa maradt, vagy túl halkán, túl későn szólt a veszélyeztetett ember érdekében, „személyválogatás nélkül”.

A társadalomilag mozgósult keresztyén szeretet valóban az igazságosságot akarja, éppen *ez a szeretet parancsolhat forradalmi lépéseket*; adott esetben tehát a forradalom a keresztyén szeretet nevében lehet megengedett, ha a legkisebbekről van szó, akiket az Ur a maga atyjafiaiként említett.

A szeretet társadalomkritikai motívuma egyben *valláskritikai* is. Nincs a keresztyénségnek olyan nagy eszméje, amely a történelme során nem devalválódott. Mindig megvan a keresztyén vallásnak az a kísértése, hogy a környezetből fakadó nehézségek között olcsón, csak „gyakorlatilag” átteleljen („nur durch Praxis zu überwindern”). A keresztyén szeretet ereje egyenes arányban áll az *egyház szavahihető önkritikájával*, amelyet a világ színe előtt önmagán, múltján és jelenén szüntelenül gyakorol. Ettől függ társadalom-kritikai funkciójának sikere és lehetősége.

Az ilyen vallásos tájékozódású társadalomkritika lehetőséget keres és talál más társadalomkritikai kezdeményezésekkel. *Ez az együttműködés* a társadalomkritika területén keresztyének és nem-keresztyének között elsődlegesen nem azon alapszik, hogy közös tartalmi elképzelésük van a jövődjéről; ebben a tekintetben az emberek között mindig a *pluralitás* elve fog érvényesülni, hacsak nem tér a „totális ideológiai manipuláció” útjára a szabadság helyett. Ezért Metz professzor a társadalomkritikai együttműködés alapját egy negatív tapasztalásban látja mindenekelőtt: *az emberiség veszélyeztettségének a fölismerésében*, abban, hogy az emberiség szabadsága, igazságossága és békesége van veszélyben. Ez a negatív előjelű tétel az egyetlen általános és elkötelező út és kapu a *pozitív humanizmushoz*. Ez a negatív tapasztalás teremt szolidaritást és sorsközösséget. Ezen az alapon lehet mozgósítani az emberi pluralitás legjobb pozitív erőit. „Társadalmi-politikai cselekvésünk (Praxis) irracionálisai még mindig túlságosan szembeötlőek. Egy „kollektív elsötétülés” veszedelme még nincs elűzve. A békétlenség, a szabadság elvesztése, az igazságtalanság sokkal nagyobb, semhogy a vele szemben megmutatkozó közöny gaztetté nem válhatna” — fejezte be előadását Metz professzor.

\*

Milan Prucha professzor „Embernek lenni” (Mensch sein) c. előadása mindenkit meggyőzhetett arról, hogy a marxista filozófiának a polgári filo-

zófiai tankönyvekben szokványos elintézése „felületes materializmus” és egyéb jelzőkkel mennyire igazságtalan. Az ő előadását is legszívesebben teljes egészében közölnék, mert a mai filozófia minden irányzatát figyelembe veszi, de erre nincsen módunk. Az összefoglalással viszont az a veszély jár, hogy a tudósító összevonás és értelmezés közben talán mást húz alá, mint amit az előadó tett volna.

Abból indult ki, hogy egy felületes tudata mindenkinnek van arról: mi a történetiség és a társadalmiság, mi ezek pozitív, időmegszabta jelentése. A kérdés az, hogy a történeti-társadalmi szempont elégséges-e az ember szempontjából a történelem és a társadalom értelmének a meghatározásához, mennyiben válhat forrásává a humanizmus perspektívái és ideái további érvényrejuttatásának. Szerinte ma már „keresztyén barátaink” — nyilván a Paulus Gesellschaftra és más komoly dialógusban álló teológusokra gondol — elismerik és nagyra értékelik a marxizmusnak azt a törekvését, hogy erősen süríti érdeklődését *Marx embertanára* és ellenáll annak, hogy a marxista filozófiát a dialektikus materializmus abstrakcióira, Marx társadalomelméletét pedig a *forradalmi átváltozások pusztá szociális technikájára* korlátozzák. Ebből a szempontból nézi az olyan kulcsfogalmakat, mint „gyakorlat”, „elidegenedés”, „totális ember” és fölteszi a kérdést, korlátozható-e ezekre az ember fogalma? Nem egyoldalú historizmus nyilvánul-e meg a marxizmusban ezen a ponton, vagyis minden emberi problémának a redukciója társadalmi és történelmi kérdésekre? Ad-e a marxizmus lehetőséget a historizmus áttörésére ezen a ponton? Az ún. „humanista tájékozódású marxizmus” problematikája szükségszerűleg abban a kérdésben lepleződik le, hogy: „Hol játszódik le az emberi élet drámája?” Az embernek a kozmoszban való helyéről van-e szó? Az élet és a halál kérdéséről talán, amely független a társadalom alakításától? Kizárólag történeti kérdésekről van-e szó, amelyekkel meg lehet találni a harmónia megoldását az egyén és a társadalom egésze között? Hivatkozott egy részletesebb tanulmányára, amelyben („Marxism and Existential Problems of Man, in: *Socialist Humanism*, ed. E. Fromm, New York [Doubleday] 1965) egészen szorosán követve *Marx* gondolatait, megvédte a marxizmusnak azt a jogát, hogy *az emberi existencia filozófiájának* tarthassa magát.

A vita kiindulópontja *az ember elidegenedésének* a lényege. Hogyan lehetséges az, hogy *az ember alkotásai* vak és gyakran ellenséges hatalomként szállnak vele szembe és hogy ez a hatalom az embert is aláveti magának? A felelet sajtóságosan egybehangzik kiváló marxista, római katolikus, protestáns és existencialista marxizmus-kritikusok írásaiban. Ez a Marx és a Hegel elidegenedéseméletének összehasonlítása közben derül ki. Hegel számára az elidegenedés forrása a világ tárgyi jellegében rejlik, Marx számára nem a dolgoknak az embertől független létében, hanem a magántulajdonban. A marxizmus nem az embernek a külvilággal történő megütközésének a figyelembe nem vételén nyugszik — mint azt existencialista és keresztyén filozófusok állítják —, nem zárja el az embert a történelemben és nem szolgáltatja ki menthetetlenül az existenciális problematikának. Sajnálattal ismerte el, hogy a marxista filozófia évek hosszú során át nem használta ki belső lehetőségeit, így pl. a halál kérdésében. „A halál diktatúrája” a lét struktúrájára veti vissza a gondolkodót.



Marx álláspontjáról két alapvető szempont adódik az egyéni lét és az ember társadalmi léte között folyó örökké nyílt dialógus vizsgálatához. Mindenek előtt azt kell kutatni, hogy mennyiben szerzett autonómiát az ember a természettel szemben, mennyiben fejtette ki társadalmi gazdaságának viszonyait. Azután pedig azt, hogy milyen típusú a viszony a lét és a lényeg (Existenz und Wesen) között, hogy vajon az egyéni egzisztencia összhangban van-e a társadalom lényegével, és vajon a társadalom lényegének a kifejeződése az egyének hatalmának a kifejeződése, vagy pedig elidegenült és ellenőrizhetetlen hatalomként hat. Ebben a perspektívában nézve a kommunizmus nem valami fatális törvényszerűségnek a kezeze „a történelem végének” a boldog kimeneteléhez, hanem e feladat mindaddig feladat marad, míg az ember társas lényege elidegenült az ember lényegétől és az ember egzisztenciája elidegenült „az ember társas lényegétől”.

Ebből a kérdésfeltevésből foglalkozik hosszasan a modern egzisztencializmussal és filozófiai irányokkal, természetesen *Kierkegaard*-dal, *Heidegger*-rel, *Jaspers*-szel, de utal olyanokra is, mint *Wittgenstein*, *Husserl*, *Carnap*, *Russel*, *Bachelard*, *Merleau-Ponty*, *Theilhard du Chardin*.

Marxisták és keresztyének az előtt az alternatíva előtt állnak, hogy politikai értelemben is megkülönböztessék magukat egymástól, vagy pedig fogadjanak el mindent? Megvitandó az a tény, mely szerint bizonyos filozófiai koncepciókkal bizonyos társadalmi és politikai koncepciók járnak együtt, valamint az, hogy a *Heidegger*, *Giison*, *Jaspers* és *Marcel* gondolatai a transzcendenciáról mennyiben állnak kapcsolatban a transzcendencia problémájával a Marx filozófiájában? *A marxizmus számára a modern filozófiával való vita az intellektuális becsületesség kérdése!* Ez egyformán érinti a marxizmust mint theoretikus rendszert és a marxizmust mint szocialista mozgalmat, megvalósuló társadalmi rendszert. Ma „Schlagwort”-tá vált a „dialógus”. *Wetter* egy prágai előadásában készségesen átengedte a kezdeményező szerepet és felelősséget a marxizmus és a vallás ideológiai harcában a marxizmusnak, hogy az ellentétes álláspontokat annál keményebben kifejezhesse. — Manapság különböző nézeteket vallanak mindkét táborban a két ellentétes világnézet elkerülhetetlen ideológiai küzdelméről: lehet kölcsönös támadás, az ellenfél propagandista módszerű elszigetelése, lélektani hadviselés, vagy az álláspontok komoly szembeállítás, annak tudatában, hogy elvi összeegyeztethetlenségről van szó. Ez a konfrontáció a kívánatos, még ha úgy tűnik is, hogy az ellentétek nem győzhetők le és nem távolíthatók el. A kölcsönös szidalmazás vagy rágalmozás és az idegháború elvetendő.

Prucha felteszi a kérdést: „Lehet-e teljes joggal a marxizmus és a vallás között ideológiai küzdelemről beszélni, ha az ideológia az osztályérdekek kifejeződésének és az ideológiai küzdelem az osztályharc formájának tekintendő? Más szóval: lehet-e minden további nélkül a marxizmus-keresztyénség ellentétes álláspontjait a proletár és a polgári ideológia ellentétével azonosítani, amelyet az ideológiai harcról szóló marxista tézis ma kifejezésre akar juttatni?” *Garaudy* érdeme — úgymond —, hogy *De l'anathème au dialogue* (Az átoktól a dialógusig) c. könyvében egy egész sor helytálló érvt szolgálta a kérdés megválaszolásához. Rugalmasan különbséget tett vallás és egyházi intézmény között, alapvető keresztyén küldetés és mitosz meg

ideológia között; de kérdés, hogy ez a redukció végrehajtható-e a keresztyénségen és kioldható-e súlyos következményekkel járó megkötöttségeiből, hogy igazi lényének élhessen?

Prucha szerint a marxizmussal nem fér össze, hogy egy reálpolitikai közösséget, amely kézzelfogható és gyakorlati célokat tűzött maga elé, metafizikai vitákkal gyengítsen. Mégis az a meggyőződése, hogy a szükséges kézzelfogható és politikai végkövetkeztetésekhez csak úgy lehet eljutni, ha ugyanazok az általános elvek érvényesülnek és helyesen alkalmaztatnak. Bár a munkásmozgalom „logikája” hosszú időn át más úton járt: a politikai-ökonómiai érdekek közössége volt az alap, amely hatékony politikai föllépés útját kereste és a dogmatikai reglementálást elutasította. Ez leegyszerűsítés, ami a marxizmus alapjainak a kutatása közben nem jogosult.

A marxizmus főtémája, gondolati és gyakorlati bázisa: tervszerű törekvése a munkásosztály és vele az egész emberiség fölszabadítására. Ennek az eszmének hatása van az egész társadalmi folyamatra és kultúrára. Ebben a horizontban kell föltenni a kérdést, hogy mi a szerepe a marxizmus struktúrájában a filozófiának. Tájékoztató rendszerét nem megalkotói világnézeti álláspontjainak a tömkelegéből veszi, hanem a *munkásosztály reális helyzetéből* a társadalomban, és szakadatlanul fejlődőben levő emancipációs küzdelméből.

A modern filozófia nem áll közömbösen az osztálytudatos vagy politikai állásfoglalással szemben, úgyhogy a modern szocializmus sem a Második Internacionálé ismeretes gondatlanságát, sem azt a követelést nem oszthatja, hogy a filozófia mondjon le ideológiai funkciójáról. Ez a mai szociológia szemében nevetséges már. A filozófiáknak megvannak a társadalmi megkötöttségeik. Sokkal fontosabb a filozófiának a tudományos és kivált a szociológiai ismeretekhez való viszonya. Ezen a téren minden maradásig arra itéli a filozófiát, hogy a jelenlegi társadalmi összeütközésekben reakciós szerepet játsszék. A tulajdonképpeni filozófiai alkotás alig fedi magát osztálygaranciákkal és ezért a priori nincsen szüksége külső, politikai vagy állami kezességre. A filozófia nemcsak a történelmi dialektika, vagy a politika alapjaként szerepel, hanem ontológia is és filozófiai antropológia is, ezen túl methodológia és egzisztenciális analízis. Így a filozófia hol többet, hol kevesebbet mond a munkásosztály és az egész emberiség fölszabadításánál, ami a marxizmus alapvető küldetése.

„Vajon azt tegye-e a szocialista mozgalom — kérdi Prucha —, hogy a rendszeralkotás (ti. filozófiai értelemben vett rendszeralkotás. P. L. M.) nagyzási örületének az útjára lép és társadalmon túli felelősséget vállal magára, oly célokat, amelyek nem tartoznak a rendeltetéséhez? Eltérjen így a maga sajátos kezdeményezésének bázisáról és kitegye magát támadásoknak, amelyeknek tüzebe fogkerülni, ha túlméretezi feladatát?” A történelmi dialektika, a tudomány methodológiája, a filozófiai antropológia és ontológia koexisztenciája úgy tekinthető, mint munkamegosztás, amennyiben egymással összeegyeztethetők. „A filozófiai irányok különböző szempontok alatt indulnak el, különböző hagyományokhoz kapcsolódnak, onnan törekednek a világ egészének a megragadására. Így a filozófiai vitáknak nincsen szükségkép ideológiai-harci jellegük, ha ezen az osztályharc egyik formáját értjük. A filozófiai irányoknak a marxizmussal történő szembeállítás nem merülhet ki az összehasonlításban, történetileg a marxizmus nevében beszélő fi-

filozófiával. „Ez az összeütközés filozófiai tételek összeütközése, amit a munkásosztály magasabb szempontjaiból, végcélja felől kell nézni. Ha a marxizmus előnyben részesíti is azt a filozófiát, amely természetileg eddigi útján együtt járt vele, „ez még nem ad okot arra, hogy egy filozófiai irányzatot állami filozófiává emeljünk és kultúrharcot indítsanak más világnézeti álláspontok ellen és egy monopólium teremtése érdekében, ami nemcsak a filozófia érdekének, hanem az állam érdekének is árt.”

\*

Juan Beneyto professzor (Madrid) előadásában („Szabadság a történelem öröksége és a szocialista életretörés között” rámutatott arra, hogy hatalmas történelmi áttörés, korforduló idejében élünk. Ebben a helyzetben a legnagyobb jelentősége van annak, hogy a népek organikus pluralizmusa, a határok átlépése egy párbeszéd irányában a hitvallások és politikai ideológiák között megtörténjen. Ez a párbeszéd csak a szabadság légkörében válik lehetségessé. A szabadság fogalma fejlődésen megy át. A francia forradalom szabadságfogalmát adott körülmények között ellenforradalmi reakciónak értelmezhetik. A társadalom, amelyben élünk, a felszabadítást tűzte ki programjául. A szekularizációt nem alkalmazták kongruens formában a hitvallásokra, amint ezek tevékenységüket politikai szerepvállalásban (Engagement) fejtették ki. Az ember ma a civilizáció területén sokkal nagyobb szabadsággal rendelkezik, mint történelme során valaha is. Soha nem volt több szabad ideje, mégis egyre kevesebb szabadsága lesz ennek a fölhasználására. Korunk elveszti nyugati profilját és jellegzetes vonását a koloniális népek fölzsabadulásától nyeri. Az orosz marxizmus a helyes nézőpont birtokában a változásokat helyesebben tudta értelmezni. A nyugat messzemenően rosszul ítélte meg az eurázsiai forradalom emberi alapjait. A jövő doktrínáinak két jellemvonással kell rendelkezniük: egyetemes befogójuk legyen és szociális változóképességük. Ehhez a következőre van szükség: a népek organikus szerkezetének a racionalizálására és az emberi értékek egyidejű emelésére, más szóval szocializálásra és personalizálásra. Az embernek a szabadsággal való éléshez intézményesített kulturális rendszerre van szüksége, stratégiai intézmények egész sorára. Korunk problémája kelet és nyugat egymásratalálása, ennek kulcskérdése pedig a tömegtársadalom és a keresztyénség illetve a marxizmus viszonya. A szabadság eszméje ideológiává változott, ezért újból gyökeresen át kell gondolnunk kérdéseit. A vezető gondolat az legyen, hogy egymásnak embertársai vagyunk.

\*

Yves Congar római katolikus professzor (Strasbourg) „A társadalom és a történelem alkotói befolyása a keresztyén ember fejlődésére” c. előadása kezdetén a „történelem” és a „keresztyén ember” fogalmának a meghatározásával foglalkozott. A keresztyén ember mint egy sajátos organizmus, az egyház, az istennépe tagja él a többi ember között, amely nép egy szellemi elv, Istenbe, a Jézus Krisztus Atyjába vetett hit által van. Egyszerre megnyilatkoztatja a közös emberi történetet és valamit, ami nem vezethető vissza a történelemre. — A történelem az a valóság, ami az időben történik, a civilizáció kialakulása, erőfeszítések egymásutánja azért, hogy az ember társas lényként a földet az

ember megfelelő lakóhelyvé tegye. Valójában csak szociális történelem van, különböző lépcsőfokokkal, a fejlődésnek különböző ritmusával. Erre hat a geográfiai környezet, a szociális struktúra, nagy egyéniségek befolyása, különleges események sora, fölfedezések, sőt a véletlen is.

A keresztyénség egyszerre személyes és szociális, azaz közösségi jelenség. A két aspektus között lehet feszültség. A keresztyén élet sohasem a történelmen kívül játszódik le. A múltban sok hiba történt azzal, hogy ezt a színhelyet „a siralmak völgyének” irták le, egy mennyei létrára mutogatva. Az előadó fejtegette, hogy milyen hatása volt az anyagi életkörülményeknek a keresztyén élet stílusának a kialakulására, az istenképzetre és az Istenhez való viszonyra. Véleménye szerint eddig a történetet túlon túl a szövegek és nem a tények alapján írták. Inkább a tanok, mint a valóságos élet és vallásos gyakorlat történetét. Foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy miként látja a vallásos ember a szocializmust, a szociális gondoskodást és biztonságot, amit a II. Vatikáni Zsinat készséggel elismert? Mit jelent keresztyén szempontból az urbanizálódás és az iparosodás? Milyen feleletet vált ki ez az életforma a keresztyénségből, amely minden korszakban magán viselte a korszak jellemző bélyegeit? Mind a keresztyén képzetek, mind a korszak stílusa befolyást gyakorolnak egymásra. Ezt a kölcsönösséget bemutatta 1. a bibliai kijelentés területén, 2. annak a tételnek az alakulásán, hogy „az egyházon kívül nincsen üdvösség”, és 3. a vallás-szabadság, azaz az egyház és a társadalom összefüggésein. Mindig tekintettel kell lenni a korra, amelynek egyháztörténeti jelenségei fölött ítéletet mondunk. A keresztyén identitáshoz való hűséget nem szabad összetéveszteni minden történetileg kialakult formának a megőrzésével, amelyben ez a hűség a múltban keretként él.

Ma a *történelem akcelerációját* éljük át. A ható tényezők nagyfokú koncentrációja van folyamatban. Úgy tűnik, mintha 30 év alatt nagyobbat lépett volna előre az emberiség, mint 3000 év alatt. Nincs semmi kifogásolni való azon, hogy ez az akceleráció a keresztyén igazság kibontakozására is érvényes, ami a tények és az eszmék találkozása következtében szükségszerű. Gondolkodás és tények, személyek és struktúrák között összefüggés van az akció értelmében. A keresztyén ember alá van vetve a történelemnek, a rábízott üzenet azonban transzcendens. Az üzenetet sokszor méltatlanul képviselte, viszonylagosan. Ebben mutatkoztak az ember határai.

A hívő ember episztemológiája manapság arra kényszerül, hogy a tudomány számára ellenőrizhetetlen kijelentéseket a természetfeletti rendről önmagának tart meg, és mer valamit az emberi élet-ről és világról mondani, amint azt a II. Vatikáni Zsinat merte a *Gaudium et spes* konstitúcióban. Részletesen foglalkozott az említett konstitúció egyik marxista kritikájával és episztemológiájával, amely úgy gondolja, hogy a történelem tényei csak alkalmak arra, hogy az egyszer már kijelentett igazságot újból megerősítsék és új módon alkalmazzák. A történelem azonban nem a liturgia módján értendő (amelyben semmi új nincs, csak a régi alkalmazása), hanem a prófécia útján. Benne végtörténeti kijelentések valóráváltásáról van szó, küldetésről és a Lélek cselekedeteiről. A zsinat prófétailag is nyilatkozott, nem pusztán a kijelentett igazságból és a tradícióból szólt. Világosan láthatók az egyház függései társas létében a környező világtól, innen veszi „anyagát” a bizonyágtételhez,

de normatív forrása a régi marad. A keresztyénséget nemcsak régi adottságai határozzák meg, amelyek a múltéi, hanem a jövő és a jelen is. Jövéje az, ahová a jelen totalitása vezet. Krisztusnak van egy jövedője is („the Christ that is to be — a Krisztus, akinek még ezután kell lennie). Az Adott maga is fölveszi a Leendőnek a formáját. A hit nem a már ismertnek a szerepében tetszeleg, hanem a feladat vállalásában jelentkezik; mozgó utópia, nem részletes tervrajz. A keresztyén hitben az örökkévalóság együtt létezik az alkotó és találékony idővel.

A keresztyénség a történelemre nem mindig adta azt a feleletet, melyet adnia kellett volna. Mivel sokszor csak a „hithöz” ragaszkodott, túlhaladott történeti formákhoz, elévült, történetietlen modellekhez és archetipusokhoz ragaszkodott. Így nem fejlesztette ki a forradalom tanát sem. Voltak emberek, akik gazdag létükre mindent megtagadtak maguktól, „adtak a szegényeknek”, de eszükbe sem jutott, hogy a változtathatatlan hittársadalmi renden — ez lázadás lett volna szemükben az éggel szemben — változtassanak a szegények érdekében. Ebben az esetben a vallás és az elidegenedés fogalma összeesik. Pedig ezt nem kívánja az evangélium. A szentség a mindennapi élet dolga, az emberi feladatok teljesítése a területe. Ez a középkori keresztyén életszemlélet sokkal inkább a neoplatonikus és pythagoreus hatás, mintsem a Biblia inspirációjának a következménye volt. („Platonismus für's Volk” — mondta *Nietzsche*).

A történeti elem elvesztése nagy hiba. A Biblia abszolút értelemben történeti. A dolgok egész valóságát a vég számára tartja fent. A teremtő új és végleges tettétől teszi függővé... De ugyanakkor egy történeti folyamatból is, amelyben dolgok történnek. Küzdelem ez, nehéz vajudással egybekötött születés. Csak a Végben lehet majd mondani: az ember megszületett! Bibliai és keresztyén értelemben egyenest „Isten történetéről” kell beszélnünk. (Itt hivatkozik Jel 1:4,8, 4:8 és Ex 3:14-re.)

Elemzi a katolikus történet- és természet-fogalmat, rámutatva az itt támadó veszélyekre. Végso eredménye az, hogy az ember a történelemben teremtődik ugyan, de maga is teremt a történelmet. sőt ilyenek fölismeri azt: historikussá lehet. Már pedig az ember nem lehetne historikussá, ha pusztán csak historiai lenne; és nem lenne ökonomus, ha pusztán ökonomiai lenne. Lényegében csak azért van történelem és történelmi előállítás (Werden), mert szellem, azaz transzcendencia van. A keresztyén emberben és egyáltalán az emberben abban a mértékben transzcendentálódik a történelem, amily mértékben az ember maga történeti. Az adott kijelentés tartalmát akkor lehet megmagyarázni, ha fölismerik új alkalmazási lehetőségeit.

\*

*Lukács Józsefnek, a Világosság felelős szerkesztőjének „Történelem és felelősség” c. előadása — amelyről már múltkor ejtettünk néhány szót — teljes terjedelmében megjelent a Világosság 1967 (8). évf. júniusi számának 331—336. lapján, ezért részletes ismertetésétől eltekinthetünk. Kiindulásában különbséget tett az aufklárista és a szcientista valláskritika és a mai marxizmus között. Ez utóbbi azt vizsgálja, hogy „mik a vallásosságnak a tartalmi elemei, milyen, történelmileg is változó normákat vezetnek le a transzcendensből, hogy azokat a társadalmi együttélés integrációjában vagy dezintegrációjában funkcionáltassák”. A tartalmi változók*

sok kihatnak a vallási formára is. Előadása első részében tipológiai-morfológiai különbséget tett a vallások világában a keleti pesszimizmus kvietizmus és kontemplatív aszketikus vallásosság és a Nyugat nagy vallásai között, amelyekben a világ vegso soron egyetlen megismételhetetlen isten-determinálta spirituális fejlődési soron alapszik (zsidóság, keresztyénség, iszlám): a teremtéstől a bűnbeesésen, a megváltás különböző formáin át az utolsó ítéletig és a végső jóvátételig. Úgy véli, hogy ez nem kijelentés következménye, mert már *Hésiodosznál* megtalálható ez a lineáris történet-teozófia. Végigkíséri a keresztyén egyháztörténetben a szociális eszme sorsát. „A marxizmus igyekszik mélyen megérteni azokat a folyamatokat, amelyek miatt a történelmi változás és haladás tudata az üdvtörténet vallási kereteiben megjelent, majd amelyek folytán a polgárosodás hatása alatt profanizálódott, földi utópiákkal... párosult. Nemhogy tagadnánk, de hangsúlyozzuk a folyamat jelentőségét az emberiség történetében, s magunkat e társadalmi törekvések és szellemi értékek folytatójának, ha úgy tetszik kiteljesítőnek valljuk” — mondotta *Lukács József*. (Ez a viszonyulás érdekes, mert „hasonló” az iszlám viszonyulása is a zsidósághoz és a keresztyénséghez: magát emezek betetőzőjének és folytatásának tekinti. P. L. M.) Napjainkban megerősödtek a keresztyénségben „e dinamikusabb, nyíltabb, a jövőre irányuló, az adott rend túlhaladását követelő kritikai tendenciák” és harcban állanak — úgy mond — „a múlt felé tekintő, statikus és konzervatív irányzatokkal és a régi apokaliptikus utópizmustól bizonyos fokig eltérő módon az ember szerepét és felelősségét hangsúlyozzák szociális jövője megalkotásában, — ez azt jelenti, hogy világnézeti bázisunk eltérő volta mellett is a vita és a közös cselekvés reális alapjaként található és kell is találnunk velük *érintkezési pontokat*” (333. lap). Ez a kontinuitás természetes diszkontinuitással párosul. A tudományos szocializmus nem vallás vagy ellenvallás. Az ember igazi dimenziója a jövő. Ennek valóráválása nem független az emberi tettektől. A marxizmus nem lehet rabja egy abszolút történelmi végcél tetelező utópisztikus történelmi objektivizmusnak, sem valamiféle szubjektivista történelmi relativizmusnak. Itt utalt a II. Internacionálé ökonomista fatalizmusára, a dogmatizmusra és a személyi kultusz negatív hatására. A történelem abszolút célja helyett az emberek figyelmét konkrét történelmi feladatok megoldására kell irányítani, amelynek során eltávolítják a haladás útjából az akadályokat. A kapitalizmus túlhaladása nem végcél. A marxizmus nem eschatológia. Ahol mások véget látnak a kapitalizmus után, ott kezdetről van szó. Az objektív struktúrák elemzése, fejlődési tendenciáik szubjektív mérlegelése a marxizmus lényegéhez tartozik. A cél: adott társadalmi helyzetben megteremteni annak túlhaladása lehetőségeit. A lehetőségek realizálása csakis *tudatos emberi aktivitással* lehetséges. Nem áll elő automatikusan a gazdasági erőtenyezőkhöz közvetlen hatására; szükséges, megkerülhetetlen a szubjektív politikai, morális, világnézeti tényezőkhöz szerepe. Miközben új értékeket teremt, az emberiség már kialakított igazi értékeit megőrzi, megmenti a pusztulástól, sőt kiteljesítésükre és biztosításukra törekszik. Ennek normája az, hogy a forradalmi szenvedélyt az értelem ellenőrzi. A marxizmus magábfoglalja az objektív fejlődés elismerését, anélkül, hogy ezt a folyamatot teleológikusan és fatalisztikusan, visszaesések nélkül értelmezné. A fejlődés rendkívül egyenlőtlen. De már kezd ki-

alakulni a glóbusz története, az emberiség egységének a tudata. Van-e irány, tendencia a történelmi változások örök áramában? Először is vannak ismétlődő elemek, amelyeket az új generációk „készen kapnak”. „A kommunizmus nem a történelem abszolút célja és létrejötté szükségszerűségét nem irták elő már az ősközösségekben. De visszatekintve arra az útra... amelyeken során az ember magát az állati lét közvetlenségéből a modern szocializmusig felküzdötte...” — lehetetlene nem látnunk a haladást. Ebben az értelemben „több a szabadság, mint a szükségszerűség pusztá felismerése”. Létezik tehát történelmünknek ez az ember alkotta, noha nem tudatosan létrehozott, objektív tendenciája, amelyet transzcendens formákban a vallás is kifejezett. Így „az ember erkölcsi felelőssége — eltérő világnézeti kiindulópontok mellett is — éppen abban áll, hogyan oldja meg a történelem által feltett konkrét mai kérdéseket”.

Befejezésül arról szólt, hogy nem kevés jele van annak, hogy „e döntés szükségességét — a visszahúzó erők működése ellenére — vezető keresztyén körökben is mindinkább érzik” (Pacem in terris, Populorum progressio, Egyházak Világtanácsa). A szocializmus nem elméletként, hanem a kapitalizmus reális alternatívájaként jelen van a világban, ezért „ma minden progresszív törekvésnek, amely a mai polgári világ kritikájából indul ki, számot kell vetnie ezzel a ténnyel és meg kell határozni a saját viszonyát ehhez az új társadalmi renhez” (336. lap). Záró szavai így hangzottak: „Nem gondoljuk, hogy keresztyén barátaink viszonya a szocializmushoz minden tekintetben ellentmondásmentes lehet. De arról meg vagyunk győződve — s a mi magyar tapasztalataink is megerősítenek ebben —, hogy a világnézeti ellentétek fennállása mellett is a jószándékú keresztyének, akiket tényleg a béke és az igazságosság, a haladás és a szeretet vágya vezérel, megtalálhatják és meg is találják a nem hívőkkel való türelmes, elvi vita és közös cselekvés útját. Nemcsak gyakorlati-politikai okok miatt, de azért is, mert a szocializmusban olyasminek a terjedését látják, aminek a vágya évezredek óta él, jobbra törő elődeik szívében. — A felelősség a történelem előtt mindkét félre és közösek lehetőségeink is. Utódaink majd megkérdeik: hogyan éltünk velük.”

Lukács József nagyon tömör előadása — amelyből ízelítőt adtak az idézetek — világos bizonyossága annak, hogy mindkét oldalon megerősödött annak a tudata, hogy az egyoldalú praktícizmus módszere tartósan nem elégítheti ki egyik partnert sem. Egyben segítség ahhoz is, hogy fölkészítsen a párbeszédre, amelyre — sajnos — különösen egyházi oldalon eleddig alig készültünk föl.

\*

J. L. Hromádka professzor „Történetiség és társadalmiság mint az ember dimenziói” c. előadásában két főkérdést látott: 1. az ember meggyökerezése a történelemben és annak szüntelen ártértelemezése és a történelmi örökség állandó újraértelmezése; 2. a történelemnek, a múltnak, a jelennek és sok vonatkozásban a jövőnek az értelmezése. A történelem értelmezése területén rejlik — úgy véljük ismételt — a keresztyének és marxisták között a feszültség. A keresztyének nagyrésze történelmietlenül él, vagyis személyes kegyességben, az emberi történelem nagy változásainak a tudomásulvétele nélkül. Ez fogyatékos nagy hiány, mert egybeesik a társadalom kérdéseiről megmutatózó ér-

dektelenséggel. De a társadalom nemcsak individuumok summája, több az emberek számszerű összességénél. Ez a szimposium értelmes előkészítése annak a szellemi küzdelemnek, amelyben az emberi élet, gondolkodás, lelkiismeret, és reménység legvégső kérdéseiről lesz szó. „Fontos megállapítanunk azt, hogy alkotói és igazi dialógusra csak akkor lehet szó, ha történetileg és társadalmilag elő van készítve.” Erre a dialógusra — reméli, nem értik félre — maga a történelem szólít fel. Mindketten egy katasztrófa peremén mozognak, marxisták és keresztyének. A tradicionális rend felbomlott a világban, a vita tehát nem akadémikus. A következő tételket terjesztette elő:

a) A keresztyén ember nem etikai eszmékből, hanem Istennek a történelmi cselekedetéből él: a kijelentésből, amelyet az Ó- és az Újszövetség történelemként ad elő. Ez a kijelentés megnyitja szemünket a történelem előtt. (De a fordított tétel: „a történelem Isten kijelentése” — nem állítható.)

b) A hívő benne áll a történelemben és komolyan veszi azt. Ezzel szabadul meg a történelem rabszolgauralma alól. Nemcsak a történelem értelmén, hanem a történelem Urán is elgondolkozik. Így nem esik áldozatul a kauzalitásnak, hanem eljut a felelősség és szabad döntés forrásáig. A keresztyént a kijelentés elkötelezi a múlt és a jelen minden realitásának és törvényszerűségének az elismerésére, nem engedi megfutamodni a tudomány és a tények világa előtt. A kijelentés szemnyitólólag hat a hibákkal szemben és szembeállíthat a saját keresztyén múlttal is.

c) A keresztyén nem hódolhat semmiféle dogmatizmusnak és figyelmesen kell hallgatnia a másként gondolkodókra. Ez a múltban nem mindig volt így (eretnek-ítéletek). A próféták sokkal szigorúbbak voltak saját népükhöz, mint az idegenekhez. A történelemben ismételt megtörtént az egyházzal? Thess 2:3.4.

A keresztyén ember benne áll a szekuláris történelemben és hite világosságánál végrehajtja feladatait, elhivatását és kötelességeit. A Názáreti Jézus megnyitja szemét a kézzelfogható valóságok felismerésére a társadalomban. Itt találkozik másként gondolkodókkal, ateistákkal is, akikkel együtt küzd a jövőért. Az ellentétek megmaradnak, de a feszültségek alkotói hatásokban nyilvánulnak meg. Eközben mutatkozik meg az emberi személyes élet mélysége is, annak a teljessége, amit embernek nevezünk. Ebben a kérdésben a feleknek pozitív nyíltságban kell egymásra hallgatniok.

A keresztyén ember állama polgárként él, egy jogrendben, részesül a kultúra minden javában. A maga helyén kell emberként beválnia. Ez nem megy feszültségek nélkül. Ő jobban látja az élet ellentmondásait és olyan közösség tagja, amely mindent transzcendál. Két veszély fenyegeti: az, hogy hitének közössége közönséges emberi közösségé válik, vagy pedig az, hogy alapvető ellentétbe kerülhet a szekuláris társadalommal. Ez a kettő az egész egyháztörténet egyik alkotója. Az egyház magán viseli a jelét az emberi társadalomnak és mégis ahhoz van kötve, amit a történelemben adott kijelentésben sejtettünk.

A történelem és a társadalom problémája — az „ember” problémája. „Az emberi, személyes életet tudományosan vizsgálni szabad és kell, szorosan összefügg a társadalom alakjaival és törvényeivel. Az ember a természet, a történelem és a társadalom terméke, és mégis felülemelkedik mindazon, amit róla tudományosan, szociológiailag és lélektanilag mondhatunk, és azon is, ahogyan a technikai és szo-



ciálpolitikai formák jellegzetesen alkotják. Abban a kérdésben, hogy kicsoda az ember, éljük át a legmélyebb feszültségeket, de egyben a legteremtőbb válaszokat is.”

\*

Milán Mahovec prágai filozófiaprofesszor „Keresztényének és marxisták az emberi élet értelmének közös keresése közben” c. előadását — udvariasságból a vendégek iránt és időszűke következtében a diszkusszió érdekében — csak nagyon kivonatossan tartotta meg. Minthogy előadása teljes szövege rendelkezésünkre áll, e szöveg és a rövidített előadás föltette hangsúlyok alapján, mégis minden fontos mozzanatában ismertetni tudom.

Mahovec szerint az egész szimpozion azzal óvható meg a sokféle föltett kérdés által nyíló mellékutak lehetőségeitől, ha e kérdéseket (társadalmiság, történetiség, alkotói képesség, szabadság, személyiség, humanitás, jövőreirányultság stb.) az emberi élet értelme kérdésének a kifejeződéseként fogjuk föl. Egyenként ezek az eszmék fetiszizálódhatnak, sőt antihumánus szolgálathoz állhatnak. Így pl. a „törvényszerűség” „az alibista felelőtlenség pót-gondviselésévé” válhatik, a „személyiség” titáni magasztalássá stb. Ami a legfontosabb: a „mi az értelme?” kérdés nélkül a különböző gondolati struktúrák között tátongó szakadék — pl. a keresztényiség és a marxizmus között — nem hidalható át. Másfelől: minden komoly törekvés alapvető dialógusra föltételezi ezt a kérdést.

I. A kérdés (Mikor fogják föl autentikusan az emberi élet értelmére irányuló kérdést?). Ez nem könnyű, mert több dimenziója van. Ezek közül három elválaszthatatlanul összefügg és tekintetbeveendő: 1. Az ontológiai dimenzió (Micsoda az ember? Miben áll eddigi hominizálódása? Miben található legmélyebb alapjai a célszerű emberi vállalkozásnak? stb.). 2. A történeti-filozófiai dimenzió (Miként került felszínre az emberi lét értelmét kutató kérdés az eddigi történelem során? Miben áll a keresztényiség sajátos hozzájárulása a marxizmushoz? Lehetséges-e az eddigi vélemények egymáshoz közelítése (konvergenciája)? És termékeny-e egyáltalán?) 3. Az egyéni-etikai dimenzió (Mit tegyék? Mit remélhetek? Mihez fogják és egyáltalán miért vállalkozzam valamire? Mi köt össze más emberekkel? Mi az oka az elidegenedés korszerű formáinak? a reménytelenségbe visszaillesésnek? stb.). „Ezek mind ugyanannak a kérdésnek az aspektusai...: hogyan töltse be az ember — minden egyes emberi „én” — a maga alkalmát az emberi élethez? miben találhatom meg a magam igaz „felét” (echtes Gegenüber), ami tevékenységemet megalapozná? Mi ad az emberi törekvésnek igazi, a válságokban is ellenálló transzcendenciát?”

II. A kérdés alakulása a theizmus és az atheizmus nyomása alatt. „Jogosult-e az, ha az atheista a dolgok értelmét (Frage nach dem Sinn) kérdi, sőt a transzcendenciára nézve tesz föl kérdést, ama bizonyos másik „fél” (Gegenüber) irányában?” Nem lehet tagadni, hogy a vallásnak a gondolati struktúrái évezredes történetük folyamán igen nagy hatással voltak az emberi élet értelme kérdésének a megfelelésére. Hasonlóképp a theizmus és atheizmus közötti évezredes küzdelemnek is. A feladat az, hogy itt is, ott is, sőt viszonylag függetlenül mindkettőtől is keressük azt, ami az emberi élet értelmét elmélyítette. Az atheistának az a föltétele, hogy a kérdésnek a hominizáció folyamata kezdetén még nem volt meg az „értelme”. A gondolkodás még ma sem mindenkinek könnyű. De az em-

ber megtanulta a következő nap, a következő esztendő megdölgölését. Megtanulta a poláris kategóriák között való mozgást (én és te, egyén és törzs. férfi és nő, élet és halál, ma és holnap, siker és balszerencse, stb.) és közben az élet értelme után való kérdezősködést, mi az ember tudatos szerepe? De közben elvonatkoztatások jöttek létre, ezeknek a segítségével pedig gyakran jutottak az illúzióknak az útján olyan „értelmekhez”, amelyeket meg lehet kérdőjelezni. A jó és rossz kategóriája teljesen jogos, de az emberek közötti viszonyon túl — kérdi Mahovec — lehet a jó, illetve a rossz hordozójának kozmikus hordozókat föltételezni? „Miután a túlvilági élet és a gondviselés, a magasabb intelligencia stb. képzetek egészen érthető okokból milliók számára kétségessé váltak, az emberré válásnak a legmélyebb titka is — a „mi az értelme?” kérdése és a képesség ezzel az eszmével együttélni — szintén a legmélyebben veszélybe került.” Mint atheista theoretikusok hangsúlyozzuk — úgymond — hogy a vallás alapja misztifikáció, de ezzel együtt felidéződik az a veszély, hogy a misztifikáció és a misztifikált között nem tesznek különbséget. Még a legideálisabban élő atheista is visszaeshet a „vulgáris konzumáló életstílusba”, ami a vallás történeti színvonala alá esést jelenti. Transzcendencia van transzcendens lény nélkül is — állítja Mahovec. Minden mélyebben gondolkodó ember tragikusan átéli a magárahagyatottságát egy értelmetlen kozmoszban. „Miután ledöntötte az isteneket, ennek a titánnak nincs többé értelmes feladata és kétségbe kell esnie.”

Ezért az újkort jellemzi a pót-transzcendencia keresése. Történelem, társadalom, jövendő, állam vagy egy más intézmény vagy egyéb dolog — lélektani okokból tényleg jelenthet egy vagy több generációnak ilyesmit. „De éppen azért, mert bizonyos történeti és ideológiai okokból egy ősrégi vallásos stereotípusnak az atheista pótlékeként igen könnyen elfogadható volt, fetiszizálódik, gyakran fanatikus módon prédikálják és harccal kényszerítik ki, de így elég hamar kompromittálva magára is marad, különösen ha a kézzelfogható történeti föltételek ehhez vagy amahhoz az új hithöz eltűnnek.”

III. A kérdés megoldása mint a marxizmus feladata. Mahovec szerint a marxizmus eddig nem oldotta meg az emberi élet értelmére irányuló kérdést, sőt csupa ökonomista módszerekre és politikai jelszavakra redukálódott, úgyhogy az az érzés támadhat, hogy „a marxisták sokkal távolabb vannak a megoldástól, mint más gondolkodási struktúrák követői”. Mahovec ebben a kérdésben látja a jövendő marxizmusának a magkérdését (Kernfrage). A mozgalom arra hivatott, hogy „az emberi élet értelmére irányuló kérdést előbb vagy utóbb hangsúlyozza és a megoldást türelmesen keresse, márcsak abból az egyszerű okból kifolyólag is, hogy a marxizmus kezdetekből először indult útnak a történelemben egy atheista tömegmozgalom”. Az után így folytatja: „... amint a legnehezebb szociális kérdések meg lesznek oldva, ittmarad egy óriási mozgalom, amelynek atheista tradíciója van, ezért azonban arra fog kényszerülni, hogy a még nem látható nehézségek közepette radikálisan és különböző módon az embernek minden már létező és még lehetséges dimenzióját nyugtalanul átkutassa. Radikálisan „elhagyatva Istentől”, a marxizmus előbb vagy utóbb át fogja venni a történelemtől „az emberi misztérium örökségét”.

Egy már most bizonyos, hogy sem a fetiszizált haladás-eszme, sem a megistenített kollektívum (vagy pártmechanizmus) — ahogyan még most is

gyakran a dolgok a nem marxista szemében föltűnnek — nem adják a megoldást”, az inkább egy dialektikusan értelmezett emberségben keresendő: a teremtői feszültségben egyfelől az adott valóságok, másfelől az ember egzisztenciájának legmagasabb lehetősége között. Az ember a maga világát alakítsa át egy értelmet kereső és értelmet adó lény világává. Ez az a bizonyos „cél tudatos evolúció”, amelyre Marx és Teilhard du Chardin gondolt. Ez az ember nem kap ugyan „odafentről” parancsokat, de megnyílik előtte az a lehetőség, hogy „többé” váljék, mint ami. „Az ember mégsem a természet ura-ként jelenik meg, egy önkény hordozójaként, hanem az értelmes élethez szüksége van az alázat dimenziójára is, a valósággal szemben...” Ez a dimenzió bensőséges kommunikációra ösztönzi az eddigi anthropológiai keresésekkel és egyáltalán a történelemmel. Minden történeti gondolati struktúra szabadon áll előtte egy tartós történelmi dialógus számára. „Az autentikus marxista ateizmus nem fonákjára fordított dogmatizmus: Isten nem-léte számára methodológiai szükséglet, nem pedig dogma”. Ezért arra is kész, hogy mindenkítől, a vallásos gondolati struktúráktól is tanuljon, anélkül, hogy föl kellene adnia a maga alapelveit.

IV. *Elmélyült dialógusban a keresztyéniséggel.* A humanista marxista számára a dialógus „nemcsak a politikai pragmatizmus folyománya vagy egy taktikáé, hanem mindenekelőtt egzisztenciális szükségesség, mert a teljes nyíltság nélkül, a másként gondolkodókkal történő rendszeres találkozások nélkül szükségszerűen maga is erkölcsileg elmaradtá válik.” Nem juthat a „beati possidentes” dehumanizációs fenyegető állapotába. (Itt olyan dolgokról szól, amelyekben lehetetlen nem „szekularizált bibliai kategóriák” (*berit, hásád, 'ach* stb.) jelentkezéséről beszélnünk. P. L. M.) Kitekint arra a kérdésre is, hogy a keleti vallásokkal és világnézetekkel folytatandó dialógus még komolyabb nehézségekbe ütközik, mint a dialógus a keresztyénekkel. De a dialógus mindenekelőtt a keresztyéniséggel fontos. Ennek több oka van: „Nem véletlen az, hogy ugyanabban az időben, amikor az anthropológiai-ethikai dimenziót a marxisták újból hangsúlyozták (a sztalinizmus bukása után), egyidőben a legkülönbözőbb országok marxistái — nálunk is

Csehszlovákiában — rámutattak, hogy milyen fontosak az atheista ember számára is a zsidó-keresztyén hagyományoknak és anthropológiai értékeknek bizonyos mozzanatai.” A dialógikus élet nemcsak a saját ügy földicsérését jelenti, hanem azt is, hogy a magam módszerével és problematikájával a másik fél klasszikus talajára átlépek és érte fáradozom, előnyeit és gyöngéit fölfedezem, ettől remélhetem, hogy ő is hasonlót lép...

Befejezésében rámutatott, hogy — mint már számos marxista elismerte — milyen jelentős volt a nagy zsidó próféták tette az emberiség szempontjából, amikor először fedezték föl a jövő dimenzióját. Jézusnál is található egy fontos tény: nemcsak egy hasonló prófétai magatartás a jövő irányában, hanem a pillanatnak az abszolút igénye, amint az a „változtatok meg, mert elközelített az Isten uralma” mondásban kifejezésre jut. Ez az utóbbi — mondja Mahovec — „az egyik legfontosabb anthropológiai probléma figyelemreméltó megoldása.” Majd *Agoston*, a cseh reformáció, az „eretnekek” jelentőségét értékelve a nyugati emberiség fejlődésében, ezt a kérdést veti föl: „Nem kellene-e a jelenkori ökumenikus keresztyéniségnek is ezeket az értelemkeresőket újraértékelnie?” „Ami a történeti kérdéseket illeti, azokban is segíthetne mindkét félnek a keresztyén-marxista dialógus, hogy a jelenlegi oly nehéz korszakban hamarabb és mélyebben értelmes szerepet játsszanak a dehumanizációnak és növekvő abszurditásnak oly nagy veszedelmeivel szemben, aktív együttműködésben megújítva a történelem minden anthropológiai erejét.”

\*

A tudósító sajnálja, hogy a disputáról nem számolhat be: egyrészt helyszűke miatt, másrészt azért, mert a konferencia zárt jellegű volt. De a konferencia egész anyaga remélhetőleg meg fog jelenni és akkor az érdekesebb felszólalásokra még mindig visszatérhetünk. Következő számainkban a konferencia második és harmadik témakörének előadásait készülünk ismertetni. Az ismertetések végére összefoglaló megjegyzéseket tervezünk.

D. Dr. Pákozdy László Márton

## Párbeszéd keresztyének és marxisták között

— *Disputation zwischen Christen und Marxisten (Herausgegeben von Martin Stöhr).*

Chr. Kaiser Verlag, München, 1966. 272 old. —

Még élénken emlékezünk Hromádka professzor nálunk is megjelent, jelentős tanulmányára.<sup>1</sup> Átléptük-e már azóta a párbeszéd küszöbét, hogy termékeny dialógusban próbáljuk egymást jobban megérteni? Az ember jövődjének reményekkel kecsegtető, de egyben vészes fellegekkel beárnyékolta távlatai arra ösztönzik a különböző felfogású, közelebről: keresztyén és marxista humanistákat, hogy a béke és a jövő érdekében történő összefogásukra ne a pillanatnyi szükség ötletszerűsége legyen a jellemző, hanem történjenek az szilárdabb alapokon. Vannak, akik már átlépték a küszöböt, mert a párbeszéd folyik római katolikus teológusok és marxisták között, de folytatnak dialógust protestáns teológusok is marxistákkal a saját hasábjain és konferenciákon. A most ismertetendő könyv is az „Evangelische Studentengemeinde

Darmstadt” rendezésében az „Evangelische Akademie Arnoldshain/Taunus” keretében 1963 óta több ülésen tartott referátumok anyaga. Az ülések és a kiadás anyagi fedezetéhez jelentősen hozzájárult a Hessen-Nassau tartományi egyház.

1. A kötet bevezető tanulmányát a kiadó Martin Stöhr írta „A keresztyén—marxista dialógus kezdete és célja” címmel. — A kötet munkatársainak célja az volt — szerinte —, hogy értelmezzék az ideológiai szituációt, s egyben a történelemben most adott eme lehetőséget bármiféle propagandától megvédelmezzék. A dialógusnak két feltétele van: 1. Felismerni a kölcsönös megértésre adott lehetőséget. Szükséges, hogy félretegyük az egymásról alkotott klisé-elképzeléseket, s hogy a keresztyén hit önmagát ne mint „ideológiát” értelmezzék, amelyet a nyugat a kommunizmussal szembefordíthat.

2. A másik feltétel az a banálisnak ható tény, hogy az emberek egymással beszélnek. Az ember emberi létét abban bizonyítja meg, hogy nem önmagával folytat monológot, de képes párbeszédet folytatni falakon és határokon keresztül. Idézi Zsolt 18:30-at. Isten olyan Isten, Akivel falakon is át tudok ugrani. Komolyan kell vennünk partnerünket, s annak torzult, vulgáris jelenségeit nem szabad tennünk olyan hágcsová, amelyen azután mi emelkedünk magasabbra. Majd elhárít kísértő veszélyeket. A dialógus nem apológia, de nem is vezethet szinkretizmushoz, mint ahogy nem eredhet szellemi önelégültségből sem. A megindult ökumenikus diszkusszió önámítás, ha szem elől tévesztjük a szó elsődleges értelmét, hogy az az egész lakott földet jelenti. *Következésképpen a dialógus nemcsak a marxistákkal, de a különböző nem keresztyén vallásokkal is elkerülhetetlen.* A dialógus célja nem az, hogy a magunk számára nyereségeket könnyvelhessünk el a partner kárára. A cél a mai ember, minden gondjával és reménységével. E cél szolgálatában megújulhat mind a keresztyénség, mind a marxizmus. „A keresztyén univerzalizmus, éppúgy mint az ún. marxista katolicitás, csak az emberre történő koncentrációban érhető el és bizonyítható meg. Valójában a marxizmus és a keresztyénség újjászületéséről van szó” (14). *Stöhr* felhívja a figyelmet arra, hogy a kötet munkatársait egyáltalán nem foglalkoztatja az, hogy van-e Isten. Erről a keresztyén *H. Gollwitzer* így szól: „Amit az ateista tagad, az nem az, amit a keresztyén megvall”, vagyis az isten, akivel én rendelkezem, már nem az az Isten, aki velem rendelkezik. A másik vélemény a francia marxista *Garaudy*: „Ha definiálnám nekem, hogy mi az Isten, akkor megmondanám, hogy létezik-e vagy nem.” Ha rapszódikussá is válik ismertetésünk, mégis szükséges ide írunk *Stöhr* egy mondatát: „a keresztyén egzisztencia a szocialista országokban a jövődönék mai modellje”. Megtisztelő, de egyben roskaasztó kijelentés ez rólunk. Igaz, hogy 15 évvel ezelőtt mi ezt gyakran mondogattuk magunkról, de most érezzük igazán ennek a tételnek elkötelező súlyát! Majd kiemeli a cseh protestantizmus, különösen *Hromádka* kezdeményező szerepét, hogy a szocialista társadalomban a keresztyénség megtalálja helyét (itt bizony hiányolunk általunk haló porukban is becsült magyar neveket). — Felhívja továbbá a figyelmet arra is, milyen komoly munka folyik a cseh marxisták között a „religionisztika” területén. A XIX. sz. avas és nivótlan argumentumai nem elégitik ki a fiatal marxista generációt. Felvirágozott a vallásszociológia is. Nem véletlen, hogy a kötetnek is marxista partnerei és munkatársai prágai filozófusok.

Végül kitekint a dialógus jövő esélyeire. Egyre nehezebb lesz formális megoldásokkal operálni. A keresztyén hit nem hagyja, hogy egyszerűen az idealista metafizika körébe utalják. De a marxista sem hagyja, hogy a fiatal *Marxot* (akinek humanizmusát a sztálini korszak után kezdték újból felfedezni) kijátsszák az idősebbel szemben (mert a nyugati diszkussziókban gyakran ez történik). — A tapasztalatok szerint ezek a beszélgetések — sokszor a késő éjszakai órákban, eljutnak megoldhatatlan problémáig. Pl., hogy — mindkét oldalon —, mely szövegek és idézetek a lényegesek, s melyek nem. Továbbá, hogy mit jelent a keresztyének igénye arra, hogy ők az abszolút igazságot képviseljenek. Azután — mégis — hogy van-e Isten? S ilyenkor szívesen idézi mindkét fél *Bonhoeffert*: „Az az Isten, aki »adva van«, az nincs.” — A meg-

oldhatatlan problémák tudatában is világos marad a cél, amit csak általánosságoknak tűnő mondatokkal lehet megfogalmaznunk: „Emberek találkozása ez, ami azt eredményezheti, hogy a világ valamelyest értelmesebbé és érthetőbbé, s ezzel az ember számára lakhatóbbá válhat.”

Epilógusként *Stöhr* még egy francia véleményre reflektál: „Érdekes a diszkusszió. Sajnos a marxizmus is és a keresztyénség is két öreg egyház, egyik épp olyan elkoptatott, mint a másik.” Szembe kell tehát néznünk azzal a gyanúval is, hogy ez az együttes fellépés nem más, mint két történelmi jelenség hatyúdala, amelyre a nem keresztyén és a nem marxista ezt mondja: adjuk át a történelemnek, ami a történelemé. Ennek ellenkezőjét a tények és maga a történelem bizonyíthatja majd.

2. A következő tanulmány a marxista *Ladislav Prokupeké*: „A mai keresztyénség a mai marxizmus álláspontjáról nézve.”

Abból indul ki, hogy a keresztyénséget és a marxizmust eszmeileg nem lehet összekapcsolni. E tény azonban nem jelentheti azt, hogy ne beszéljünk egymással. A párbeszéd azt eredményezheti, hogy egymás előítéletmentes megismerésének magasabb szintjére juthatunk el. Hogy miért érdeklí a mai marxizmust a mai keresztyénség fokozottabb mértékben, erre az alábbi feleletet adja. Vannak egyházak és csoportosulások, melyek az önmagukért való aggodás helyett inkább foglalkoznak a társadalom és az emberiség problémáival. Továbbá: a marxizmus *Marx* valláskritikájával kezdődött, ha most a marxisták a mai keresztyénség kritikája felé fordulnak, akkor *Marx* szellemi örökségéhez kapcsolódnak. De ösztönzőként hat az a tény is, hogy a keresztyénség a szocialista országokban is mindmáig élő realitás. Aki realista, az nem mellőzheti ezt a tényt. — Mindkét táborban bizonyos változások mennek végbe. A marxizmus a XX. kongresszus után fordult a fiatal *Marx* szellemi öröksége felé. *Marx* 1848-ban a kommunizmust a múlt nagy humanista tradíciói örökösének és folytatásának nevezte. Viszont a keresztyénség is, a tudományos világnézet előretörése által az élet perifériáira szorítva rákényszerült, hogy új szellemi, teológiai és politikai álláspontokat építsen ki magának. A „vallásfilozófia” területén az alábbi változásokat tartja döntőeknek: 1. A misztikától eltávolodva a neotomizmus kihangsúlyozza a vallás intellektuális és történelmi jellegét. 2. A keresztyénség humanista jellegét állítják szembe a technizált, modern társadalom szkeptikus, pesszimista vagy egzisztencialista filozófiájával. 3. Az egységtörekvések, melyek célját a szerző az ateizmussal és materializmussal szembeni egységfront kialakításában látja. Hogy mégis kész a mélyebb motívumok megértésére, mutatja alábbi gondolata. Nevezetesen: az ún. második ipari forradalom az ember személyiségére negatív hatásokat is előidézett. Mert a technika gyorsabban fejlődik, mint ahogy az ember pszichológiailag alkalmazkodni képes hozzá. Így lesz az ember a gép rabszolgája. Ezeknek a negatív jelenségeknek a legyőzése minden ember — a marxista és a keresztyén — közös feladata, hogy az emberi társadalom békés és igazságos rendben éljen.

Majd a II. Vatikáni zsinat, *XXIII. János* és *VI. Pál* pápa nyilatkozataival foglalkozik. Marxista szempontból nem közömbös, hogy a katolikus egyházon belül a konzervatív, vagy a haladóbb irányzatok győzzenek-e. Majd zárja ezt a gondolatot egy *Togliatti* elemzéssel: „A katolikus világban ismételt jobbratolódás megy végbe (ti. a II. Vaticanum

után), miközben egy ismételt balratolódás előfeltételei fennmaradtak”.

A protestantizmus helyzetét kedvezőbbnek, de szétforgácsoltabbnak látja. Teológusai jobban tudták magukat függetleníteni az uralkodó osztályok politikájától és érdekeitől. Így jöttek létre haladó mozgalmak, melyeket ilyen nevek fémjeleznek, mint *Niemöller*, *Schweitzer*, *Hromádka*, *King*. Ugyanakkor itt is felfedezhetők a konzervatív erők. Pl. *MacIntyre*, a fundamentalisták el egészen a faszizmus és a fajvédők támogatóiig. — Tiszteletre méltó az a tájékozottság, amellyel átpillantja és értékeli a sokszínű és sokszor ellentmondásos protestáns irányzatokat. Nem irigyeljük, amikor arra a talányra keres feleletet, miért van az, hogy egy hitvallás követői is olyan ellentétes véleményeket képviselnek, s hogy egy ugyanazon szerző véleménye miért változik meg élete során. Felelete jellegzetesen marxista. Nevezetesen: a világ állandóan változik, ezért a teológia is változtatni kénytelen nézeteit, hogy el ne veszítse az emberek érdeklődését. Úgy tűnik azonban, hogy a protestáns egyház és teológia nem tud eléggé gyorsan reagálni a változó szituációra, s innen van a nézetek szétforgácsolódása. A protestáns teológia történeti fejlődését is filozófiai, gazdasági tényezők hatásaként értelmezi. A reformációtól kezdve bár az evangélium jobb megértése volt a hangoztatott motívum, mégis valójában mindig egy új gazdasági és szellemi hatás nyomására jelentkeztek új modulációk. *Luthernél* és *Melanchthonnál* a reneszánsz és a humanizmus hat, *Kálvinnál* is a bázeli humanizmus. — *Barth* és *Brunner*, de különösen *Bultmann* és *Gogarten* tanúsítják, hogy a nemvallásos filozófiák kihasználásán milyen széles skálájáról van szó a protestantizmus történetében. Az ökömenikus mozgalmat is a második világháború után induló nyugati integrációs törekvések gazdasági és szellemi hatásából magyarázza. Ahogy *Bultmann* a teológiát mitológiátlanítja, úgy mitológiátlanítja és vallástalanítja szervezeti kérdésekben az ökömenikus mozgalmat a keresztyénséget. Ez a modernizációs kísérlet — szerinte — a legjelentősebb tényező a mai keresztyénség életében.

A dialógus értelmét abban látja, hogy az nem a nézetek azonosságára épít, sőt a harcnak egy sajátos formája az. Ugyanakkor állhat érdekazonosságok alapján. Az emberiség történetében, válságos időkben a legjobb erők fogtak össze, hogy az emberiséget a katasztrófától megmentsék. Ma is fenyeget ilyen veszély. Lehet közös feladatunk, hogy megteremtjük és megvalósítsuk korunk humanizmusát. Van-e bátorságunk, hogy ezért a dialógus küszöbét át is lépjük? — fejezi be fejtegetéseit *L. Prokupek*.

3. A következő tanulmány szerzője *Karl Kupisch*: „A történelemmel való foglalkozás öröme (Die Freude an der Geschichte). A történelem értelmezésének kérdéséhez”. — A századforduló nemzedéke optimista volt. Az emberiség történelmében felfelé ívelő fejlődést látott, s így a történelemmel való foglalkozás szinte papi áhitatot váltott ki művelőiből. Pesszimista hangok csak elvétve zavarják ezt a szemléletet. Ilyen volt a *Strindbergé*, aki szerint az emberek pusztá sakkfigurák egy személytelen „világakaratt” kezében. A történelemnek nincsenek korszakai. A döntetlen játszma után minden ismétlődik előlről. — A történelmi optimizmust összetörte századunk két világháborúja. Azóta gyakori a történelem iránti csalódottság és közömbösség. Van sokféle történelemszemlélet, de ma egyikhez sem tud senki teljes szívvel csatlakozni.

Majd történeti egymásutánban ismerteti a különböző történelemszemléleteket. — A történelemmel való foglalkozás tkp. a keresztyénséggel kezdődik (miért nem veszi tekintetbe a szerző az ósz-i prófétákat?). A reformációig az augustinusi *Civitas Dei* — *Civitas Diaboli*, valamint a dánieli két látomás (2. és 7. f.) történelemszemlélete hat legmélyebben a gondolkozókra. Majd egy nagy ugrással *Hegel* idevonatkozó nézeteit ismerteti. Hegelt szekularizált *Augustinusnak* nevezi. Közben sok érdekes momentumot említ. Például hogyan vélekedett *Hegel* a maga filozófiájáról, s hogyan vélekedtek kortársai és tanítványai, akik egyenesen *Nagy Sándorral* hasonlították össze mesterüket. A hegeli filozófia teológiai maradványait *L. Feuerbach* kritikája szűrte ki. Innen egyenes út vezet *Marxig*, akinek történeti koncepciójára az alábbi mondata a legjellemzőbb: „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története”. A történeti létet nem a szellem határozza meg, sőt maga a szellem is a történeti és gazdasági lét produktuma. — Megemlíti még *Spenglert*, aki szerint minden kultúrának van ifjúsága, érettkora, majd megvénül és elhal. A mai fausti kultúra kivénülően van. Egy új kezdet ígérését *Spengler* egy marxizmus utáni Oroszországban látta. Majd szól *Toynbec-ről*, aki szerint a kultúra és a történelem a „Challenge and Response”, azaz kihívás és válaszadás lüktetésében halad előre.

A keresztyénség győzelme egy óriási kompromisszum árán jött létre, amikor a *Golgotát* összeolvastották az athéni *Akropolisszal* és a római *Kapitoliummal*. Ez a szinkretizmus már magában hordozta annak a szekularizációnak csiráit, amelynek válságában ma élünk. Ennek a ténynek ismeretében nem lehet a szekularizációt egyszerűen negatív előjellel ellátnunk. Talán éppen így szabadul meg a keresztyén hit a „világ elemei”-től (*Gal 4:39*), és így nyerheti vissza eredeti eszkatológikus jellegét. Hiszen *Jézus Krisztusban*, a *Feltámadottban* a jövő már megkezdődött. Itt megszűnik a történelmi kiábrándultság. A történelemhez való kedv egyedül a jövő felé forduló hitből támadhat, s ez nem új ideológia, amellyel pótolni akarjuk az eddigieket.

Bármennyire igaznak is tartjuk *K. Kupisch* befejező gondolatait, tisztában kell lennünk azzal, mennyire nem meggyőzően hangzik fejtegetése marxista fülek számára. De hiszen a dialógus célja nem is a meggyőzés. Ez mindenesetre némi vigasztalást nyújthat nekünk.

4. *Milan Machovec* „Az emberi élet értelméről” ír. Szerinte az emberi élet értelme a filozófia fő problémája. Amikor emberi életről beszél, érti annak társadalmi és individuális, mindennapos és történeti, lélektani és a kozmosz felé törő tudományos távlatait. E kérdésben feszülnek egymásnak a legnagyobb ellentétek, de itt kell keresnünk a „közös nevezőt”, hogy a felettébb specializált, s ezért egymástól szinte tragikusan elidegenedett ember morális felelősségérzését erősítsük. Négy irányzat küzd egymással — melyek e közös cél felé fordulhatnak: a marxizmus, az ún. szcientizmus, az egzisztencializmus és a keresztyénség. Az emberi életet veszély fenyegeti, hiszen sokkal könnyebb ma kiírtani az emberiséget, mint megőrizni (atomfegyverek). Az utóbbi két évtizedben mind a négy irányzat bizonyos tisztuláson ment át, s talán ma alkalmasabb nemcsak a dialógusra, de a közös tennivalók elvégzésére is, mint azelőtt.

Bár marxista alapon áll, szerinte is komolyan veendő az a felelet, amelyet a keresztyénség ad az



emberi élet értelmének kérdésére. Mégis — szerinte — a jövődet attól függ, hogy a vallás nélküli életszemlélet, tisztán evilági alapokon tudja-e integrálni, és inspirálni a modern embert úgy, ahogyan eddig a vallás „túlvilági” indokokkal tette ezt. Az ateizmus nem fogható fel negatíván. Humanista és etikai értékekért küzdő állásfoglalás az, megszabadulva a dogma és az antidogma kötöttségeitől. Vallás nélkül akarja megőrizni *Buddha* nyugodt mosolyát, *Augustinus* szenvedélyességét, *Gandhi* példáját és *Husz János* lelkiismeretét! Ezért egyáltalán nem megnyugtató az az átlagos, vulgáris, tkp. kispolgári materializmus, amelyben az ember csupán fogyasztó (konzumember). Fogyasztója pl. kulturális javaknak, de képtelen teremtő aktivitásra. Él egyik napról a másikra. Ez a típus nem azért elégtelen, mert materialista, hanem mert nem eléggé materialista. A magát hobbykban kiélő vulgáris materializmus hamar válaszut elé kerül: vagy kiírja magát az emberiség, vagy visszater a valláshoz.

Az emberi lét értelme keresésében nem csupán a múlt történeti-kritikai vizsgálata segít, de a jelenkor problémái és krízisei mélyreható elemzése is. Az itt adódó problémákat három pontban sűríti. 1. „Az ember és a világmindenség”. A kozmoszban tett út jótékonyan hathat az emberiség tudatára — feltéve ha nem két egymással versengő hatalom elsietett lépéseiről van szó. A kozmikus lehetőségek sürgetik az emberiség egységét, mert felszínre hozzák a háború abszurd voltát. A más planétákra érkező ember örökkévalósítja történelmét, mert az emberiséget halhatatlanná teszi, s így legyőzi azt a pesszimizmust, ami e földgolyón élő ember korlátozottságaiból ered. A kozmoszban adott lehetőségek visszahatnak az emberre, s nemcsak tudata változhat meg, de fizikális léte is. Kialakulhat a homo sapiensnél magasabbrendű „gamma típusú ember”. Így juthat el az ember annak a nemes materializmusnak a magaslatára, melynek lesz olyan inspiráló ereje, amilyen volt a múltban az idealista filozófusoknak *Platón* és *Teilhard de Chardin*ig.

2. A másik problémakör „az ember és a rendszer” címmel jelölhető. A munkamegosztás ténye magával hozta azt, hogy az emberi együttélést elmellőzhetetlen gazdasági, politikai és tudományos, sőt tisztán adminisztratív jellegű szisztémák alapján rendszerezék. Amikor az évezredek fejlődés során — a hatalommal történt kompromittáló viszonyban — az egyébként szükséges rend hierarchizálódott és demonizálódott, az ember áldozata lett az istenített rendszernek és a bürokráciának. A tehetséges német nép így esett áldozatul az emberi személyiséget összevágó hitleri rendszernek. A kommunizmus — a szerző nézete szerint — lényege szerint nem valami új, erős rendszerezés létrehozása, hanem fáradhatatlan keresése és kiépítése egy rendszermentes rendszernek (az eredetiben: „antisystemhaftes System”, mely szó szerint lefordítva, vulgáris füllel, félreérthető), amelyben minden individuum a lehető legszabadabban fejtheti ki egyéni képességeit a közösség javára.

3. A harmadik probléma a *dialogus*. Ez nem csupán két fél esetleges diszkussziója, hanem a jövő emberének egyetlen lehetséges életformája. Ez mentheti meg az embert attól, hogy — a tudományok tovább specializálódása következtében — ne váljék „kozmosz hangyává”. De nemcsak a másik emberrel kell az embernek *dialogusban* élnie, hanem önmagával is. Vallástalan formája

ez annak, amit a vallásos emberek imádságnak neveznek. A *dialogusnak*, mint a jövő létformájának vannak akadályai is. A társadalmi és munkamechanizmusba olvasztott ember természetesen veszélyeztetve érzi magát a *dialogustól*, egzisztenciális aggodása támad éppen azzal az eszközzel szemben, mely egyedül képes őt valóban emberi egzisztenciára eljuttatni. A *dialogusban* az ember belső oszcillálásban él önmagával, sőt még a halállal is. Az így élő halandó egy hatalmas kozmikus processzus részeként él — örökké: „voltam — tehát vagyok. Az idő gyermeke vagyok, épp ezért vagyok gyermeke az örökkévalóságnak is, mert az idő maga örök”. *Dialogus* önmagammal, a másik emberrel, a történelemmel, a világegyetemmel — testvéri egységben. Ez az élet legmagasabbrendű értelme.

5. *Fred Blum*: „Az élet értelme — elidegenedés és valódi embervolt a kereszténységben és a marxizmusban.” A nácizmus elől Amerikába emigrált, jelenleg Londonban élő szociológus az élet értelmét kutatva hangsúlyozza, hogy minden érték, amit az ember történelme során létrehozott, az örökkévalóságnak egy-egy csiráját hordja magában. Nem lehet tehát úgy keresnünk a lét értelmét, hogy elváltasszuk az időt és az örökkévalót. Az örök nem túl van a földön, sőt a földnek a centrumában van. A beszédkészség majd a munka, mint a személyiség önkifejtése az emberi társadalom felépítésére, ezekben van az igazi embervolt. Számára ez az igazi embervolt Jézus Krisztus személyében jelentetett ki a legteljesebben. — A következőkben felmutatja a párhuzamot a kereszténység és a marxizmus között. A kereszténységben: az üdvtörténet a bűnesettől az Isten országáig. A marxizmusban: a társadalom bűnesetétől történelmi fejlődés a megvalósuló kommunizmusig. De vannak a kettő között jelentős különbségek is. A marxizmus azonban nem az őskereszténység antitézise, hanem a XIX. sz. kereszténységé, amelyben az igazi embervolt tagadását látta. E ponton kell megértenünk és alkalmaznunk a marxizmus elidegenedés fogalmát. Az elidegenedés forrása Marx szerint az, amikor a használati értékéből csereérték lett (*worth* ill. *value*), tehát amikor az ember eltávolodott a „természetes”-től a mesterséges felé. Ez szülte az elidegenedést. Amikor *Marx* és követői a XIX. sz. kereszténységén kritikát gyakorolnak, ugyanezt a sémát alkalmazzák. Feuerbach pl. hallgatóságát „Isten barátaiból emberek barátjává, hívőkön gondolkodókká, imádkozókból dolgozókká, a túlvilág várományosaiból evilág tanulmányozóivá, keresztényekből, akik saját hitvallásuk és vallomásuk szerint „fél állatok, fél angyalok” emberekké, egész emberekké” szeretné tenni. Mi ez, ha nem egy mélyen vallásos ember segélykiáltása, akinek a Názáreti Jézussal élő, belső kapcsolata volt” — mondja merészen *Blum*. Feuerbach „A vallás lényegéről” írt könyvét minden teológus diáknak olvasnia kellene. Mert a fájdalom és a megaláztatás poharát fenéig kell innunk, amikor felteszük magunknak a kérdést, mi lett a Krisztus evangéliumából a XX. sz. közepére!

Az élet értelmét az élet realitásaiban kell keresnünk és megtalálnunk. A kereszténység nyelvén: testté kell lennie; a marxizmusén: tárgyasítani kell a munkában, ami viszont a keresztény számára az ember érdekében végzett szolgálat. De a munka rendszere nem épülhet fel olyan alapokra, amelyben az ember elidegenedik az igazi

embervolttól. Ha lefordítjuk az „elidegenedés” fogalmát az Űsz. nyelvére, annak a „mammon” és a „bűn” fogalmai a legalkalmasabb megfelelői. A történeti keresztyénség nagy mulasztása volt, hogy míg valódi igét prédikált, addig a világot átadta a hamis értékeknek. Vasárnap arról prédikált, hogy az ember egyedül Isten eszköze legyen, de hétfőtől az egész hétre átengedte az embert olyan gazdasági organizációnak, melyben az ember léte értelmétől elidegenedve merő eszközzé aljasult, eszközévé a mammonnak.

Végül hét pontban összegezi vizsgálódásait, melyek célja a keresztyénség és a marxizmus jövőendő szintézise lehetőségeinek feltárása. Gondolatmenete ez: A keresztyénség — önmagára alkalmazva az elidegenedés fogalmát és levonva annak konzekvenciáit — visszatárlhat önmagához, Jézus Krisztus követésében. A marxizmus, mely az ateizmus negációjából indult, eljut a kommunizmusban a „negáció negációjáig”. El kell következnie olyan változásnak, amikor a történeti marxizmus és a történeti keresztyénség nem ellentétekre épül. Az ellentét a XIX. sz. még ma is ható adottsága, de nem tartozik, a fentiek alapján, sem a keresztyénség, sem a marxizmus lényegéhez.

Annyi kritikai megjegyzést hadd fűzzünk Blum tagadhatatlanul lebilincselő gondolatfűzéséhez, hogy a „szintézis”-nek még a kilátásai ellen is mindkét oldalról élénken tiltakoznak. S talán nem is egészen megfelelő szó, mert az „ellentét” ellentéte nem feltétlenül a „szintézis”.

6. Jiri Černý: „Az elidegenedés fogalma. A nem tökéletes (tkp. „unvollkommen”), elidegenedett ember marxista szemmel”.

A XX. sz. embere aggódással teli, neurótikus tüneteinek forrása tagadhatatlanul az „elidegenedés.” Míg a dogmatizmus idején hevesen tiltakoztak az elidegenedés tényei, még fogalma ellen is, addig ma inflációszerűen szinte mindenható varázsigévé lett, ahivel mindent meg lehet magyarázni. — Tagadhatatlan azonban, hogy az ember életét fenyegető atomenergia felfedezése, a preventív orvosi munka nemvárt következménye: a robbanásszerű világnépesedés, a film, tv, slágeradások révén kultúriparrá deformálódott kultúra, a sportiparrá lett sport stb. ezek mind nyilvánvaló tényei a második világháborút követő kor embere elidegenedésének. A modern kor e tünetét két módszerrel analizálják. Egyik a hegeli ill. marxi filozófia, másik az idősebb Schellingé, s mindenekelett Kierkegaardé. E két filozófia más-más úton halad, s mégis kölcsönösen befolyásolják egymást.

Marx elidegenedés-fogalma a kapitalista társadalom termelési viszonyaiból ered. Ilyen körülmények között lesz az ember által termelt áru olyan fétissé, mely tirannusként hat vissza az emberre. Az árufétisizmusban először dologiasul, tehát az embertől különválik a termelt produktum. majd irtóztató dialektikával perszonalifikálódik. önálló életet kezd élni, hogy az embert rabjává tegye. Így lesz az ember ellentétektől szagatott: magasabb életszínvonalra törekvő, de soha meg nem elégedő, egoista és altruista, ördög és angyal egyszerre. — Mégis van-e valami abszolút az elidegenedésben? — teszi fel a kérdést. Azaz a kapitalista társadalom megszüntével megszűnik-e az embernek ez a válsága? — Van, aki igenel és van, aki nemmel felel erre a kérdésre. Van, aki azt mondja, hogy az elidegenedés megszüntetésének folyamatában az mégis — dialektikus

módon — újra meg újra előáll. Marxot az értelem helyesen, aki azt a megállapítást teszi, hogy az elidegenedés dialektikus ellentétei nem az újratermelődés, hanem éppen a megszűnés felé mutatnak, feltéve, ha az azt kiváltó gazdasági tényezők megszűnnek. Marx szerint az elidegenedés az eddigi történelem jellemző vonása, de nem a jövőendő!

E ponton nyílik új távlat az elidegenedés problémájának vizsgálatában. Fel kell tennünk ugyanis a kérdést, hogy az elidegenedésnek csak az egyetlen formája lehetséges, melyet a kapitalizmus (és továbbható maradványai) hoznak létre a társadalomban? Vannak Marx írásaiban, így a Töké-ben is nyilatkozatok, melyek az elidegenedés szűk történeti felfogása ellen szólnak. Az öntudatos marxista filozófiára éppen az a jellemző, hogy nem korlátozódik azokra a vitakérdésekre, melyek Marx korában vitakérdések voltak, hanem szembenéz azzal a realitással, hogy teljesen új társadalmi körülmények között is megvan a lehetősége az elidegenedésnek. Példaként említi a sztalinizmust, ahol az ember által megvalósított hatalom önálló életet kezdett élni, s így foglyává tette az embert, aki azt létrehozta. Éppen merő gazdasági motívumokra leszűkített szemlélet termelhet újabb elidegenedési tüneteket, mert nem tud megfelelni az emberi individuum egzisztenciális kérdéseire. Amíg az egzisztencializmus csak az individuum tragikus korlátozottságaival törődik, addig a valóban marxistának nevezendő filozófia számára a szocializmus nem csupán a kapitalizmus legyőzése, de az ember által megvalósított elidegenedésének megszüntetése is, miközben helyreállítja a dialektikus polaritást az individuális egzisztencia és az ember társadalmi valósága (tkp. „Wesen”) között. Ahogy Marx mondta: „az igazi feloldása az egzisztencia és a valóság közötti küzdelemnek.” Mert az individuális egzisztencia egyéni sajátosságait csak a társadalom egyetemességében bizonyíthatja meg. Ez nem absztrakció, hanem az emberiség konkrét történelmi perspektívája.

7. Walter Matthias: „A bűn fogalma — a tökéletlen, bűnös ember”. A klasszikus lutheri teológia felől közelíti meg azokat a problémákat, melyeket a J. Černý-vel folytatott diskuszióban fontosaknak lát. Szerinte nem mehet el a teológia az elidegenedett emberről tett ama megállapítások mellett közömbösen, melyeket Černý tett, még ha a Biblia a bűn fogalmát másunnan vezeti is le, mint a marxizmus. És vajon az embernek ez a tökéletlen állapota helyrehozható? Érdekesnek tartja azt, hogy a mai marxizmus nem tartja automatikusan feloldhatóknak az ember elidegenedését a társadalmi és gazdasági rend gyökeres megváltoztatásával sem. Mit felel erre a teológia? Továbbá, amikor a marxizmus a „természet”-ről beszél, mint az emberi lét és az emberi-társadalmi valóság eredeti dialektikáiról, akkor tkp. eljut az ontológiai kérdésekig. Ezért úgy véli, hogy a diskusziót az ontológiai kérdéseknél kell kezdenünk. — Fejtegetései a kötetben a legterjedelmesebbek és gondolatfűzése a szakszerűség szempontjából kifogástalan. Kezdi az Ó- és Űsz. bűnről adott tanításával, majd Luther tanítása alapján rendszerezi a kérdésekre adott válaszait, amelyek között vannak figyelemre méltó megállapításai. Így pl. hogy ontológiai értelemben vett bűnösséget Luther nem ismert. Az ember bár bűnös, de nem maga a bűn. — Mégis hiányolható nála az a többi résztvevőre általában érvényes rugalmasság, ami feltétlenül szükséges egy ilyen

újszerű beszélgetési forma atmoszférájához. Nem mindig segíti előre a problémák megoldását az, ami a maga nemében klasszikus. Új helyzetekben új problémák között nem lehet régi receptekkel orvosolni. Ezt a teológusnak épp úgy észre kellett volna vennie, mint ahogy a marxista partnerek, tiszteletre méltó belső szabadsággal ezt észre vették és alkalmazták.

8. „*Mi az ember?*” címen először a marxista Miroslav Zuna, majd a keresztyén Wolfhart Pannenberg ír.

Zuna először az antropológia filozófia történeti áttekintését adja, majd az elidegenedés modern jelenségeivel foglalkozik. Szembeszáll Sartre egzisztencialista emberértelmezésével, ahol az egyes ember szabadsága éles ellentétben áll a másik ember szabadságával, melyből a személyiség tragikus korlátozottsága ered. Ezzel az egoizmussal szemben hangsúlyozza, hogy a személyiség érvényesítéséhez elengedhetetlenül szükséges a másik ember. Éppen a másik ember elismerése és kritikája folytán ismerhetem meg önmagamat. Mert a másik ember távolítja el azokat a korlátozottságokat, melyek bennem vannak, amiknek oka én vagyok. Korrigálja tévedéseimet, elem tartja a valóság tükrét. — Hangsúlyozza továbbá, hogy az emberiségnek ez a megismerési folyamata társadalmi, történelmi és dolgozó-alkotó ismeret. Az így felhalmozódó, folyamatosan egymásra rétegződő ismeret, mint egy hatalmas piramis épül egyre magasabbra. A mi felelősségünk, hogy ez a folyton épülő épület soha ne legyen Babel tornyává.

9. W. Pannenberg az antropológiának ama kérdéseit dolgozza fel, melyek — szerinte — a marxista és keresztyén párbeszédnél a legfontosabbak.

1. A kérdést Isten után az emberi lét implicit magában hordja. Állítása bizonyítását azzal kezdi, hogy összehasonlítja az állat és az ember viszonyát környezetéhez. Az állat kötve van környezetéhez. Ez azt jelenti, hogy fejlett ösztöneivel hamar alkalmazkodik az adott környezetbe, de annak korlátait átlépni nem tudja, sem a számára adott természeti viszonyokat megváltoztatni nem képes. Az ember viszont jelentősen leépült ösztönvilágával nem egy bizonyos környezetbe specializálódott lény. Így bizony jelentősen ki van szolgáltva a természet sokféle hatásának. Ezt azonban pozitíve kell értékelnünk, mert ez jelenti az ember nyitottságát környezeté felé. Ebből ered a sokféle hatás felé forduló kíváncsiság, a beszédkészség és az ebből kifejlődött szavak nélküli beszéd: a gondolkodás. Nyitottsága készíti őt arra, hogy a kézenfekvőkön túl is keressen válaszokat. Itt látja az előadó minden vallásosság eredőjét. Az ember környezete felé való nyitottságának tehát egyenes következménye: nyitottsága Isten felé.

2. Istenképesség és bűn. Az istenképiséget nem mítikusan kell szemlélünk. Nem az őstörténetben, a múltban van mögöttünk, hanem előttünk van, mint az ember rendeltetése, még akkor is, ha az Úsz. azt mondja, hogy Jézus Krisztusban ez az istenképesség már megjelent. — Az istenképesség funkcionális jellegű. Az embernek Isten uralmát kell reprezentálnia a teremtettségben. Ez ugyanazt jelenti, amit a fiatal Marx a természet humanizálásának nevezett. — A bűn viszont az ember uralmának egoista torzulása. Elsősorban tehát nem morális, hanem strukturális jelenség, mert ellentétben van az ember ama alkotó nyitottságával, amiről

már szó volt. A bűnben az ember centruma önmagán belül lesz, ellentétben rendeltetésével. Ezt nevezte Augustinus *amor sui*-nak.

3. Az egyén és a társadalom viszonya. Az egyén nem tudja betölteni rendeltetését a közösség nélkül. Csak ha erősítem a társadalmat, akkor sikerülhet az életem. Az Úsz. eszkatológiája is közösségi, amikor az Isten országáról beszél. Az Isten országa viszont azt jelenti, hogy minden társadalmi berendezkedés csak ideiglenes jellegű. Ez az átmeneti jelleg az oka annak, hogy a társadalom mindig egyesek uralma mások felett, mely sokszor a kényszer eszközehez is folyamodik, hogy elgondolásait megvalósíthassa. Az átmeneti jelleg kényszerű velejárói azonban elengedhetetlenül igénylik, hogy az egyén jogai megőriztessenek, éppen annak a humánumnak nevében, melynek megvalósítására a társadalom hivatott, de átmeneti jellege miatt újra meg újra megsérteni kénytelen — fejezi be fejtegetéseit Pannenberg.

10. Ezek után a marxista Milan Prucha és a teológus Hans-Georg Geyer közli referátumát „*Keresztyén hit az alkalmazkodás vagy elhalás* (alternatívája) között” címmel. Már maga a cím is élesre exponált, az előadások tartalma hasonlóképpen.

A marxista referátum szerint történelmi távlatban az állapítható meg a hitről, hogy évszázadok folyamán tartalma jelentősen változott. Kényszerű alkalmazkodás eredményeként a legnagyobb változás az, hogy míg egykor a hit az egész életet, a tudomány, a művészetek stb. egész világát meghatározta, ma már jelentősen leszűkült az a terület, melyet a hit átfogni képes. Közben a hit azzal is kompromittálta magát, hogy hiábavaló harcot folytatott a tudományos ismeretek, a tudósok, filozófusok és forradalmárok vallásellenes pátosza ellen. — Józanul megállapítja azonban, hogy a hittől való elpártolás szociológiailag megállapítható ténye, valamint a hit elleni küzdelem csökkenése nem mindig a növekvő tolerancia eredménye. Lehet oka az egyszerű közönyösség az emberi lét problémáival szemben, a homo consumens (a vulgáris materialista „fogyasztó”) győzelme a homo humanus felett. A hittől való ilyen elhanyaglás az embervoltnak nem győzelme. hanem veresége lenne.

Amikor XII. Pius a *Humani Generis* enciklikában arról szól, hogy az emberi értelemlen megvan a képessége, hogy a személyes Isten létét bebizonyítsa, akkor itt tulajdonképpen a hit alkalmazkodásáról van szó ismét, amelyre a modern tudományok kényszerítették a hitet. De miért kell hinni abban, ami érvekkel bizonyítható? Mi más ez, ha nem a hit krízise?

De vajon a filozófia alkalmasabb-e a kérdések megválaszolására? Az a filozófia, mely még abban sem jutott egységre, hogy a világ létezik-e? Csak az lenne-e a filozófia dolga, hogy prédikáljon az embereknek: technizált ember, el ne feledkezzél embervoltodról! Ember, hová rohansz? — Vagy adjon szkeptikus választ? Ne kérdezz, hanem élj! Hiszen semmiféle válasz nem létezik! Légy olyan, mint a többiek, s akkor megvéd téged a kollektív felelőtlenség! A filozófia számára mindez bizony elég gyászos szerep lenne. Őszintén szembenéz a kérdéssel: vajon a filozófia minden győzelme ellenére — amit a hit fölött aratott — nem mégis a hit maradt-e meg egyedül, hogy az embert a lét kérdéseivel szemben érvényes álláspontra segítse?

Az előadó szerint Descartes és Husserl kiindulási pontja: „Cogito, ergo sum” szabadíthatja meg a filozófiát a hittől, s juttathat el érvényes válaszokra. Attól a hittől is, hogy a világ létezik. Mert ké-

telkedhetem abban, hogy „vagyok”, hogy létezem, de előfeltétel nélküli kiindulási pontja lehet a tudatnak az, hogy „gondolkodom”. A világ létét sem bizonyítani, sem tagadni nem kell, de meg kell szabadítani a misztifikációtól. Ez a filozófia feladata. Szembeszáll Pannenberggel, aki szerint a hit nélkülözhetetlen az emberi létben. A hit inkább károsodás, az ember egzisztenciális meghatározottságának negációja. Az igazán emberi álláspont nem a hit, hanem a kutatás, a munka, az alkotás. Vállalva a kínokat és bizonytalanságot, melyeket sem a történelem, sem a hit feloldani nem tud, hiszen a kín és bizonytalanság az ember maga. Ebből az álláspontból nyílik a hit elhalásának a lehetősége.

11. Ezek után fokozott érdeklődéssel fordulunk Hans-Georg Geyer felé. Mit fog mondani a keresztyén teológus a témáról?

Abból indul ki, hogy ha a vallás csak negatív megnyilvánulása lenne a tudatnak, akkor az alkalmazkodás, vagy elhalás nem is lenne alternatíva, hanem tulajdonképpen a végtelenségig tartó egyetlen processzus. Hiszen minden társadalmi rendben maradna azért valami maradványa a vallásosságának, mint valami renitencia, mely nem mond mindenre igent és áment. — A probléma azonban más úton is megközelíthető. Ha a hitnek a mi világunkhoz (nem a korszellemhez!) alkalmazkodnia kell, ezt nem önmagáért teszi, — mondjuk azért, hogy ezzel az elhalástól megmeneküljön. A hitet még a tulajdon elhalása sem aggaszthatja, ha tudja, hogy olyan igazságból él, mely a hit esetleges elhalása után sem tűnik el a világból. Ha a keresztyén hit tudja, hogy az igazság nem vele érkezik és távozik, akkor számára az elhalás kérdése már nem aktuális. — De éppen itt kell megkeresnünk az alkalmazkodásnak azt a formáját, mely ennek, a hitnél nagyobb valóságnak megfelel. Ez a nagyobb igazság: Jézus Krisztus. Az alkalmazkodás adekvát, s egyben legitim formája a dialektika teológia nyelvén ez: a hitnek nem világiasabbnak, hanem igerűbbnek kell lennie. Ennek az elvnek gyakorlati megvalósítása volt a hitvalló egyház harca a „Német keresztyének” („DC”) ellen. A Német keresztyének csak betetőzői voltak egy évszázados illegitim alkalmazkodási folyamatnak, amelyet a német protestantizmus végigélt, alkalmazkodva a történeti konstellációkhoz. A két szembenálló irányzat jól demonstrálja az alkalmazkodás helyes és helytelen formáját. — Az első barmeni tétel, miközben állást foglalt amellett, hogy Jézus Krisztus Isten egyetlen kijelentése, s rajta kívül semmi és senki ezt magának nem igényelheti, nem vált a világból kimenekülő hitté. Sőt, nyomában felébredt a keresztyén felelősség a társadalomért, s a világ sorsáért. Felelősség az emberért, minden emberért, aki a megfeszített és feltámadott Krisztus emberarcát viseli, függetlenül attól, hogy elismeri azt, vagy nem. — A világ az atomenergia birtokában történetének teljesen új szakaszába lépett. A beláthatatlan lehetőségek és ugyanakkor beláthatatlan veszélyek tudatában szüntelenül gyógyítanunk kell a világot és a társadalmat. Itt idézi azt a beszédet, melyet G. Picht mondott 1963-ban abból az alkalmából, hogy C. F. v. Weizsäcker átvehette a német békedíjat. Ennek a szükséges gyógyításnak egyetlen eszköze az értelem lehet. Az az értelem, mely a felvilágosodás útját olyan radikálisan végigjárja, hogy képes felismerni tulajdon határait is, tehát hit által megvilágosított értelem. Olyan teológia, mely ezt el tudná végezni, Weizsäcker szerint a jelenben még nincs!

Geyer fejtegetése méltó párja marxista partenének. Talán annyi megjegyzést tehetünk, hogy ha szélesítette volna az általa igényelt igerűség bázisát, felismerhette és alkalmazhatta volna az O-és Usz. prófétai karizmatikusainak példáit, akik nem az események után, vagy azokkal egyidőben, de már az események beállta előtt is elmondották az aktuális üzenetet. Az események előtt járó prófétai szolgálat védve van a mindenáron való alkalmazkodás gyanúja, illetőleg kényszere ellen.

12. Erika Kadlecova: „Egyház és társadalom. A CSSR-ben tartott szociológiai kutatás eredményei” cím alatt egy, az Észak-Morvaország 52 helységében, 1963-ban tartott szociológiai felmérés eredményeit közli, összehasonlítva 1946-os adatokkal. — Az adatok egybehangzóan a vallásosság százalékos visszaesését mutatják. Jelzik ugyanakkor az ateizmus százalékos növekedését. A több szempontból is részletesen ismertett adatok között figyelemre méltók többek között alábbi megállapításai. Az evangélikus híveknél kevesebb a visszaesés, mint a katolikusoknál. Továbbá: sokkal nagyobb a százalékos csökkenés azoknál, akik erre a kérdésre feleltek: hisz ön Istenben? (1946: 64%, 1963: 34%), mint azoknál, akik e kérdésre válaszoltak: hiszi-e, hogy Krisztus Isten megtestesülése(?) volt? (1946: 33%, 1963: 25%). — A visszaesés jelenthetné azt, hogy az egyház csak a felesleges terhéstől szabadult meg. Ez még jót tenne megtisztulásának. De a válságot mélyebbnek látja a referens. Bár azt is elismeri, hogy az első forradalmi idők után a helyzet az egyházak számára is stabilizálódott, mert belsőleg is orientálódtak a megváltozott helyzethez. Így az ellenük való argumentációban ma már nem lehet csupán arra hivatkozni, hogy mik voltak a múltban. Ma már arra kell koncentrálnunk — mondja — mik a jelenben. Tény, hogy a vallásos tudatú emberekkel, mint realitással számolni kell. Nem ad egészen világos választ arra kérdésre, melyet ő maga tesz fel, hogy a vallásos emberek csak illusztrációi-e a tudat késlekedése marxi tételének? Mintha válasza valamivel pozitívabb lenne, amikor finom fogalmazással ezt mondja: „Az elv és a gyakorlat egybehangzó választ ad: a vallás megtartotta nálunk továbbra is kiegyenlítő szerepét (Kompensationsfunktion), ezáltal a mi társadalmunkban is horgonyt vetett”.

13. A kötet záró tanulmánya: „Egyház és társadalom, vagy egyházi és nem egyházi keresztyénség” Trutz Rendtorff tollából.

Ki a keresztyén? Ma erre az az egyértelmű válasz, hogy aki egy bizonyos egyháznak, gyülekezetnek a tagja. Ebből ered az a tipikusan egyházi szemlélet is, amikor beszélünk a gyülekezet magváról és azokról, akik a gyülekezet peremén élnek. Az egyháziasság azonban szűkebb kört jelöl, mint a keresztyénség. Vannak nem egyháziak, akik bár az egyházzal bizonyos feszültségben élnek, mégsem állnak szükségszerűen ellentétben a keresztyénséggel. Ennek a protestáns jelenségnek mély történeti gyökerei vannak, s megvan a parallellje a modern protestáns teológia történetében is. Mert a vallás, lényege szerint nem merülhet ki merő egyháziasságban és dogmákban. Az egyház ideigvaló. Éppen az iránta és tradíciója, megformái iránti kritikai viszony a keresztyénség megfelelő szellemi alapállása! Hiszen a keresztyénség nem az egyházak ölen letett időtlen javak fogyasztója, passzív elfogadója és elköltője. A keresztyénség szellemi ereje magában hordja a lehetőséget, hogy az egyház határain túl is tud újat kezdeni. — Történeti tény, hogy az a kereszténység, amelyik átlépte az egyház határait,



maga után vonta az egyházat és tulajdon megbízatása jobb megértésére segítette! Az egyház ma abból él, amit rajta kivülről, sokszor akarata ellenére véghezvittek. Ezért az egyházon kívüli keresztyénség az egyház megújulásához vezethet. Az a keresztyénség, mely még nem élvez egyházi elismerést, az tkp. a produktív erő. A fentiek a polgárság kritikai magatartására voltak jellemzőek. Más a helyzet a munkásság emancipációjánál. Itt a kritika már a keresztyénség ellen is fordul. Gyakran azonban úgy, hogy a keresztyénség etikai követelményeit állítják szembe azzal az egyházi keresztyénséggel, mely képtelen annak betöltésére. — Végül elemzi azt a túlzott respektust, amelyet ma az egyházak élveznek a Német Szövetségi Köztársaságban. Félő, hogy ebből a keresztyénség károsodása következhet.

A kötetet a munkatársak rövid életrajza, tanulmányaik, tudományos műveik felsorolása, majd névmutató zárja.

Ismertetésünk talán bővebb a megszokottnál, de a téma időszerűsége, nem utolsó sorban a tanulmányozás közben keltett érdeklődés, valamint az a tény, hogy hazai viszonylatban inkább a katolikus—marxista dialógusok az ismertebbek<sup>2</sup>, indokolhatják a részletesebb ismertetést.

Szabó Andor

#### JEGYZETEK

1. D. Dr. J. L. Hromádka, „A párbeszéd küszöbén”, *Theol. Szemle* (U. F. VII.) 1964. 11—12. 339 sköv. (U. F. VIII.) 1965. 1—2. 8. sköv. 3—4. 70 sköv. Német nyelven: *An der Schwelle des Dialogs zwischen Christen und Marxisten*. Frankfurt, 1965.

2. A dialógusba némi bepillantást adhat francia ill. olasz viszonylatban: *Társadalmi Szemle* 1966. nov., 1967. jan. és febr., *Valóság*, 1966. dec., *Világosság*, 1967. jan. száma.

## „Történetiség és a morál megújulása”

— Ildefons Lobo tanulmánya a *Concilium* 1967. májusi számában —

Számos nyugati nyelven, Hollandiában adják ki a *Concilium* c. nemzetközi római katolikus teológiai folyóiratot. Szerkesztő bizottságának 12 osztály-igazgatója, mindegyik osztályának 15—20 tagja van, az öt világrész különböző országaiból. Szemmel láthatólag hatalmas apparátussal dolgoznak; minden számuk egy-egy témát dolgoz fel, részben már „befutott”, részben még fiatal katolikus — és válogatott nem-katolikus — teológusok tollából. A folyóiratban Karl Rahner jezsuita professzor és több tekintélyes munkatársa üdv-történeti irányzata érvényesül legnagyobb súllyal.

A *Concilium* friss számát (1967 május) a morálteológia időszerű kérdéseinek szentelték. A szám szerkesztője (Franz Böckle, Bonn) előszavában a *Gaudium et spes* (Az egyház a mai világban) pastorális konstitúció követelményét idézi: „Hogy feladatát végrehajthassa, köteles az egyház mindenkor kikutatni és az evangélium világosságában értelmezni az idők jeleit.” Az etikai-normatív tudomány számára — úgymond — az idők egyik legérdekesebb jele, hogy széles körben mekkora jelentőséget tulajdonítanak az empirikus társadalomtudomány és a vele rokon kultúranthropológia felismeréseinek és alaptételeinek. A szociológia a természettudományokkal együtt a legszélesebb körök gondolkodásán uralkodik. A társadalomtudományi kutatás egyik legfontosabb tárgya a különböző társadalmakban érvényes erkölcsi normarendszerek elemzése. Míg extrém szituáció-etikai felfogások az individuumot állítják középpontba a maga „egyetlenszerűségében”, mások a normarendszereket az emberi kultúra legfontosabb eszközeinek fogják fel, hogy az ember a maga ösztönéletének bizonytalanságai fölé emelkedve társadalmilag egyáltalán életképes lehessen. A kultúrszociológia azt is be tudja mutatni, hogy a biztosításnak ezt a célját különböző normarendszerek által is el lehet érni. Pl. az emberi nemi magatartás ésszerű szabályozására különböző lehetőségek vannak.

Az empirikus szociológia eredményei egy sor súlyos kérdés elé állítják a teológia etikát; ezek közül a számban két kérdés-csoporttal foglalkoznak. Az első: vajon az evangélium mutatta út az emberi bizonytalanság, a másoknak való kiszolgáltatottság áthidalására elsőd-

legesen átvezet-e a magatartás normáinak egy rendszerén? (K. E. Løstrup dán evangélikus teológus tagadja ezt; a *sajátos* utat az emberi bizonytalanság fölött az Újszövetség a kettős nagy-parancsolatban, az istenszeretet és emberszeretet etikai alapkövetelményében jelenti ki; a konkrét normák csak szükségmegoldások arra az esetre, ha az ember ki akarná vonni magát az etikai alapkövetelmény alól; ilyenkor a normák határt szabnak az önkénynek és erőszaknak, úgyszólván szükségrendeletek a bűn ellen.) C. van Ouwkerk „Szekularitás és keresztyén etika” c. tanulmányában „egy szekuláris hívő etika” motívumait igyekszik összefoglalni a hagyományos morálteológiával szemben. Minthogy a láthatatlan Istennel az emberi életben nem találkozhatunk egyértelműleg, ezért közvetett módon, a világban, az embertársakhoz való viszonyulásban igyekszünk őt érzékelni. Ezzel az etika mint hitbéli feladat a világban és a viláigért a közép-pontba kerül. Jézus alakja a szabad, szeretetteljes élet forrása, modellje és ihletője a világban. A teológiai etika helyére a christológiai etika lép a „nagykorú világban” (Bonhoeffer), amely többet követel Josef Blank katolikus exegeta az Újszövetség „etikai problémáiról” írott tanulmányában tarthatatlannak minősíti a hagyományos norma-fogalmat a bibliával szemben.

Az ún. etikai normák funkciója mellett második kérdés az érvényes normarendszerek különbözősége és változandósága. „Vajon a morálteológiának különösen a maga normáinak változhatatlanságát kell-e hangsúlyoznia, vagy ő is tudhat a történeti fejlődésről?” P. Lobo, 31 éves spanyol bencés szerzetes valóban figyelemre méltó tanulmányt közöl arról, hogy éppen az üdvtörténeti gondolkodás milyen dinamikus szemléletet követel a morálteológiától. Közvetve érinti a természetjog kérdését is, amelyről a folyóirat két cikket is közöl, egy angol katolikus laikus jogász és H. H. Schrey evangélikus egyházjogász tollából; utóbbi kísérlet a jelenkori reformatori etika teológiai jog-alapjainak felvázolására.

A szám szerkesztője elmondja, hogy több illetékes katolikus teológustól is kértek cikket arról, hogy a természetjog vonatkozásában „mit jelent *autentikusan*

értelmezni"? A családokozhatatlanság igényével értelmezheti a római katolikus egyház ún. legfőbb tanhivatala a természetjogból levezetett erkölcsi normákat, de ugyanezzel az igénnyel tehet-e kijelentéseket a természetjognak a tartalmáról is? „Nyilván senki sem akarta azonban a forró vasat megfogni és a végül megígért cikk is lemaradt az utolsó percben; így hiányzik e számból egy fontos anyag” — írja a szerkesztő. Nézete szerint „a teológusok többségének meggyőződése szerint pl. a születésszabályozás kérdésében adott erkölcsi útmutatást nem illeti meg a definitív bizonyosság, mert egészen döntő módon az emberi nemiség filozófiai értelmezésén alapszik az útmutatás. Az egyházi tekintély ilyen autentikus értelmezéseit persze „nem kevésbé illeti meg a legnagyobb tisztelet (vallásos engedelmesség), de nem illeti meg a helyeslésnek megismerésszerű szükségessége”.

Látnivaló, hogy milyen gondot okoz a legkiválóbb római katolikus teológusoknak egyházuk legfőbb tanhivatalának problémája, amely a római egyház belső életében talán még súlyosabb akadály a evangélium szerint való „egy értelemre és egy akaratra” jutásnak, mint az ökumenikus párbeszédben.

\*

Az alábbiakban részletesen ismertetjük Ildefonso Lobo páter említett cikkét, amelynek címe: „A morál történetisége és megújulása.”

Bevezetésében arról szól a szerző, hogy egyháza a *Gaudium et Spes* c. konstitúcióban hivatalosan először irányította a teológia figyelmét a mai emberek konkrét valóságára. VI. Pál 1963-ban a zsinati megfigyelőkhöz intézett beszédében már célzott „egy történeti és konkrét teológia” szükségességére. A zsinat új, biztos kaput nyitott a teológiai kutatás számára; a szerző szeretne most már a keresztény ember morális életéről, a cselekvés és szenvedés egész komplexumáról, az Istenhez és az embertárhoz való viszonyról az ember lényének egyik fő vonatkozásában: az időlegesség és a történetiség szempontjából elgondolkodni. Szeretné a morál tudományos megalapozásának azokat a vonásait keresni, amelyek az eddiginél erősebben veszik figyelembe az idő tényezőjét, mint kaput Istennek, a mi célunknak valóságához. Az ember csak akkor képes felelni és megfelelni a Teremtő és Megváltó Igének, ha a történelem megértésén át összefüggő képe van a világról és önmagáról.

Ha az emberi vagy isteni dolgok valamely részét a történetiség szempontjából szemléljük, legnagyobb mértékben lényeges és dinamikus szinten helyezkedünk el. Magától értetődik, hogy erkölcsi területen a fenomenológiai megfigyelések és megállapítások különösen termékenyek, az emberi lét és a konkrét egzisztencia olyan dimenzióit nyitják meg előttünk, amelyek hatásosan hozzásegíthetnek annak megértéséhez: hogyan valósítja meg magát Isten univerzális üdvakarata minden ember, minden korszak és minden terület életében.

## I. AZ IDŐLEGESSÉG ÉS TÖRTÉNETISÉG FUNKCIÓJA AZ EMBERI HELYZETBEN

### 1. Az ember mint probléma

Az emberi gondolkodás története három alapvető és kognitív szempontból egymástól függő valóság körül forog: Isten, az ember és a világ. Az ember ismerete Istenről és a világról az évszázadokon ke-

resztül erősen változott. Különösen a legutóbbi századokban a filozófusok, a teológusok és az empirikus tudományok művelői kiszélesítették ismeretünk horizontját Istenről és az univerzumból, amelyben élünk. Az emberről szóló ismeretünk ellenben a klasszikus humanizmus korától a 19. sz. elejéig csak igen kevésbé haladt előbbre. A nagy történetfilozófiai áramlatok és rendszerek fellépésével azonban igen komolyra fordult az ember értelmének és jelentőségének kérdése.

Először az anthropológiai tudományok kezdték az embert a fejlődéstan alapján egy mechanikus vagy biológiai okság értelmében magyarázni. Az evolúció iránti érdeklődés, majd a modern technika kivirágzása egybeesett a történet iránti érzék felébredésével, amelynek főszereplője az ésszel felruházott ember. *Huxley* szerint az ember maga az önnön tudatára ébredt evolúció.

A mai gondolkodás struktúrája nyilván emberközpontú. A modern világnak és gondolkodóinak fő gondja és érdeklődése az embert illeti. Legújabbban az egyház figyelme is erőteljesebben irányul a világra és az emberre. (A *Gaudium et Spes* konstitúció kétségtelenül nagy haladás ebben a vonatkozásban. VI. Pál pápa is zsinati záróbeszédében hangsúlyozta: „Ti modern humanisták, akik lemondottatok a legfőbb dolgok transcendenciájáról, ismerjétek el legalább a zsinatnak ezt az érdemét és a mi új humanizmusunkat: mi is tiszteljük az embert és mélyebben, mint bárki... és a tanításnak ez az egész gazdagsága egyetlen célra irányul, hogy az embernek szolgáljunk.” (Docum. cath. 63/1966 /1462. 59k). A középkor Istent olyan gömbalakban képzelte el, amelynek minden hely középpontja és felülete nincs sehhol. Később *Pascal* ezt a képet átvitte a világra. Manapság pedig átvizsgálja az emberre, tekintettel arra, hogy az ő szubjektivitása mindenütt a transcendenciáig kibontakozik. Ugyanakkor figyelniük kell arra, hogy ha anthropocentrizmusról beszélünk, a szellemnek egy formális irányára és egy *gondolati struktúrára* tekintünk, amely hitünk tartalmából theocentrikus látást ölt magára.

Ugyanezt az anthropocentrizmust figyelhetjük meg pszichológiai területen is: egy objektumnak az emberi tudat által való megerősítése a saját szubjektum-jellegnek is megerősítése. Istenismeret is csak az emberi szubjektum útján van. Viszont az ember önmagáról való teljes ismerete sem lehetséges bizonyos istenismeret és a világ ismerete nélkül, amelybe az ember be van tagolva.

### 2. Az ember és a kozmosz

Az ember egyedül úgy valósíthatja meg önmagát, ha szellemének türelmes fáradozásával áthatol a teremtés egész világán és racionalizálja, humanizálja azt. Az egész teremtés sürgető felhívás az emberi belátáshoz és értelemhez, hogy ereje által tökéletesítse azt és a maga istenadta képességeit. Az ember a teremtés demiurgosa és felelős érte alkotójuknak. (M. D. *Chenu*: *Corporalité et temporalité*, L'Évangile dans le Temps, Paris 1964.) A Genesis kijelentése szerint ugyanis az ember úgy aktualizálja a maga istenképességét, úgy tökéletesedik és tölti be felelősségét a Teremtő iránt, hogy a világ felépítésében és haladásában tevékenykedik (Gen 1:26—28) és szolidáris a kozmoszal, miképpen Pál teológiailag megfogalmazta (José M. González Ruiz: *Dimensiones cósmicas de la soterología paulina*, Madrid 1954).

Az embernek ez a szolidaritása a kozmoszsal az idő ritmusában valósul meg. És a materiális világ fizikai időlegessége abban a pillanatban lesz történet, amelyben az emberi értelem az események sorrendjét megfigyeli, értelmese beléjük hatol és megindokolja őket, magyarázatot és értelmet kölcsönöz nekik. Ezzel az ember a történelem igazi fundamentuma.

### 3. Időlegesség és történetiség

Az időlegesség nem az emberi szellem kezdeti bukásának a következménye. Isten tervéből következett, hogy nem minden megy végbe egyszerre és egyszermindenkorra, hanem a teremtés az idő egymásutánjával van egybekötve, úgyhogy az ember legszorosabb munkatársává lesz. Ily módon Isten alkotó beavatkozása kölcsönzi tartalmát az időbeli tartamnak. Minden történetfilozófus és -teológus elismeri: az idő az emberi lét definíciójához tartozik, mint teremtettségének lényeges eleme. Helyesen mondja *Lacroix*: *Marx* és *Freud* joggal tanították, hogy az emberi szellem nemcsak (statikus) struktúra, hanem történés, esemény, történelem.

Ha nem akarjuk felismeréseinket az evolúció pusztá filozófiájára korlátozni, az értelemmel felruházott lét történelmi jellegére vonatkozó minden megfontolásunknak tovább feszített célokra kell irányulnia: ki kell fejlesztenie egy *ontológiát*, amelyből az emberi valóságot nemcsak egy elvont és időtlen létezés prizmáján át látjuk, hanem természetének lényegéhez tartozó történetiségében. Máskülönb a filozófiai relativizmus vagy a teológiai modernizmus fenyegeti állandóan azt a szándékunkat, hogy a történelem értelmének megfelelő morált építsünk fel. Semmiesetre sem utasíthatjuk el magunktól a fenomenológia vívmányait, a biológiai fejlődésre vonatkozó empirikus megfigyeléseket, még kevésbé az emberi szellem és az emberiség változásait. Ezeknek a morál területén legnagyobb jelentőségük van.

E kérdéshez érdekes vizsgálatokkal járult hozzá *Van der Berg* új tudománya, a „*metabletika*”. A hagyományos pszichológia meggyőződéseivel szemben azt állítja, hogy az emberben bizonyos minőségi változások mennek végbe. Összehasonlítva a mai embert a pár száz évvel korábbi emberrel, jelentős pszichikai változásokat állapít meg. *P. Antoine* pedig matematikai és geometriai ábrákkal is vitathatatlanul bemutatja egy *történelmi akceleráció* tényét, aminek fontos következtetéseire vizsgatérünk. (Egyébként már *Bergson* és *Heidegger* is helyesen mutattak rá, hogy az időlegesség a létezés szívében rejlik.)

### 4. A történet értelme és jelentősége

A történet értelmének mélyreható magyarázatához szerintünk a *haladás* ideájából kell kiindulnunk, amelyet meg lehet állapítanunk, ha a múltat és a jelent megfigyeljük. A mai világ körülményei között számosan tagadják a történetnek ezt az értelmét, metafizikai, etikai és természettudományos megfontolásokra hivatkozva.

*Metafizikailag* az ateista egzisztencializmus tagadja a történet értelmét, szerinte minden létező abszurd, semminek sincs értelme. *Etikailag* tagadják a történelem értelmét olyanok, mint *Bernanos*, *Gabriel Marcel* vagy *Chaplin*, aki filmjeiben a modern világ értelmetlenségét, az emberi találmányok

elembertelenítő következményeit bírálja, amelyekben a technikai haladás éppen harcban áll a morális és szellemi haladással szemben. Olyannyira, hogy szerintük a történelem az emberiség kollektív öngyilkossága felé halad.

Végül vannak tudósok (pl. *J. Rostand*), akik az *empirikus tudományok megfigyelései alapján* kétségbeesett következtetésekre jutnak az univerzum történetének végére vonatkozólag; akár az emberi nem degenerációja, akár a világ hő- vagy fagyhalála által, „a vég éppoly elkerülhetetlen és abszurd, mint a dinosaurusoké” (*N. Dunas*: *Fe cristiana y mundo*, Barcelona 1964).

Nem feladatunk itt a pesszimista nézetek filozófiai vagy természettudományos bírálatába bocsátkozni. Pozitív síkon *Hegel* és *Marx* értelmezik a történelemet, bár tisztára humanista szinten maradnak és számukra a történelem dialektikája nem megy túl az ember megbékülésén önmagával és a természettel. Keresztyén szempontból a transzcendenciától eltekintő filozófiai megfontolások igen korlátozottak. A *politikai gazdaságtan és a filozófia* c. művében *Marx* azt írja, hogy a kommunizmus megoldja a történelem titkát, és tudja is, hogy megoldja (*National-Ökonomie und Philosophie*, Stuttgart 1953.) *Karl Rahner* 1965 májusában a marxisták és keresztyének salzburgi találkozásán tartott előadásában az ember jövőjét egy abszolút célra, Isten valóságára alapozta, anélkül, hogy ezáltal a „kategóriák” körének áttörését igényelte és feltételezte volna (*Inf. Cath. Intern.* 1965. jún. 15.) Ellenkezőleg, az abszolútra való rendeltetésünk kompromisszumot követel Isten szeretetével, amely a földi történelemben vetődik: ennek a szeretetnek, amelyben az ember részt vesz, úrrá kell lennie a természet minden szolgaságán és elő kell mozdítania az ember szabadságát, földi jólétét, a tudomány és kultúra haladását. A keresztyénség a legszorosabban összefonódott a földi történettel, de a történet célja és értelme transzcendentális. Ha a földi valóságokat abszolút vonzópontokká tesszük, utópikus ideológiává változtatjuk el az emberi történelmet.

### 5. Történetiség, personalizálás és szocializálás

A modern ember szilárd meggyőződése, hogy a világ és az ember a haladás útján van. A természettudomány és a technika, a szociális és vallási mozgalmak arra vallanak, hogy a modern embernek szüksége van a történelem értelmére, hogy megtalálja a maga helyét és mint személyiség kibontakozzék. Létének különböző szintjein és sokféle társadalmi, gazdasági, politikai és történeti adottságai között önmagába tekintve, lassanként erőteljesebben eszmélt a saját öntudatára. Az említett adottságok és tényezők hozzájárulásával az emberi személyiség a kollektív szolidaritás viszonyai közt integrálódott. *P. Chenu* szerint a mai ember lényeges vonásai: ráébredés a történet értelmére; uralkodás a matéria fölött és annak integrálása; az ember szocializálása életének minden szintjén (*La pensée contemporaine pour ou contre dieux?* Paris, 1964.) Ez a legutóbbi szempont számunkra rendkívül jelentős, hogy végkövetkeztetéseinkhez, a morál megújulásához a történelem értelme felől eljussunk.

Ezek a vonások valódi, pozitív értékek, megóvhatják a modern keresztyén embert egy hamis spiritualizmus mindig is fenyegető veszedelmétől. Mert

valójában az időleges nincs ellentétben a szelle-  
mivel és örökkel. Az időlegesnek negatív felfogása  
a keresztyének részéről *Nietzschet* igazolná, aki  
szerint a keresztyénség a platonizmus modern for-  
mája. Vagy *Marxot* igazolná a vallásos elidegene-  
dés eszméjével, amely ópium a nép számára.

Már *Aquinoi Tamás* és előtte *Gilbert de la Porrée*  
nézetei az anyagról és az időlegességről világosan  
különböztek az újplatonizmus és *Augustinus* szem-  
léletétől. A Biblia közvetlen olvasása újra felfedte  
előttük az üdvterv történeti távlatait, és Aristote-  
les realista filozófiájának felhasználásával felis-  
merték az anyag és az idő nem sejtett teológiai ér-  
tékét.

A fejezet összefoglalása: Az önmagáról gondol-  
kodó és az emberiség haladását megfigyelő ember  
megkapja a történelem értelmét. Amint az érte-  
lem lét ismeretébe mélyed, felfedezi a történelem  
már fogalmilag is szociális dimenzióit. A történe-  
lem nem lehet és sose volt életrajzok sorozata; az  
emberi társadalom sem pusztán összege szabad szem-  
lélyiségeknek, szeretet- és jogviszonyoknak  
(Chenu: *Corporalité et temporalité* i. m.). Az em-  
beriség szolidaritása a maga történelmi sorsában  
természete szerint folyékony; belső egységét az  
abszolúthoz való viszonyából kapja, amelynek éle-  
tét köszönheti, amely immanenciáját adja, amely-  
től tartalmát nyeri és sorsát az anyagon és időn  
át a transcendenciába vonzza. Mindez az öröknek  
a jelenléte az időben, Istennek a történelemben való  
betörése által.

## II. ISTEN BETÖRÉSE AZ IDŐBE.

### IDŐ ÉS TÖRTÉNET MINT AZ ÜDV ELEMEI

A továbbiakban részletesebben lesz szó arról,  
hogy Istennek az időbe való betörése által miképp  
történik az ember szocializálása és a kollektív üdv-  
történet miképp nyer üdvjelentőséget. Eközben  
megállapítjuk, hogy a történeti perspektíva vallá-  
sunk legbensőbbjében jelen van és hat — ezzel új  
elemekhez jutunk, amelyeknek súlyuk van a törté-  
nelem értelméből folyó morálteológia fejlődésében.

#### 1. Szent történet és profán történet

Nagy személyiségek 2000 éve kérdezik, mennyi-  
ben és hogyan hat a szent történet a világtörté-  
netre és vajon az előbbi adja meg az utóbbi érte-  
lémét? *Caesareai Eusebius*, *Augustinus*, *Bossuet* és  
*Toynbee* a keresztyénségben látják a történeti ese-  
mények magyarázatát és csúcspontját. E felfogás  
ellenhatása *Voltaire* „*Essais sur les Moeurs et*  
*l'Esprit des Nations*” c. művével kezdődik, amely-  
lyel *Bossuet* vitába száll, a teremtéssel kezdve vi-  
lágtörténetét, míg *Voltaire* a kínai kultúrával in-  
dítja művét. *Voltaire* a történelmet a kultúra és  
civilizáció bizonytalan kimenetelű folyamatának  
látja és a történet teológiáját átváltoztatja a tör-  
ténet filozófiájává; elsőnek használja a történetfi-  
lozofia szót és előkészíti az Újszövetség mitoló-  
giátlanításának útját, amely a felvilágosodás ide-  
jén mindenekelőtt a profán történet perspektívái-  
ból kívánja értelmezni a bibliai történetet. Néze-  
teinek Hegel adott erőteljes filozófiai struktúrát A  
szellem filozófiájában, Marx pedig ezt a gazdaság-  
tan dialektikájára alapozott tudománnyá változ-  
tatta.

A történetteológia komoly fejlődése az utóbbi  
években megszilárdította az idő tényezőjének teo-

lógiai jelentőségét. Karl Marx történelmi dialek-  
tikája mégis tartós befolyást gyakorol a mai gon-  
dolkodásra, mivel — el kell ismerni — az időle-  
gességnak nagyon szuggesztív és pozitív szemléle-  
tét adja. Karl Marx szerint a történelmi dialek-  
tika szabadulást hoz minden, elsősorban a gazda-  
sági és szociális elidegenedéstől. *Garaudy*, korunk  
egyik nagy marxistája azt írja, hogy a történelem  
értelme: az embert szabadá tenni (*Le communis-  
me et la moral*, Paris 1960.) Mint keresztyének  
egyétértünk ezzel a mély és pozitív történet szemlé-  
lettel, mégis némileg kiszélesítjük. A mi szemünk-  
ben az ember kudarca végsőképpen és elsősorban  
nem a gazdasági nyomorúságban és kísérő jelen-  
ségekben játszódik le. Az ember kudarcát mi egy  
vallásos tényben: a bűnben látjuk, amely ontoló-  
giai természetű szétesést hozott az emberiségbe.  
Bizonyára, a történelmi folyamatnak az ember  
megszabadítását kell jelentenie sokfajta rabszol-  
gaságból — mégis azért, hogy Isten behatol az  
időlegességbe, hogy az emberi fáradozás az örök-  
kévalóságba torkolljék. Itt az idő és az örökké-  
valóság viszonyának kérdését érintjük.

#### 2. Krisztus összekapcsolja az időt és örökkévalóságot

A világi idő és az örökkévalóság háromszoros  
kapcsolatáról beszélhetünk. (A szerző itt *J. Mouroux*  
*El misterio del Tiempo*, Barcelona 1965. c. mű-  
vének alap gondolatát fejleszti tovább.) Az idő az  
örökkévalóságból nő ki, mert az örök eszme, Isten  
igéje hozza létre — az alkotó, mindig jelenvaló ige  
tartja életben és viszi tovább az idők folyamát:  
„Minden az Ige által lett és nélküle nem is lett  
semmi, ami lett”; „és ő előbb volt mindennél és  
minden őbenne áll fenn” (Ján 1:3; Kol 1:17). A  
második kapcsolat elmélyíti az idő és örökkévaló-  
ság viszonyát; benne megismerjük „az idők teljes-  
ségét”: „Az Ige testté lett és közöttünk lakott”  
(Ján 1:14). Az emberré válás a világtörténet köz-  
zéspontja és meghatározza végső értelmét. — És  
harmadszor végképp összekapcsolódik az időleges-  
ség az örökkévalósággal, amikor Krisztus vissza-  
jövele az időt feloldja Isten öröklétében. Az idő-  
legesnek ezt a bemelegését az örökbe *R. Panikkar*  
*Tempiternitas-nak*, időörökkévalóságnak nevezte  
(*La Misa „consecratio temporis”*, Saragoza, 1962).  
Pál apostol szerint ennek a bemelegésnek akkor  
kell megtörténnie, amikor „neki (Krisztusnak) min-  
den alája vettetett, s akkor maga a Fiú is alávet-  
tetik annak, aki neki mindent alávetett, hogy Is-  
ten legyen mindenben” (1 Kor 15:25—34).

Hiányzik ugyan még egy komoly exegitikai mű-  
vünk az időlegességről a Szentírásban. De az egész  
Biblia dinamikája nyilvánvalóan a jövőre irányul.  
Minden esemény afelé tart, aki eljövendő: Krisztus  
a történet kezdete, középpontja és bevégezője („A  
világ idejét eleve és örökre minden részében és  
egész teljességében Jézus Krisztus alapította, irá-  
nyította és mérte le” — *Mouroux* i. m.).

Mivel az Ige emberré létele a történet magva és  
jelentőségének forrása, hozzá kell mint kiinduló-  
ponthoz viszonyulnunk, mert a keresztyén emberek  
morális életének egész értelmét ez az esemény adja  
meg, amely a mindent átfogó történeti folyamat  
végső szakaszát bevezeti.

*Summa Theologica* c. hatalmas tanrendszerében  
Szent *Tamás* oldalakat írt, melyek a keresztyén idő  
teológiájának alapjai lehetnek, főleg a régi tör-  
vényről és az új törvényről szóló fejtegetései. Az



Ószövetség törvénye egy lassú és „az idők teljességéig” haladó pedagógika szolgálatában áll. Az új törvény az egész történet megértésének kulcsa.

### 3. A haladás — minden istenemeri tett sajátos eleme

Sz. Tamás rendkívül realista és alapvető képet ad az emberről és időlegességéről. Az új törvény tökéletességéről arra következtet, amit lépésről lépésre kell elérni, minthogy minden teremtettség jellemzője a tökéletesedés az idő ritmusában, egy előre haladó fejlődésfolyamatnak engedve. Ez épp oly termékeny alapelv a moráltudomány számára, mint a Summa történeti-lélektani kifejtései. Eszerint az időnek különös jelentősége van az ember életében és Istenhez való fordulása folyamatában: az idő közvetíti számára a bűn megtapasztalását, melyek megnyitják szemeit önmaga fölött és szívében vágyat és reménységet ébresztenek a megjobbulásra az Újszövetség kegyelmi ajándékai által. Isten nem vezet egyetlen ugrással tökéletességre az embert, ahogyan bűneinket sem bünteti meg azon nyomban. Figyelembe veszi az ember időlegességét, lassú és ingadozó lépteit a többértelmű helyzetekben.

Az Ige emberré létele is lassan történik az emberiség ölében. Nem ok nélkül lett Isten Fia, mielőtt testet öltött, igévé egy időleges folyamatban és haladásban (Zsid 1:1.2). Így az idő rendkívüli tevékenységet nyer az embernek Istenhez való közeledésében és odafordulásában, a totális valóság felfedezése számára.

### 4. Az üdvtörténet — a társadalom és a matéria közvetítésében

Az üdvtörténet szocializáló jellege a választott népen át történik, amelynek feladata azt a többi emberiségnek hirdetni. Krisztus egy új népet és egy új társaságot alapít: az egyházat, amelybe Krisztusba vetett hitünk iktat be, hogy a Messiás üdvözítő tetteit az időben továbbvigyük.

Krisztus megtestesülése által az örökkévaló mélyebben behatolt az időlegesbe. Ettől kezdve és főként pünkösdtől fogva az üdvtörténet többé nem Istennek a történelmi eseményekbe való közvetlen és transcendentális beavatkozása útján adatik tudtul, miként az Ószövetségben történt. Matéria, mozdulatok és szavak vétettek fel a sakramentumokba, hogy valami istenit és transcendentalist közvetítsenek. Már Newman beszélt egy háromszoros princípiumról: a *hierarchikus* elvről (az autoritás emberi közvetítése mint szolgálat); a *dogmatikai* elvről (a Szentírás és a „sensus Ecclesiae” közvetítése Isten megismerésére); a *sakramentális* elvről (a matéria és a hirdetett ige közvetítése az üdvközlésre) (Apologia pro vita sua, London 1893).

A fejezet összefoglalása: Krisztus emberré lételevel elmélyül az összeköttetés az időleges és örök, matéria és szellem között és a történet megkapja teljes értelmét. A keresztyénség a szó igaz értelmében *történelmi vallás*. Szoros kapcsolatban valósul meg az idő egymásutánjában. Az evangélium példázatai a faóriássá növvő parányi mustármagról, az egész térsztát megkelesztő kovászdarabkáról, az aratásig együttműködő búzáról és konkolyról, az okos és a balga szűzelekről és a vőlegény-urukat váró szolgálókról stb. csupa olyan képek, amelyek az időtényezőnek és a haladásnak a jelentőségét mutatják be a transzcendens és örökkévaló számára. Ezenfelül a földi valóságok is elnyerik értéküket és tartalmu-

kat, úgyhogy többé nem kell a lemondás tárgyaivá lenniük, hanem sokkal inkább új lehetőségek megragadására indítanak.

Az elmondottakból a keresztyén morál területén le kell vonnunk a következtetéseket.

## III. EGY KERESZTYÉN MORÁL PERSPEKTÍVÁI AZ IDŐTÉNYEZŐ ÉS A TÖRTÉNELMI DINAMIKA FIGYELEMBEVÉTELÉVEL

A morálteológusnak, ha a filozófusok és teológusok fáradozásait az időlegesség és a történet kérdéseiben alkalmazni kívánja, egy alapvető követelményt és néhány meghatározó szempontot figyelembe kell vennie:

### 1. Vallásunk történelmi katholicitása

A katholicitás nem szorítkozhat a földrajzi tényezőre, ki kell terjednie az időfaktorra is. A keresztyénség minden országa és minden emberfaj sajátos, a többiektől különböző értékeket hoz létre és a keresztyénség különleges formái között él; éppígy minden történelmi kor és kultúrszakasz egy sajátos stílusban, a maga egyedi formáiban és külön hangsúlyában testesíti meg az evangélium örök értékeit.

Ne feledjük, hogy természetük szerint mind a teológia, mind a profán tudományok határok közé vannak vetve és bizonyos módon ideiglenesek. Sz. Tamás tanította, hogy a teológia olyan tudomány, amely alá van vetve Isten és az üdvözültek totális és változhatatlan tudományának; következésképpen a mi tudományunk legyen mindig korlátozott és nyitott egy meghatározatlan haladás számára; ne legyen statikus, hanem dinamikus; ne legyen végleges, hanem ideiglenes, Krisztusnak apostolaihoz intézett szavai szerint, hogy nem érthetik meg őt egyszer s mindenkorra, hanem a teljes igazság rendre nyilatkozik meg nekik (vö. Ján 14:25.26; 16:12.13).

XII. Pius 1949-ben hangoztatta, hogy „Krisztus misztikus teste nincs és nem is lehet elszakadva a környező világtól; a századdal együtt menetel napról napra, óráról órára; módszereit és eljárásait állandóan hozzähasonítja a társadalomhoz, amelynek közepette tevékenykednie kell. Krisztus evangéliumához való megbízható hűség követeli a XII. Pius igényelte mozgékonyt.”

A morálteológusoknak azon kell fáradozniuk, hogy felismerjék „az idők jeleit”, amelyekre XXIII. János utalt *Pacem in terris* c. enciklikájában, és még részletesebben a zsinatot megnyitó beszédében. A *Gaudium et spes* enciklika is nyomtatékosan rámutatott az emberi szituáció mélyreható változásaira a technikai és nagyvárosi civilizáció helyzetében. A zsinat azonban nem vágott neki a morálteológia alapvető felülvizsgálatának. A morálteológusoknak folytatniuk kell kutatásaikat az egyre áthatóbb új antropológia, a társadalomtudományi megfigyelések figyelembevételével, tekintetbe véve olyan történelmi események pozitív jelentőségét, amelyeket a régi keresztyén szerzők „praeparatio evangelica” névvel jelöltek. Az egyház valójában hivatalos formában vezet be minket abba a „konkrét és történelmi teológiába”, amelyre VI. Pál hivatkozott, és amely egészen új távlatokat nyit a morálteológia mezején.

Nem kell csodálkozni tehát, ha a keresztyén morál, megőrizve lényeges és eredeti jellemvonásait, egészen másképp nézi a politikát, a háborút, a tár-

sadalmat, a földi javakat, a pénzt, a szexuális kielégülést, mint a IV., IX., XIV. vagy akár a XX. század. Ez semmi esetre sem jelenti egy egészségtelen relativizmus betörését a morális területre, sokkal inkább vallásunk történelmi katolicitása alapelveinek alkalmazását jelenti, amely az Istentől elindított evolúciós folyamatnak ugyanazon természet-törvényéből adódik.

## 2. A haladás morálja

A haladás tényét a lét minden szintjén megfigyelhetjük. Isten nem teremtett semmi véglegeset. Az egész kozmosz alá van vetve az időnek, a haladás mozgató erejének. Isten biztosítja teremtményeinek és az egész univerzumnak az időlegességet, hogy abban előre haladva megvalósítsák es kiöntakoztassák magukat Isten rendelte céljukig. Az idő egyúttal, sajátosságainak megfelelően, Isten teremtő tevékenysége (C. Tresmontant, Essais sur la pensée hebraïque, Paris 1956).

Igy az embernek, a kegyelem által támogatva és erősítve, azon kell fáradoznia, hogy egyre előbbre haladjon és elváltozzék „dicsőségről dicsőségre” (1 Kor 3:18) a végtelenségig kibontakozva. A keresztyén morál, amely ezt a haladást rendezi és irányítja, nem tekintheti többé feladatának azt, hogy az embereket absztrakt törvények alá rendelje, vagy egy sereg játékszabályt írjon elő „megváltásuk biztosítására”, vagy meghatározza, hogy az ember bünt követ-e el vagy sem. A keresztyén élet abban áll, hogy az ember a meglévő isteni csírában *egyre inkább* kifejlődik, míg „Isten lesz mindenben minden” (1 Kor 15:28). Az új törvényről szóló nagyszerű fejtegetéseiben Sz. Tamás azt tanítja, hogy ez elsősorban nem az írott törvényben, hanem a Szentlélek kegyelmében megy végbe, aki a törvényszabta minimumnál bizonyára magasabb követelményeket támaszt. Az istenivel való symbiózsról van szó. Keresztyénnek lenni nem ugyanaz, mint franciának vagy németnek, magasnak vagy alacsonynak. Sohasem teljesen megvalósított realitás. *Kierkegaard* szerint „az ember sose keresztyén a szó teljes értelmében, hanem mindig csak egy ember, aki keresztyén lesz, vagy újra keresztyén lesz”. Az Újszövetség gyakran hangsúlyozza ennek az isteni életre való *elváltozásnak* a folyamatát. Nem csoda, hogy Jézus legkeményebb szavait a Szentírás azokra irányítja, akik megmaka-csolták magukat a középszerűségben: „Vajha hideg volnál vagy meleg! De mert langyos vagy, sem hideg, sem meleg, kiköplek téged az én számból” (Jel 3:15. 16).

Ebben a vonatkozásban kell a bünt is megfogalmazni Isten országának dinamikája szerint. Bűn célja tenni azt, ami eszköz. Bűn vonakodni attól, hogy embereket, dolgokat, eseményeket az eljövendőre, Isten valóságára tekintettel nézzünk. A bűn megöli a szellem haladását és tagadja a történelem értelmét.

Ezért nem csodálkozhatunk, hogy a keresztyén morál olyan roppant értéket tulajdonít a *reménységnek*, amelynek lényege egy pozitív magatartás az idő irányában. A reménység alapja a haladás bizonyossága, bizonyosság abban, hogy a totális valóság, az abszolút, amely felé megyünk, egyre inkább nyilvánvalóvá teszi magát. A reménység a nyitott idő erénye és lényegében prófétai, írja *Gabriel Marcel* (Structure de l'espérance, Dieu Viv. 1951). Ezért a keresztyének léte nem korlátozódik arra, ami most, *pillanatnyilag* van, hanem magá-

ban foglalja azt, aminek lennie kell és lesz is abban a szempillantásban, amelyben az idő az örök-kevalóságba torkol.

A moralkatekizmusnak a keresztyén életet olyan folyamatként kell ábrázolnia, amelyben saját személyiségünk megvalósul és Isten országa növekszik, a világtörténetbe nyomuló üdvtörténet értelmével összhangban. A haladás azon a reménységen alapszik, hogy végül Isten lesz mindenben. Ez a moralkatekizmus, melyet a sakramentumtan elevenít, rendkívül dinamikussá teszi életünket, annál is inkább, mert a modern ember igen fogékony és nyitott minden haladás, történelmi dinamika, önmegvalósítás stb. irányában.

Az elmondottak következményeképp az, aki a haladásnak ezt a morálját elismeri, nem fogja a keresztyéneket tévesen aszerint értékelni, hogy pillanatnyilag sokat vétkeznek-e vagy nem, betoltik-e az egész törvényt vagy nem (bűnmorál és törvény-morál), hanem alapmagatartásuk szerint értékeli őket Isten hívása és igénye iránt. Vajon a bűnös, aki becsületesen és nyíltan küzd, hogy egyre erősebb bűnbánatra jusson a bűnbe való visszaesései fölött, rosszabb-e a középszerűnél, akinek nem kell ugyan súlyos hibákat vetnie a szemére, de haladás nélküli keresztyénségben él és nem használja fel az istenadta időt a szellemi érésre és növekedésre?

A morál P. *Sertillanges* megfogalmazta definíciójának vagyok híve: „A morál arról szóló tudomány, hogy *mi*vé kell az embernek lennie, kiindulva abból, *ami*.” Ez a meghatározás azt is jelenti, hogy nem mindig és teljesen és egészen vagyok én az, ami vagyok. Nem is leszek az, amíg nem tudom, milyenné legyek, milyen lehetőségek rejlenek bennem, ki és mi legyek, honnan jövök és hova megyek, miért élek az időben és miért kell az örökkévalóságba lépnem stb. Ezek minden emberi lét alapkérdései, ma és mindenkor aggodalommal tele vetjük fel őket: a történelem értelme szerint való morálnak illő választ kell adnia ezekre a kérdésekre.

## 3. Morál és personalizálás

A keresztyén morál célja az ember istenülése Krisztus által — *ő a sakramentuma Istennel való találkozásunknak* — az emberben szunnyadó erők lehető legmagasabbra fokozása útján, hogy teljes mértékben vállalja felelősségét az időben.

Már utaltunk a legújabb felfedezésekre az emberről és tulajdon lényéről. A történetfilozófusok és -teológusok elmélyítették a világ anthropocentrikus szemléletét, anélkül, hogy ez szükségszerűen feltételeznék Isten tagadását. A teremtmény és a teremtés között nem lehet verseny. De *tévedés azt hinni, hogy Isten nagyságának és transcendenciájának megmentésére le kell fokozni az embert és minden teremtményt*. Ha egyszer alapvetően elismertük a teremtő és megváltó Istent, tehát egy végtelen létezés, akkor minden egyébnek a székhelye a totális függőség síkján van. Istent és Nem-Istent sem összeadni, sem kivonni nem lehet. Men-nél jobban igeneljük az embernek, mint az univerzum királyának és Krisztus vére által istenített lénynek a nagyságát, anélkül hogy megfeleledkeznénk gyengeségeiről és hiányosságairól, annál inkább igeneljük és igazoljuk Isten nagyságát és bölcsességét, aki egy világot tervezett olyan lény vezetésével, amely képes hozzá felemelkedni és a világnak értelmet adni.

A történet értelmének keresztyén perspektívája a legnagyobb mértékben personalizáló, ha az em-

ber képes világosan és tisztán tudatosítani küldetését és feladatát a világban, amely küldetés a maga szellemi jellegében már a transzcendenciát érinti.

A mi korunk számára a morálnak ki kell dolgoznia az emberi személyiségnek ezeket az oldalait, és felébresztenie egy ilyen felelősség öntudatát. Úgy hiszem, nem kevés az, amit számunkra ebben a vonatkozásban az exegezisnek Sz. Pál teológiájából kiindulva tanítania, és a „keresztyének-ről” szóló morált mondania és magyaráznia kell.

#### 4. Morál és szocializálás

A szocializálás fogalmát itt széles értelemben használom, a különböző emberi csoportok kölcsönös egymástól való függősége és minden ember ugyanazon kollektív felelősségben való részvétele jelenségének megjelölésére; e jelenségek a történelem haladásával egyre világosabban előtérbe kerülnek. A keresztyén morál nem szorítkozhat e jelenségek megállapítására. Tartozik őket a legnagyobb mértékben fokozni és elismerni, hogy általuk is végbemenjen az üdvörténet.

Érdekes megfigyelni a bámulatos összetalálkozást a keresztyén kijelentésnek az emberi viszonyokra vonatkozó — a felebarát irányában totális odaadást és az ajándékozó szeretet értelmében vett nagylelkűséget igénylő — követelményei és az említett szocializálási jelenségek között, amelyek a mi világunkban egyre inkább érvényre jutnak. E követelmények ismét egybeesnek a modern pszichológia felismeréseivel, amely interszubjektív kapcsolatok szükségességét tanítja az emberi személyiség megérleléséhez. Ezzel a történet értelmébe konstituáló elemeinek egyikét érintjük.

A keresztyén morál nem érheti be a felebaráti szeretetről szóló scholasztikus tételek és a megfelelő kazuisztika ismételtetésével. Az emberi viszonylatok ma szociális viszonyoknak problematikáját és formáit mutatják, melyek a különböző — lélektani, gazdasági, kulturális és vallási — szinteken teljesen újak.

A keresztyénség státusa kétségkívül eltűnőben van abban a mértékben, amelyben a történelem előrehalad. Az egyház elveszti kiváltságos helyét a kultúrában, a művészetben, a politikában stb. Sőt nyilván elveszti az egyház a maga világi klerikalizmusát is, hogy végül ne legyen semmi egyéb, mint az isteni élet kovásza a tömegben, ahogyan Krisztus leírta és igényelte (Máté 13:33). Nem maradhatnak meg a morális nevelés és katechesis bizonyos formái sem, melyek a keresztyéneket valami desinkarnált spiritualizmusba, egy mesterséges élettér ghejtójába „menekítették”, ahol „megvédhették” magukat egy „veszendő pogány világtól”. Láttuk, hogy a keresztyén egzisztencia, az üdvörténet a legszorosabban össze van kötve az emberiség sorsával. A földi feladatok, a kollektív felelősség egy új, jobb világ felépítésére éppúgy vagy még inkább kötelezik a keresztyéneket, mint az ateistákat, ha ez a jobb világ kétségkívül kettejük számára bizonyára mást is jelent.

Morálteológiánk sajnos még erősen az egyéni morálra irányul, mint a keresztyén egzisztencia egészétől elszigetelt egyéni cselekvés morálja. A keresztyének nagy többsége még mindig nem tud a bűn kollektív jellegéről. Erősebben hangsúlyoznunk kellene a szociális felelősséget, politikai, hivatásbeli, kulturális területen és az egyes embercsoportok viszonyában. Ez a keresztyének valódi

felelőssége egy szocializált világban és ezeken a szinteken kell szerepet játszania a keresztyénségnek az atheizmussal szemben, amely a maga részéről rendkívül nyitott és fogékony a kollektív felelősség irányában. Gondoljunk csak arra a nyugtalanságra, amely e vonatkozásban olyan írókat és gondolkodókat töltött el, mint *Marx*, *Malraux*, *Camus*, *Sartre* és mások.

#### 5. Az erény élete

Napjainkban az időbeliség egészen másképp határozza meg az ember útját a tökéletesedés irányában, mint a korábbi századokban.

Fentebb szóltunk P. Antoine grafikonjairól, amelyek a történelem rendkívül feltűnő akcelerációját világossá teszik, abban az értelemben, hogy „X” idő alatt az elmúlt századokban a haladás igen csekély volt, ma pedig ugyanannyi idő alatt roppantul meggyorsult. Az ilyen empirikus megállapítások olyan tényekre hívják fel a figyelmet, amelyek a modern keresztyén életre nézve a pedagógia és a morál számára sem elhanyagolható következményekkel járnak.

Az aristotelesi morálban nagy szerepet játszott pl. az okosság erénye, mely aztán beleépült a tomista teológia rendszerébe. Aristoteles szerint az okosság a cselekvés kiszámítása a tapasztalat alapján. A modern ember azonban a rendkívül meggyorsult fejlődés és haladás közepette az események olyan áradatában él, hogy az öregektől tanult hagyományos okosság már nem elegendő. P. Antoine szemléletes grafikonok útján bemutatja, hogy a történelem akcelerációja folytán a *retrospektív* okosság kudarca van ítélve. A jelenlegi helyzetek mindenben különböző lehet a korábbi helyzetektől, amelyeket a tapasztalás regisztrált; de a jövő helyzetek kétségkívül magukkal hoznak előre nem látható elemeket is. Ezért az okosságnak, ha okosság akar maradni, napjainkban határozottan *prospektív* erénnyé kell lennie. (L'Homme et le Temps, 1964.) Magától értetődik, hogy ez az erény kiegészítésre szorul a keresztyén idő teológiája, a *kairos* által, tehát az *abszolút eredeti* pillanat által, amelyben Isten az embernel jelentkezik és őt kegyelme által egy adekvát és bátor feleletre indítja, amely meghaladja a minimális követelések törvényét.

Az erényeket tárgyaló egész aristotelesi schema szembesítést igényel a modern anthropológiával és az egész emberi magatartási móddal, amelyet az ipari és nagyvárosi civilizáció a mai keresztyén emberre szuggérál.

Az időbeli folyamatra irányuló megfontolások a kazuista morál kritikáját is szükségessé teszik. Jacques *Leclercq* felhívta a figyelmet a rövid periódusok és a hosszú periódusok törvényeire; e törvényeket eredetileg közigazgatási területen figyelték meg. A közigazdászok megállapították, hogy bizonyos törvények hosszú, mások rövid periódusokban érvényesülnek (Perspectivas cristianas de nuestro tiempo, 1953). E megfigyelések az emberi magatartásra is átvihetők. Így pl. a kazuista morál a rövid időtartamok morálja; erősen a konkrét cselekvéssel foglalkozik és csak kevésbé a jövő cselekvés kiépítésével. Bizalmatlan az idővel szemben, és csak közvetlenül adottal törődik. Ezzel szemben a teológiaiailag jól megalapozott katechesis az emberi személyiség *alapvető magatartásaival*, a helyes cselekvés moráljával foglalkozik majd, és ezáltal a hosszú periódusok morálja lesz. Gyümölcsei las-

sabban érnek be, de érettebbek és tartósabbak lesznek. Hiszen a morál feladata a lelkiismeret olyan alakítása, amely nem az előírások kényszere vagy a törvény súlya alatt teljesíti köteleseit, hanem a keresztyén élet mélyén fekvő benső követelmények alapján. A gyermeknevelésben sem szabad a katechezist megelőznie cselekedetekre való kötelezésnek.

Az evangélium alapvető követelményeihez való hűségünket szoros kapcsolatban kell látnunk időlegességünkkel. Akkor tartósan elevenek és tevékenyek maradhatunk az idő folyamata és válságai számára, legyenek ezek az időileg meghatározott válságok pszichológiai természetűek (pubertás, változások, betegségek, öregedés) vagy szociológiai természetűek (vizsgák, az életter megváltozása, munka, gazdaság stb), vagy végül az emberek közti viszonyban jelentkező válságok (barátságok, házasság, hűtlenség, halálesetek stb.). A kegyelem nem kímél meg az idő váltakozó eseteitől, de hozzásegít, hogy felismerjük üdvjelentőségüket, mint „az idők jeleiben”, és megajándékoz a bizonyossággal, hogy „azoknak, akik Istent szeretik, minden javukra szolgál” (Róma 8:28).

**Záró összefoglalás:** Korunk morálteológiájának, amely még nem született meg, új felépítésében — inkább mint bármely más teológiai disciplinának — az empirikus tudományok, anthropológia és a történetfilozófia és -teológia legtermékenyebb eredményeit magába kell építenie.

A forrásokhoz való visszatérés mozgásában a megújuló morálnak fel kell adnia az időtlenség elefántcsonttornyát, amelybe rejtőzött. A anyag, az ember, az események és „az idők jelei” általában úgy szerepeltek morálunkban, mint új „*loci theologici*”. Kétségkívül a találkozás helyei ezek Isten és az emberek között. Az időbeli meghatározottság, ha okosan elfogadjuk, elemezzük és — minden természetlen és transcendenciátlan nárcizmust elkerülve — hatékonyra tesszük, nagyobb realizmust és erősebb dinamikát fog kölcsönözni a keresztyén életnek, mivel az időlegességben a kegyelem különleges sűrítést fogja felfedezni. Ebben az értelemben a *Gaudium et Spes* konstitúció igazi haladást jelent az egyháznak az emberről és általában az időleges valóságokról szóló hivatalos tanításában. Mert az ember isteni csíra birtokában van, amely

őt az örökkévalóságba hajtja és önmagában egybeköti az időlegest az örökkel.

**A szerkesztő megjegyzése:** A Concilium c. folyóirat a római katolikus teológia megújítását tűzte ki céljául. A természet- és társadalomtudományok rohamos fejlődése a hívők számára azt a gyökeres kérdést veti fel, hogy *embervoltunk miképpen viszonylik hívővoltunkhoz*. E kérdés elágazásaira keresve a választ, az idén az isteni kijelentés és továbbadása, a keresztség, az atheizmus és a vallási közömbösség, az ökumenikus dialógus és a sakramentumtan problémáit tűzték napirendre; most pedig a katolikus morálteológia megújítására vettek irányt.

A fiatal spanyol bencés professzor tanulmánya, melyet fentebb részletesen és minden közbevetett megjegyzés nélkül ismertettünk, nyíltan vallja, hogy a *korszerű morálteológia még nem született* meg. Megfigyelhetjük, hogy miközben a hagyományos katolikus teológia klasszikusaira, a zsinati dekrétumokra és a pápai enciklikákra építi a maga kísérletét, számos ponton közel jut az evangéliumi protestáns teológia eredményeihez. Christocentrikus szemlélete kimondatja vele, hogy „az egyházba Krisztusba vetett hitünk iktat be”; hogy „Krisztus a sakramentuma Istennel való találkozásunknak” (gondoljunk arra, hogy a De Ecclesia constitúció I. 1. szerint ez a sakramentum a római egyház). Tévedésnek minősíti azt az évszázados egyházi szemléletet, hogy „Isten nagyságának és transcendenciájának megmentésére degradálni kell az embert és általában a teremtményt”; Bonhoefferrel együtt nem ítéli veszteségnek, hanem nyereségnek azt, hogy „az egyház elveszti privilegizált helyzetét”, sőt elveszti „világi klerikalizmusát” is. A barthi, culmanni, staufferi idő-teológiákon tájékozódott olvasóink számára is hasznos lesz megismerkedni a katolikus új-teológia időszemléletével és a bátor következtetésekkel, amelyeket abból a gyakorlati morálra nézve levonnak. Számos Marx, Garaudy stb. utalás arra vall, hogy a szerző szociális felelősségtudata kiterjedt a tudományos szocializmus klasszikus és modern tanításainak megismerésére is. Amit ezekből tanult, egyedül az evangéliumok Krisztusával konfrontálja; mindent *spanyol* teológiai katedrán, ami nem is lehet valami könnyű feladat.

Dr. Kádár Imre

## Ökumenikus igehirdetés gyűjtemény

*Zeugnis für alle Völker* (Predigten aus der Ökumené. Hrsg. Hanfried Krüger und Claus Kemper, Stuttgart)

Nagyszerű igehirdetés-gyűjtemény jelent meg Németországban az elmúlt év végén. A magyar evangélikus szószéken is prédikált Hanfried Krüger német evangélikus egyháztanácsos szerkesztette, a műben a világ legkülönbözőbb pontján elmondott igehirdetéseket gyűjtötték össze. Magyarul talán ilyen címet adhatnánk neki: Hirdessétek az evangéliumot minden népnek! (Igehirdetések a világ minden tájáról). Ismerettségünk bevezetéseként hadd lapozzuk fel az *Előszót*, mert ebből sokat megtudunk a könyv kiadásának céljáról, a szerkesztő szándékáról: „Korunk az ökumené jegyében él” — kezdi Krüger. Ma már természetes, hogy az egyes felekezetek imádkoznak egymásért, előadásokat tartanak egymásról, szolgálnak egymásnak, mindezt azért tesszük Jézus Krisztus kívánsága szerint, hogy szolgálatunk hiteles legyen (Jn 17: ... hogy egyek legyünk, hogy elhiggye a világ, hogy Te küldtél el engem...) Ebben az ökumenikus korban tegyük fel a kérdést őszintén önmagunknak: mit tu-

dunk egymás igehirdetéséről? Nem lesz túlságosan szomorú a válasz? Pedig ez jelentené az igazi betekintést a másik egyház életébe, hiszen mi sem jellemzőbb egy-egy egyház életére, mint éppen igehirdetése. Ha a feltett kérdésre őszintén akarunk válaszolni, meg kell vallanunk, hogy lelkészeink széles rétege éppenúgy nem tud semmit erről, mint laikus munkásaink, nem is szólva átlag gyülekezeti tagjainkról. A másik egyház igehirdetése általában ismeretlen világ. A bemutatáshoz, egymás jobb megismeréséhez akar segítséget nyújtani ez a könyv... Tudja a szerkesztő, hogy csak első lépés ez, de mégis valami: bizonyára nem haszontalan ez a bevezető szolgálat, amit így e könyv összeállítója elvégezhetett.

A továbbiakban arról ír Krüger, hogy minden igehirdetésben tulajdonképpen valamilyen teológiai iskola gyakorlati kivetítődését is megfigyelhetjük, vagyis azt, hogy egy-egy teológiai irány hogyan jelentkezik a szószéken, hogyan jelenik meg a gyülekezetben. Szakem-



berek számára ebből a szempontból is érdekes ez a könyv. De nemcsak ezt, tehát a teológiai meggyőződést és iskolát, hanem a történelmi háttérrel is éppen úgy mutatja a kötet minden prédikációja, mint a pillanatnyi szituációt, amiben elhangzott. Egyetlen igehirdető sem tud kilépni földrajzi, kulturális és politikai meghatározottságából, de nem is szabad kilépnie, hiszen csak így „ad hominem” jellegű, vagyis igazán a gyülekezethez szóló az igehirdetése: Krüger még itt, az Előszóban tesz egy érdekes és a mai egyházi atmoszférára igen jellemző megállapítást: amennyire a teológiai iskolához való tartozás mindig meglátszik az igehirdetéseken, annyire nem lehet sokszor megkülönböztetni a prédikációkat abból a szempontból, hogy milyen felekezetű igehirdető mondta. A régi denominációs határok sokszor összemosódnak és gyakran nem úgy húzódnak, mint ahogyan az természetes volt azelőtt egy-egy felekezeti igehirdetői között...

A kötet 51 prédikációt tartalmaz. Hogy mennyire lehet így is az egész keresztyénség hangjának tekinteni, azt a szerkesztő az olvasó döntésére bízta. Külön felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az igehirdetők nem az ökumenéről prédikáltak, nem a keresztyén egységmozgalom volt tehát a tárgy a igehirdetéseknél, sőt, ezzel egyetlen igehirdetés sem foglalkozik. A legkülönbözőbb textusokról és témákról elhangzott prédikációk ezek — éppen így véli Krüger elérhetően azt, hogy valódi képet kapjunk a világ legkülönbözőbb pontjain és szöszékén vasárnaponként elhangzó mai igehirdetésekről. Tudja jól a szerkesztő, hogy 2–3 prédikáció egy-egy területről nem minden; mégis több a semminél, egy kis ízelítőt adhat. Megállapítja a szerkesztő azt, hogy ez a munka valóban új területet jelent a prédikációs irodalomban, éppen ezért egyszerű hiánypótló munka, másrészt az úttöréssel kapcsolatos nehézségek nyomait is magán viseli. — Nem elfogultságból, hanem pusztán gyakorlati okokból az európai igehirdetők állanak az élen és a legnagyobb számban, nem mintha az európai keresztyénség vezető szerepét akarná a szerkesztő ezzel hangsúlyozni, hanem mert innen, erről a területről tudott legkönnyebben „leírt prédikációs anyagot” szerezni.

Az sem elvi alapállásból fakadó tény, hogy a prédikációk mind olyan egyházból származnak, amelyek az EVT-nak tag egyházai. Ez abból a gyakorlati helyzetből adódott, hogy ezekkel az egyházakkal volt, illetve van közelebbi kontaktusa Krügernek. — A prédikációknál, amennyire csak lehetséges, a jobb érthetőség kedvéért mindig megadják az időpontot, megnevezik az alkalmat is, az egyházi év időszakát, vagy ünnepség jellegét és mindig feljegyztek valamit a hallgatók helyzetéről is. A lábjegyzetek is az érthetőséget szolgálják, pl. Japán helyi szokások magától értetődőek az ottani gyülekezeti hallgatóknak, de nem tudunk ezekről semmit Európában. Vagy egy-egy orosz ortodox ősi egyházi éneket, himnuszt elég idezni egy ortodox gyülekezetnek, nekünk azonban meg kell értenünk a tartalmát, összefüggéseit stb. — Végül megjegyzi a szerkesztő, hogy aránylag sok a begyűjtött prédikációk között a rádiós-igehirdetés, s ezt jellemzőnek tartja korunkra, melyben a tömeg-hírközlő-eszközök az evangélium hírvivői is világszerte, nemcsak Európában, vagy Amerikában, hanem ma már Afrikában és Ázsiában is. Azzal az óhajjal zárja előszavát Krüger, hogy remélhetőleg nemcsak a homiletikai szakembereknek lesz jó tanulmányi anyag ez a könyv — az igehirdetés tartalmaz, céljára, formájára nézve valóságos csemege a homiletikával foglalkozóknak — hanem minden keresztyén ember számára, aki kézbe veszi azzal az igénnyel, hogy megtudja: miként is szól az igehirdetés ma szerte a világon a keresztyén igehirdetők ajkán.

Ezek után lapozzunk bele a tartalomjegyzékbe, mert ez is érdekes és sokatmondó, megéreztet valamit abból, hogy mit is jelent az: „hirdettetnie kell a megtérésnek és a bűnök bocsánatának az Ó nevében minden nép között”. Az első fejezetben az európai országokból való igehirdetők szólnak meg. Dániából két lelkész igehirdetését olvashatjuk. Az egyik Koppenhágában prédikált, a másik Aarhusban, ez utóbbit közvetítette

a dán rádió. Franciaországból egy református és egy evangélikus lelkész prédikációja kerül elénk, mindkettő eredetileg Párizsban hangzott el. Görögországból három ortodox igehirdetést közöl a könyv, mindhárom ugyanannak az igehirdetőnek, Dr. Hieronymos Kotsonis archimandrita, udvari prédikátor és a szaloniki teológiai fakultás professzora munkája. \* Nagy-britanniából egy baptista college lelkészét halljuk Dél-Walesből, egy anglikán lelkészt Londonból és egy presbiteriánus lelképásztort Skóciából, ez utóbbi ismét rádiós igehirdetés. Olaszország protestáns hangját a kis valdens egyház egyik római lelkésze és egy másik valdens lelkész képviseli, az utóbbi az egyik legrégebbi gyülekezetből való: Angrogna Capolugno-ból. Gondoljunk itt egy pillanatra arra is, hogy míg mi ebben az esztendőben a 450 éves reformációra emlékezünk, valdens testvéreinknek hét és fél évszázados múltjuk van már, illetve azóta reformált az ő egyházuk!

A Hollandiából közölt első igehirdetésnek három különleges vonása is van: egy lelkész mondta el, Dr. Klink kisasszony, az ottani kicsiny „örmény” keresztyén egyház szószékén, külön az intelligencia számára hirdetett istentiszteleten. A kötetben szereplő másik holland igehirdetés egy ún. szigorú református lelképásztor szava a gyülekezetéhez. Lengyelországot egy református szuperintendens és egy evangélikus püspök, a nálunk Magyarországon többször járt és szószékeinken prédikált Wantula püspök képviseli. Romániából két evangélikus lelkész, egy Sárosban szolgáló erdélyi száz pap és egy nagyszabedni evangélikus teológiai professzor testvérünk küldte be prédikációját a szerkesztőnek. Svédország szószékét három igehirdető mutatja be: egy kongregacionalista jellegű missziói titkár (a svéd Missionsförbundet nem tartozik a hivatalos egyház szervei közé, de tagjai nem léptek ki a svéd államegyház kötelékéből), majd egy stockholmi lelkész, aki a Keresztyén Humanizmus nevű egyesülés egyik csendesnapján prédikált, és egy växjöi domprépost-aki Magyarországon is tanult, szigorúan hitvallásos lutheránus svéd egyházi irányzat egyik legnevesebb képviselője: Danell prépost. A Szovjetunióból öt igehirdetést olvashatunk, három ortodox és két evangélikus prédikációt. Zagorskból egy ortodox teológiai hallgató igehirdetését közlik, Moszkvából egy lelkészét, Leningrádból egy ortodox főpapét. Két észet evangélikus esperes is megszólal, az egyik Rakveréből, a másik Hageriből. Spanyolország maroknyi evangélikus-sága is képviselteti magát és szinte megható, mennyi hálaadás van evangélikus lelkész kollégánk hangjában igehirdetése közben, pedig jól tudjuk, hogy mennyi oka lehetne a panaszra is. Csehszlovákiából egy magyar nevű és nyelvű szlovákiai kis faluban szolgáló református lelképásztor mellett még egy evangélikus professzor Pozsonyból és egy prágai lelkész a cseh nemzeti evangéliumi egyházból reprezentálja a csehszlovákiai protestáns igehirdetést. Magyarország protestantizmusa két igehirdetővel szerepel a könyvben: Szamosközi István református püspök és Dr. Pálffy Miklós evangélikus professzor nevével. (Európa végére a német ABC szerint kerültünk: Ungarn).

A második nagy fejezet az ázsiai országok anyagát öleli magába. Elsőnek az ismert Pr. Niles, a ceyloni methodista egyház ifjúsági laikus munkása szólal meg nagyon meglehetősen és mély igehirdetésével: Kicsoda Krisztus? címmel. Azután Indiából egy délindiai lelkész Bangelóréből és egy másik neves igehirdető, aki 1965 őszén nálunk is prédikált, Dr. Chandran professzor-teológus ifjúság előtt elmondott igehirdetésével mutatja be nekünk, hogyan is hangzik az evangélium ma Indiában. Japán keresztyénségének két jellegzetes képviselője szerepel a könyvben, az egyik evangélikus

\* Azóta a görögországi katonai kormány tudvalevőleg magához ragadta a görögországi ortodox egyház feletti rendelkezést is, menesztette Chrysostomos érseket és helyette Kotsonist nevezte ki az egyház fejévé. A junta nyolc püspökből álló új szinódust helyezett az egyház élére és ez egyhangúlag megszavazta Kotsonis primási kinevezését. (Szerk.)

lelkész, a teológia doktora, számos cikk és könyv szerzője Dr. Chitose Kishi, a másik az Egyesült Japán Egyház lelkésze (A második világhábarú üldözései idején kerültek unióba a legkülönbözőbb keresztyén felekezetekből ennek az egyháznak tagjai.) Igehirdetésének külön színt és hangsúlyt ad, hogy *hallgatói nem keresztyének*, hanem úgynevezett érdeklődők, tehát olyan japánok, akik szeretnék tudni, mi is a keresztyénség. Ezt az igehirdetést érdemes lenne külön is elemezni, hiszen egy modern, missziói szituációban elhangzott predikációról van szó. Tudjuk, hogy milyen kicsiny százalékarányban van képviselve Japánban a keresztyénség, és ismerjük, hogy valóságos új vallások laboratóriuma jelenleg Japán; így hát egy ilyen jellegű igehirdetés megismerése és elemzése hasznos lenne.

A harmadik nagy fejezetben az *afrikai keresztyén predikációval* ismerkedünk. Elsőként egy igen magas színvonalú, nagy műveltséget és jó teológiai képzettséget eláruló igehirdetést olvashatunk egy *ghanai* methodista lelkész tollából; ez az igehirdetés is előszóban először a ghanai rádióban hangzott el. Mintaszerű lehet abban a vonatkozásban, hogy a nehéz bibliai fogalmakat, mint pl. áldozat, hogyan lehet közelíteni ma a hallgatókhoz. Egy presbiteriánus professzor és egy üdvhadsereg tiszt igehirdetése következik ezután; az előbbinek érdekessége, hogy egy fiatal afrikai állam nemzeti ünnepe alkalmából kellett szolgálnia az igehirdetőnek. A másik igehirdetés viszont érdekes példa arra, hogy a volt angol gyarmaton mennyire egyoldalúan angolszász beállítottságú lett a kulturális nevelés is. Csupa, az angol történelemből és irodalomból származó példát hoz ilusztrációként bizonyára azzal az intencióval, hogy ezt jól ismerik a hallgatók is. Ennél sokkal pozitívabb az a vonás, hogyan lehet egy ősz-i textus alapján jó keresztyén predikációt, igazi Krisztus-központú igehirdetést tartani. — Ebben a részben olvasunk két *délaafrikai* igehirdetést is, mindkettőt A. Zulu afrikai bennszülött anglikán püspök tartotta, az egyiket városi, a másikat falusi gyülekezet előtt. Jó példa e két predikáció arra, hogy az igehirdető mennyire komolyan veszi hallgatóinak szellemi igényeit, műveltségét, és annak megfelelően hasogatja az igét.

A negyedik fejezetben a *délamerikai egyházak* kapnak hangot. Sajnos, mindkét predikáció *Argentínából* van, így a többi délamerikai országból nem kapunk híradást. Egy spanyol nyelvű methodista lelkész, José Miguez *Bonino* predikációja után egy német nyelvű evangélikus professzort ismerhetünk meg Buenos Aires

mellől a sok argentinai német nyelvű evangélikus egyházközösség egyikéből.

A könyv utolsó, ötödik szakasza az *északamerikai félkontinens* predikációs terméséből ad ízelítőt. Az igehirdetők összeállítására a következők: Kanadából az „Egyesült Egyházból” egy igehirdető, az Egyesült Államokból (Atlantic City) egy evangélikus lelkész: egy világhírű kvéker egyetemi tanár: *Trueblood*, egy lelkész a protestáns püspöki egyházból (ez az anglikán egyház amerikai változata), egy methodista püspök és egy New York-i presbiteriánus lelkész igehirdetését olvashatjuk. — Ausztráliával a könyv nem foglalkozik.

Érdemes lenne külön tanulmány keretében végigvenni a címetek és megadott témákat. Külön meg kellene vizsgálni azokat az igehirdetéseket, amelyeknél nem olvastak fel textust, hanem egy közismert énekers kapcsán hangzott a mégis biblikus igehirdetés. Van olyan predikáció is a kötetben, ami tulajdonképpen elbeszélés (az utolsó északamerikai igehirdetés ilyen), mert ott a helyi szokás szerint mindig ilyen formában hangzik az igehirdetés karácsonykor. Külön tanulmány tárgya lehetne az európai és ázsiai, vagy az afrikai és amerikai igehallgató gondolkodásmódjának elemzése, ami mint homiletikai szituációhoz tartozó jelentős tényező megállapítható az igehirdetések irányából és a párhuzamba állítás bizonyára nagyon érdekes és tanulságos lenne, de itt ebben a keretben csak általános ismertetőt adhatunk.

Állapítsuk meg ismertetésünk befejezéseként, hogy valóban *szép kis gyűjtemény került a kezünkbe, s még ilyen jellegű könyvet nem olvastunk*. Olvasás közben az ember jól tudja, hogy ez még nem minden, ezek csak cseppek a nagyóceánból, de azt mindenesetre átéli, hogy az evangélium hirdettetik az egész világon, amikor mi is templomba készülünk vasárnap, egy óriási, soknyelvű család tagjaiként megyünk Isten házába igéjének meghallgatására. Oh, vajha ezer nyelvem volna! — hangzik fel evangélikus gyülekezetekben gyakran a régi ének. E költői kívánság fantáziáját meghaladta a valóság: hiszen vasárnapról vasárnapra több mint ezer nyelven szól a dicséret és hangzik az evangéliumhirdetés is, vagyis megszólal Krisztus népe között, s az emberek az Ő erőterébe kerülnek, s az Ő ereje árad népe tagjain keresztül e világba. Nagyszerű ügy az igehirdetés! Jézus Krisztus ügye — ezt éljük át elementáris erővel e pompás könyv olvasásakor.

Hafenschér Károly

## HAZAI SZEMLE

### Irodalom- és társadalomtudományi folyóiratainkról

#### KRITIKA

Legutóbb (Th. Sz. 1966.378) az 1966. év első tíz számának ismertetésével hívtuk fel néhány cikkre az érdeklődők figyelmét; most a múlt évi két utolsó szám és az idei évfolyam első felének (1—6. szám) ismertetésére térünk rá.

A Budapesten tartott nemzetközi költőkonferencián, 1966. október 21-én elhangzott előadásra kell először is a figyelmet ráirányítani, amelyet Sötér István akadémikus tartott *A magyar líra helye a világban* címmel (66/11. sz.). Ehhez a témakörhöz kapcsolódnak az utolsó nyolc szám tanulmányai is, amelyek részben a *stílus és módszer* kérdésével foglalkoznak, mint *Klaniczay Tibor* cikke (67/3) s a szépirodalmi és hozzákapcsolódó műfajok kérdéseit tanulmányozták: *Béládi Miklós: A regényről*, *Diószegi András: A líráról*, *Szabó B. István: A novelláról*, *Vajda György Mihály: A drámáról* és *Wéber Antal: A kritikáról* (67/3)

Az irodalomtudományi érdeklődést kiváltó cikkek közül kiemeljük *Sötér István: Az irodalmi irányzatok-*

*ról* (67/4), s ugyancsak 5 tőle *Irányzat és módszer* című cikket (67/5—6), *Klaniczay Tibor: A szintézis útján* című tanulmányát, s *Vajda György Mihály: A „fenomenológiai iskolá”-ról* közölt összefoglaló cikkét, s *Nagy Péternek: Helyzetjelentés a magyar irodalomelméletéről* című esszéjét (67/2).

A magyar irodalomtörténeti folyamat problematikájával foglalkoznak a következő tanulmányok: *Tóth Dezső: Czillei és a Hunyadiak* (66/12), *Gerézy Rabán: Balassi Bálint* (67/5—6) életét és munkásságát az eddigi legújabb kutatások alapján elemzi, *Német G. Béla: Arany Jánosról* írt új szempontú cikket születése 150. évfordulója alkalmából (67/1), *Tolnai Gábor: Ady Olaszországban* (67/2), *Sziklay László: Ady csehül* című cikke Ady költészetének az „Értől az Óceánig” ható újabb dokumentumait tárja fel. *Fenyő István: Salamon Ernőről* (67/5—6), *Szabó B. István: Illyés Gyula „út-leírásai”-ról* (67/1), *Béládi Miklós* a nyolcvanéves *Kassák Lajos* költészetéről (66/12), *Fodor András: Hernádi Gyula útját*-t elemzi, *Diószegi András* pedig *A novellista Illés Endrét* mutatja be.

A külföldi irodalmi problémákról is szól néhány jelentős tanulmány: *Simó Jenő: Alberto Moravia és a huszadik század kritikai realizmusa, Tomics Ljubomir: Dobrica Cosic regényei, Sziklay László: A prágai iskoláról* (66/12), *Nyíró Lajos: A vietnami irodalomról* (67/3), *Ferencki László: Az Europe vietnami különszámáról* (67/3), *Szabolcsi Miklós: Párizs, Cerisy és a francia kritikáról* (67/4), *Sötér István: Campus* címen az amerikai egyetemek problémáiról ír.

Az irodalmi ábrázolási módszer kérdéseiről és a különböző ízlésirányok aktuális problémáiról is szól néhány tanulmány: *Roger Garaudy: Utószó a „Parttalan realizmus”-hoz* (66/11), *Rényi Péter: Az avantgardtól a korszerű alkalmazott művészetig* (67/1), *Illés László: Szocialista irodalom és összehasonlító irodalomtudomány* (67/4) és *A szocialista realizmus — a művészet széles útja* (67/2), *Vitalij Ozerova: Könyvek, problémák, viták* (67/5—6), *Diószegi András: Moszkvai jegyzetek, Szabolcsi Miklós: Szövegelemzés és történetiség* (67/5—6).

A magyar közízlés szempontjából és irodalomtörténeti szempontból is új utakon jár *Hankiss Elemér* tanulmányában: *Sorrentói narancsfák közt... címmel* (67/4—5—6). Tudományos módszerrel először ad szempontokat a magyar slágerszövegek vizsgálatához, a giccs tudatos felismeréséhez és kortörténeti szempontból igen fontos kutatásához vezet el szellemesen és alapos kritikával a bűvárokodót.

*Czine Mihály: Hét évszázad magyar verseiről* számol be, *Koczkás Sándor: Magyar líra — éves metszetben* az elmúlt év lírai termését elemzi s a *Lektűr — giccs — álművészet* különböző művészetek területén jelentkező problémáit *Pomogáts Béla, Rigó László, Koltai Tamás, Bereczky Loránt* és *Fábián László* vizsgálja.

A filmről *Almási Miklós: Milyen film az Utószézon* címmel találunk cikket s a képzőművészet kérdéseiről *Vayer Lajos, Pernecky Géza, Végvári Lajos* és *Németh Lajos* tanulmányai tájékoztatják az olvasót.

A kiegyezés 100. évfordulóján *Spira György* elemzi *A magyar negyvennyolc jobb megértését keresve* a múlt problémáit (67/2).

## IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK

1966. 5—6 számában és az 1967. évfolyam első két számában a nagytekintélyű folyóirat közzétette azokat a szaktudósok által készített tanulmányokat, amelyek a magyar irodalomtörténet egész folyamatára vonatkozóan igen érdekes új adatokat tárnak a kutatók elé.

Balassi Bálint Tokaj-vidéki éveiről *Eckhardt Sándor* (1967. 66), a Madách—Rimay kódexek szerelmes verseiről *Bóta László* (1967. 1.). Istvánffy Miklós ismeretlen leveléről 1605-ből *Benda Kálmán* (1967. 187), magyar diákokról Comeniusnál 1667-ben c. *Vizkelety András* (1967. 190) írt.

A XVIII. századi magyar irodalom problematikájáról több cikk is szól: Bessenyei György ismeretlen folyóiratáról (*Kókay György*, 1967. 25), Juhász Géza régebbi Csokonai cikkével kapcsolatban Talányos Csokonai — tragikus Csokonai címmel *Julow Viktor* (1967. 181) közöl cikket, s a szentimentális stílusirány elméleti és történeti kérdéseiről *Wéber Antal* (1967. 125) értekezik s *Jósa Iván* közöl két Katona József-dokumentumot (1967. 193).

XIX. századi jeleink megismeréséhez újabb és újabb adatok kerülnek elő, ilyenek: *Scheiber Sándor: Versindítékek Arany szerkesztői irataiban* (1967. 55), *Holl Béla: Arany János népdalainak ismeretlen kézírata* (1967. 194), *Martinkó András: Hogyan szűnt meg a győri Hazánk?* (1966. 381) tanulmánya igen érdekes. Eötvös József két levelét közli Haynald érsekhez *Nizsalovszky Endre*, (1967. 72.), s Eötvös könyvtáráról ír *Lukácsy Sándor*, (1966. 523.). *V. Kovács Sándor: Jókai és Aurbacher párhuzamos helyeit mutatja ki* (1967. 174).

A századvégén induló írók problémáihoz kapcsolódik *E. Nagy Sándor: A korszerű Gárdonyi-kép problémái* (1967. 140) című tanulmánya, *Losonci Miklós, Tö-*

rök Gyula írói és képzőművészeti tevékenysége Kolozsvárott (1967. 178), *Juhász Ferencné: A szecesszió egy Bródy regényben* (1967. 35) s *Diószegi András: A szecesszióról szóló összefoglaló értekezése* (1967. 151).

A Nyugat nagy nemzedékének kérdéseivel többen foglalkoznak: *Esze Tamás: A fiatal Ady Temesvárott címmel* ír (1966. 630.) *Vezér Erzsébet* pedig Ady ismeretlen leveleit közli Kabos Edéhez (1966. 623), *Szabó Ferenc: Ady Endre diákkori verseit közli* (1967. 78), s *Mihaiescu György: Ady Endre kapcsolatait az erdélyi román színházmozgalommal* (1967. 176). *Afra János: Mórincz Zsigmond és Holics Janka első találkozásairól* ír (1966. 594), *Szerb Antalné: Babits Mihály és Lénárd Sándor kapcsolatairól* (1966. 665), *Bustya Endre: Babits Mihály levélváltását közli Sényi Lászlóval* (1967. 79), *Tolnai Gábor: Juhász Gyula problémák címmel részletes tanulmányt ad, s Degré Alajos: Szabó Dezső sümegeti ügyelmi ügyének dokumentumait hozza nyilvánosságra.*

XX. századi irodalmunk Adyt követő nemzedékének kérdéseire vonatkozóan is találunk érdekes adalékokat a folyóirat legújabb számaiban: *Komlós Aladár: József Attila és Carlyle* (1967. 65), *Németh G. Béla: Az önmegszólító verstípusról, különös tekintettel József Attilára* (1966. 446), *Várhidi Gyuláné: József Attila utolsó nyaráról* (1966. 600), s *Koren Emil: József Attila és Luther Márton diadalmas himnuszáról* (1966. 656).

*Baróti Dezső: Radnóti Miklós első versköteteit elemzi* (1966. 572), s *Pomogáts Béla: Gulyás Pál irodalmi elveiről* értekezik (1966. 601).

*Basch Lóránt: A Baumgarten alapítvány történetének dokumentumairól* szól (1966. 646).

A sokféle és jelentős cikkeken, adatközléseken kívül érdekes könyvismertetések is vannak a folyóirat minden számában, amelyek közül elvi álláspontjánál fogva kiemelkedik *Stoll Béla* tanulmányának beillő ismertetése *Jókai Mór* összes műveinek kritikái kiadásáról (1966. 491) s megtisztelő és megbecsülő *Tarnóc Márton* cikke Herepei János összegyűjtött tanulmányáról (1967. 238).

Külön nagy fontosságú az 1966. évfolyam végén (711—728.) közölt *V. Kovács Sándor* által összeállított bibliográfia a magyar irodalomtörténetírás 1965. évre vonatkozó adataival. Ezen kívül a folyóirat minden számában olvashatunk az Irodalomtudományi Intézet életéről s munkatársainak tudományos kutatómunkájáról s a Magyar Irodalomtörténeti Társaság, a Magyar Írók Szövetsége híreiről, s irodalomtudósaink külföldi tanulmányútjairól.

## VALÓSÁG

A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat folyóirata a legjobban szerkesztett és a legmodernebb ismeretekkel foglalkozó sokirányú és gazdag tartalmú folyóirat. A legutóbbi ismertetés óta (Th. Sz. 1966. 380) megjelent számaiban közölt tanulmányok közül felhívjuk néhányra a figyelmet.

Mai életünk bonyolult kérdései közt igazítanak el bennünket az ilyen tanulmányok: *Diószegi István: A nemzeti átalakulás feltételei és a forradalmi út* (X. 3), *Tolnay György: Polgári forradalmak és a nemzetközi helyzet a XIX. század második felében* (X. 4), *Szecsikó Tamás: Politikai elmélet és gyakorlat, gondolatok a politikai szociológia műveléséhez* (X. 6), *Wirth Ádám* főszerkesztő tanulmánya: *Szocialista nemzeti tudat illúziók nélkül* (X. 4), *Mód Aladár: A nemzetfogalom vitája a mai marxista irodalomban* (X. 6).

Új szempontú tudományágak problémái közé visz bennünket *Agh Attila: Teilhard de Chardin filozófiai antropológiájához* (X. 4), *Pataki Ferenc: Jegyzetek a moszkvai pszichológiai kongresszusról* (X. 4), *Leontyev: A visszatükrözés jelentősége a pszichológiában* (X. 4) és *Jean Piaget: A pszichológia és tudományok rendszere* (X. 4) című tanulmányok.

*Hankiss Elemér: Pszichológia és irodalomtudomány* (X. 3) címen foglalja össze ennek az új vizsgálódási elvnek az eredményeit, *Hermann István: A modernség*

tartalmáról értekeznek (X. 4.), s *Fodor Ilona*: A fából faragott királyfi főcím alatt az elidegenedés és művészi teremtmény kérdéseit boncolgatja, míg *Szántó Miklós*: A művészi közigyelés a szociológia szemével című tanulmányában igen fontos kérdésekre irányítja figyelmünket. *Pölöskei Ferenc*: Hagyomány és tanulás, *Csoóri Sándor*: Gondolatársítások (X. 6., X. 3.) című tanulmányát közli.

A marxista irodalomtörténet kibontakozásának megismeréséhez lényeges az a tanulmány, amelyben *Lunacsarszkij öröksége* címen (X. 6) az ő elvi állásfoglalását ismerjük meg a könyvkiadás, cenzúra, állami irányítás, a szovjet irodalom és művészet kérdéseiről s a szocialista realizmusról.

*Orbán Ottó*: Dylan Thomas munkásságát elemzi (X. 3), *Csoóri Sándor* pedig a megmaradás írója címmel arcképvázlatot közöl a 70 éves Veres Péterről (X. 3), *Levendél Júlia*: Szövetség ez már... címmel József Attila szerelmes verseit méltatja (X. 6), s *Fegyyn* tanulmányában a Szerapion testvérekről olvasunk, *Sütkösd Mihály* pedig három amerikai dokumentumot közöl.

A folyóiratban cikket olvashatunk a magyar mezőgazdaság számokban címmel A. B-től, Somogy megyei problémák *Kávássy Sándortól* (X.3), *Afanaszjevától* a szocialista társadalom tudományos irányítása (X. 3), *Földes Károlytól*: Értéktörvény és gazdaságmélet (X. 4), *Erdélyi Sándortól*: Új mechanizmus egy mérnök szemével (X. 4), *Csoma Gyula* és *Gellért László*: Az iskolarendszerű felnőttoktatás jelenéről és várható perspektíváiról számol be (X. 3), *Berend T. Iván*: A szocialista gazdasági stratégiáról folytatott régi vita és néhány tanulságáról (X. 6), *N. Sándor László* pedig Nyúlfiúk a Béke téren című egy negyedosztályú galeri tündökléséről és bukásáról ír (X. 3).

A mozgó, színes, gazdag sokrétű élet tükröződik ezekben a tanulmányokban, s minden számban jó könyvismertetések találhatók s beszámolók a külföldi folyóiratok minket és tudományunkat érdeklő új eredményeiről.

Foglalkozik a folyóirat a színház, a film és fotóművészet kérdéseivel is (*Perneczky Géza* X. 3), s egy tanulmány érdekes kísérletet tesz arról, hogy vallás és ifjúság milyen kérdéseket vetnek fel *Bakonycseryén* (*Kardos László* X. 6. 56—66). Érdekes kísérletet végzett a szerző az általános iskola VIII. osztályos növendékeitől beszerzett kérdőpontokra adott feleletekkel. 100 tanuló kérdezett meg s ezek közül 50 evangélikus, 31 katolikus, 8 szektás, 2 őskeresztény, 1 baptista s 1 megnevezett hitű, 5 református és 2 keresztetlen adott választ.

## MŰEMLÉKVÉDELEM

A Magyar Rádió és napisajtó a legújabbban is gyakorta ad hírt arról, hogy az Országos Műemléki Felügyelőség az egész országra kiterjedő restauráló munkájában újabb és újabb református egyházi műemlékeket állít helyre (legutóbb a csengeri középkori templomot és a sárospataki régi kollégiumi épületet.) Ennek a nagyfontosságú és nagyjelentőségű munkának szakfolyóirata a *Műemlékvédelem* című évenként négy számban megjelenő képes folyóirat, amelynek főszerkesztője *Gerő László* s szerkesztőbizottsági tagjai: *Barcza Géza*, *Borsos László*, *Dercsényi Dezső*, *Entz Géza*, *Hajnóczy Gyula*, *Havassy Pál*, *Herczeg Ferencné*, *Koppany Tibor*, *Román András*, *Szentléleki Tihamér*, *Vörös Károly* és *Zádor Mihály*.

Ez a műemlékvédelmi és építészettörténeti szemle ebben az évben XI. évfolyamát jelenteti meg s a legújabb tudományos eredményekről tájékoztatja művelt olvasóközönségünket. Protestáns lelkészeink szívesen olvassák ezt a folyóiratot, de ideális volna, ha a legkisebb helységebe is eljutna, mert helytörténeti, településtörténeti és főleg műemlékvédelmi szempontból nagyon sokat lehetne belőle tanulni, hiszen cikkében, tanulmányaiban a Magyar Építőművészet Szövetsége Műemléki Bizottsága, a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Művészeti Országos Választmánya

és az Országos Műemléki Felügyelőség tudós gárdája közli legújabb, s Európaszerte elismert műemléki feltárásainak eredményeit. Sok protestáns egyházi műemlékünk és iparművészeti tárgyi emlékünk pedig alig ismert a nagy nyilvánosság előtt s ebben a helybeli lelkészek nagy segítséget tudnának nyújtani.

A folyóiratnak ez alkalommal X./1966. évfolyama és XI./1967. évfolyamának első két száma alapján nyújtunk tájékoztatást a megjelent cikkek csoportosításával.

Első helyen kell megemlítenünk azt a cikket, amely a *műemlékvédelem új jogszabályát* (*Barcza Géza*) ismerteti. Ennek ismerete nélkül egyetlen lépést sem lehet tenni múltunk jelentős emlékeinek védelmében. Aztán azokat a tanulmányokat soroljuk fel, amelyek elvi és általános érvényű problémákról szólnak: *Mérenyi Ferenc*: Gondolatok kastélyállományunkról (X. 193), *Dercsényi Dezső*: Az Országos Műemléki Felügyelőség 1964/65. évi munkája (X. 129) *Császár László*: A magyar műemléki kastélyok (X. 198), *Császár László*: Korai ritka ipari szerkezeteink megóvása (X. 152), *Órsi Károly*: A műemléki vonatkozású kertek védelme (X. 167), *Kőfalvi Imre*: Néhány gondolat a kőfaragványok védelmében (X. 156), *Újfalvi Endre*: Évszázados faszobrainak védelme (X. 238), s egy londoni tudós cikke: *Sheila Brygmann*: Magyar építészet angol szemmel (XI. 90).

Az 1966. évfolyam első száma csaknem teljes egészében *Visegrád* nagyjelentőségű műemlékeinek kérdéseit vizsgálja s tárja fel a kutatás legújabb eredményeit. *Héjj Miklós* a visegrádi alsóvár lakótornyának építéstörténetéről, *Huszár Lajos* Visegrád történeti emlékeiről ír az éremleletek tükrében, *Sedlmayer János* a visegrádi vár helyreállításáról, s *Szakál Ernő* a visegrádi királyi palota díszkútjairól.

A X. évfolyam második száma *Baranya megye* építészettörténeti és vártörténeti szempontból nagyon fontos emlékeit ismertette. *Fülep Ferenc* a Magyar Nemzeti Múzeum főigazgatója *Pécs*—*Sopianae* római kori emlékeinek feltárásáról. *Bándi Gábor* és *Kiss Attila*: A pécsváradai apátság feltárását ismertette, *Gergelyffy András*: A pécsváradai vár felkutatásáról adott hírt. *Ferenczy Károly* a siklósi várról, *Szakál Ernő* a vár egyik erkélyéről, *G. Sándor Mária*: Móravár építésének történetéről, *H. Nándori Klára* Móravár helyreállításáról, *Pap László* az elpusztult baranyai falvak kutatásáról és a *mohácsi csatatéren* végzett ásátás eredményeiről, *Erdei Ferenc* pedig *Szigetvár* helyreállításáról.

A folyóirat egy száma a magyarországi *kastélyok* problémáit ismertette, *Voit Pál*: A noszvaji kastélyt, *Balogh András* a martonvásárit, *Möcsényi Mihály* a fertődi Eszterházy kastélyt, *Dragonits Tamás* az egervárit.

Erdekes tanulmányok foglalkoznak az ország különböző vidékeinek műemlékeivel: *Zákonyi Ferenc*: Balatoni várak hiteles rajzai 1651-ből (X. 137) és *Pápa* várának alaprajza 1653-ból (XI. 76), *Sedlmayer János*. A kőszegi nagybástya helyreállításáról (X. 65), *Németh Péter*: Hölgykőről, egy elfelejtett Veszprém megyei várról (X. 142), *ifj. Horváth Béla*: Miskolc városképéről, *Galambos Ferenc* és *Román András*: A Balaton környék építészeti együtteseiről (XI. 14), *Molnár József*: Az esztergomi víziváros török erődítményeiről (XI. 83).

Cikkek ismertetik jelentős műemléktemplomaink történetét és újabb műemléki feltárását, esetleg ásátás útján való új eredményeit: *G. Krámer Márta* és *Tóth Sándor*: A tihanyi apátsági templom és kolostor 1965. évi felújításáról (X. 234), *Molnár Vera*: A sárospataki róm. kat. templom 1964/65. évi ásátásairól (X. 226), *Valter Ilona*: A bagodvitenyédi (Zala m.) körtemplomról. (XI. 72).

Fővárosunk műemléki feltárásának is mindig újabb és újabb eredményei válnak ismertté, ilyenirányú cikkek: *Csorna Antal*: Az óbudai Zichy kastély kertje (X. 37), *Antall József*: Semmelweis tabáni szülő- és utolsó lakóháza (X. 172), *Pfann Egon* ennek a műemléknek helyreállításáról (X. 181), *Schulteis Vincéné*: Budavár elfeledett kútjáról (XI. 94), *Budai Auréli*: A



budavári Miklós-torony kutatásáról (XI. 97), Komárik Dénes: Egy régi pesti utcanév (Sarkantyús) eredetéről (XI. 102), s Gedai Ilona: a Csendilláról (XI. 103).

A folyóirat külön gonddal a tudományos pontossággal foglalkozik népünk falusi építkezésének és a paraszti eredetű műemlékeknek problémáival. Ilyen irányú tanulmányok: Vargha László: Népi építkezésünk értékelése és problémái (XI. 1), Tóth János: A magyarországi népi műemlékkutatás (XI. 7), Gazda Anikó: Vas megye szlovének lakta településeinek építészete (XI. 21), Őrsi Károly: Szabadtéri néprajzi múzeumok (XI. 43), Dümmerling Ödön: A hollókői népi rezervátum (XI. 31), Mendele Ferenc: A kiskunhalasi szélmalom (XI. 33), Cseh István: A nemesvámosi csárda (XI. 37), és Gilyén Nándor: A szatmári Erdőhát (Nemesborzova, Jánkmajtis, Vámosoroszi, Sonkád, Kőmörő) népi műemlékei (X. 161).

A folyóirat minden száma közöl értékes könyvszemlét a legújabb magyar és idegen szakirodalomból, s hirt ad a budapesti és országos műemléki kutatás friss eseményeiről. Ezek sorából református templomokkal

kapcsolatos: a szamostatárfalvi templom és fa harangláb (X. 51), a sárospataki kollégium régi épülete (X. 251), a rakacszendi templom története (X. 252). Külön ki kell emelni Gilyén Nándor cikkét, amelyben a szatmári és beregi festett templombelsőket (Csenger, Gacsály, Tákos, Mánd, Turricse, Nagyszekeres, Vámosoroszi, Nemesborzova) fontos emlékeit ismerteti és Weiner Mihályné tanulmányát, iparművészeti emlékeinkről magyarországi községekben, itt Köröstarcsa, Körösladány, Hejőpapi, Öcsöd, Mezőgyán, Bicske, Cerce, Gelej református templomainak értékes darabjairól ad hírt.

A műemléki topográfiaiak megyék szerint készülnek s neves tudósok és kutatók bejárják az egész országot, Nagyon fontos, hogy a kisebb helységek protestáns lelkészei adatszolgáltatásaikban nemcsak pontosak, hanem szakértők is legyenek s múltunk emlékeivel való sáfárkodásaikat helyesen és ercdményesen végezzék. Ehhez nagy segítséget nyújt a Műemlékvédelem című folyóirat.

Molnár József

## Közös dolgunkról — közös nyelven

— Hozzászólás az ÉLET ÉS IRODALOM nemi erkölcsről szóló „ankétjához” —

Az ÉLET ÉS IRODALOM 1967. 16. számában Major Ottó írt cikket arról, hogy egyes irodalmi művek erkölcsi relativizmust keltenek — különösen a *teenagereinkben* (persze másokban is). Ugyanabban a számban jelent meg Timár György „In flagranti” c. vitaindító cikke. A szerző néhány megnyilatkozást ismertet cikke elején az ifjúság nemi problémájával kapcsolatban, elretentő példaként említi azokat a szülőket, akik — a tanárokkal együtt — „szervezték meg” egy in flagrantit. Elítéli ezt a módszert (mi is) és azokat a mesterséges korlátokat (üdülőkben, szállodákban stb.), amelyek lehetetlenné akarják tenni az ifjúság nemi életét bizonyos keretek között. Sok mindenben egyetértenek Timár Györggyel, különösen abban, hogy még mindig a feudális álerkölség maradványaival küzdünk — amit viszont *ehelyett* javasol, majdnem olyan veszedelmes és káros, mint amit helytelenít. Úgy érezzük, nagyon közös dolgunkról van szó, feltve szeretett ifjúságunkról — nagyon érint minket, egyháziakat, minden erkölcsi kérdés — ugyanakkor csak úgy használhatunk, ha ebben a közös dolgunkban is megkeressük a közös nyelvet. A közös nyelv pedig azt jelenti, hogy találtunk valami közös alapot és ezen állva beszélgetünk egymással. A szerző ezért nem teológiai nyelvezettel és nem a kifejezetten hitben élőkre tekintettel szól a kérdéshez, hanem azzal a közös nyelvezettel, amelynek végső szeretetcélja, hogy „mindeneket” megtartsion.

Azt hiszem, nem látta Major Ottó — cikke megírásakor — Timár György In flagranti c. cikkét (ÉÉI 1967. 16. sz.), mert ha látta volna, az erkölcsi relativizmus példái között kellett volna megemlítenie. Nem azért, mintha viszonylagos lenne, amit Timár György helytelenít. A szülő, a nevelő számára groteszk, valóban tragikomikus szerepvállalás az erkölcsi csőszködés. Szinte benne van ebben minden, — elkésés, balfogás, utólagos kapkodás, hipokritaság — ami a teljes kudarc ismérve. Csőd esetén viszont legyen az ember csendben, „jelentse be” a képtelenségét, (joga van elsíratnia, amit rosszul tett vagy mulasztott) és ne tegye magát nevetségessé kétségbeesett mentési kísérleteivel. Olyan szülőkről is tudok, akik a saját fiataláguk idején nem voltak telítve túlsok erkölcsi gátlással; ezek most, hogy megöregedtek és nekik vannak gyerme-

keik — feledékenységből vagy tán azért, mert nagyon élnek az emlékeik — kemény erkölcs-rigoristák lettek s kudarcukat drámai pátosszal kiáltják világgá. Vígjátéki téma lehetne ez a kudarc, ha csak egy-egy szülő és nem az egész társadalom kudarca volna. A régi közgondolkodás és az újé is, mert ha a régire elmondhatjuk, hogy gátlásos, prúd, őszintétlen volt, az újról sokszor ennek csak az ellenkezőjét állapíthatjuk meg; márpedig a réginek az ellenkezője se jó, és nem szocialista morál. Akkor se, ha Timár György megtetézi valamiféle biológiai morállal. Homokba dugott fejünket azzal akarja onnan kihúzni, hogy tudomásul kell vennünk „őszinte és mély vonzalmak természetes konzekvenciáit”, — javasolja továbbá, hogy a fiatalokat semmiképpen se ítéljük el olyasm miatt, „aminek kényszere már a házasság előtti időszakban is óhatatlanul jelentkezik. Ne bélyegezzük ledérnek azokat a lányokat, akik nem hajlandók senkinek prédái lenni, de szerelmesükkkel nemcsak a lelki kapcsolatot vállalják”. Nos hát itt jutunk el az erkölcsi relativizmushoz, mert aki — tehát Timár György — megoldást javasol, viszonylagosságokra épít. Nem tudom, látott-e a cikkíró olyan fiút vagy lányt, aki fellobbanását kevesebbre taksálta volna az „örök, nagy, végleges” szerelemnél? Ki döntheti el, hogy éppen az, ami *van*, mély és komoly kapcsolat vagy csak párnapos felhangolódás? Alkat, vérmérséklet szerint különbözők az emberek: akkor se ledér egy leány (vagy egy fiú), ha hetenként másba „esik bele” (és akkor, addig őszintén „beleesett”), tehát hetente másé lesz? Honnan tudja, hogy a szerelme csak tisztavirág életű „elgyengülésnek” bizonyul és jövő hétre semmi se marad belőle, ha most (ezen a héten) az érzelem kellős közepén érzi magát? Azt mondaná erre a szerző, hogy várjon, csak egy bizonyos idő után — ha az érzelmek kiállták az idő próbáját — engedjen szabad utat „őszinte és mély vonzalma természetes konzekvenciájának”. Mennyi legyen ez az idő? S ha már belekerül a dologba az idő, ott vagyunk, ahol az absztinencia szigorú vagy némileg szabadabb elvű hívei. Akár az egyik, akár a másik végénél ragadjuk meg a kérdést, akár az érzelmek szubjektív váltakozásának, akár az absztinencia vallói-

nak adunk „zöld lámpát”, zsákcúbaba érkezünk, de semmiképpen se jutottunk el a szocialista morálhoz. Tímár a „fellobbanó vágyak gátlástalan kiélése” elé sorompóként „az őszinte és mély vonzalmak” feltételét veti s nem veszi észre, hogy ez a feltétel mennyire tetszőleges, viszonylagos és mondvacsinált s azt se érzékeli, hogy „az őszinte és mély vonzalom” jelenlétéről a meggyőződési-akarás a szülőket és nevelőket egy másikfajta tragikomikus szerepkörbe helyezi: az érzelmek inkvizitorává teszi (ez nem kevésbé nevetséges, mint az in flagranti akciók). Vagyis: kiderül, hogy könnyebb kimondani, mi a helytelen a nevelésben (így a teenagerekében is), mint elvezetni a helyeshez (ezért lehetnek jó elméleti pedagógusok az agglegények és az agglányok). Ha a helyeshez akarunk jutni, igen sokszor csak azt a sajtot ragadjuk meg, ami a tó vizükrében látszik, vagy még azt se.

A szocialista morálra úgy hivatkoznak egyesek, mint a véglegesen megfogalmazott, minden ízében tisztázott kánonra s ez már azért is korszerű, mert minden időben az uralkodó nézet sora alá dugták propagálni kívánt gondolataikat a kortársak. Nálunk a szocializmus az uralkodó világnézet, — aki hát „eget kér” a látásának, azt szocialista cégérral igyekszik ellátni. Persze nemcsak a szocializmus esetében van ez így. Amikor a kereszténység volt a közérvényes szemlélet, mindent „kereszténynek” minősítettek a kor törekvői, így nemcsak „eget kaptak”, hanem szankciót is a nézetük számára. „Keresztény” lett a perzsa—görög—római eszmarendszer, a belőle sarjadt aszketikus morált „keresztény erkölcsnek” mondták, végül már nemcsak az eszmék bújtak e kipróbált sátor alá, hanem a politikai kurzusok is és a kurzusok érvényesülni vágyó lovagjai. 1940—44 között a „keresztény” kereskedelemhez és a „keresztény üzlethez” is eljuttunk. Ugyanígy van ez ott is, ahol a liberalizmus zászlóit lobogtatják: aki imponálni akar, az minden téren „liberális”, így az embertelenség változatos dugáruit lehet a „liberális” címszó alá dugni. Nálunk annak van sikere, aki szocialista szellemben tesz, ír és javasol, tehát ha valakiben kialakul valamiféle „morál”, létjogot szerezhethet annak, ha „szocialista” jelzővel látja el. Az egészséges visszahatás erre, ha éppen a „szocialista” jelző hallatára vagy olvastára fokozódik bennünk a morális éberség és érzékenység, és minden esetben feltesszük a kérdést: valóban szocialista, amit ezzel a jelzővel láttak el, — lett legyen az morál, elgondolás, terv, pedagógia vagy bármi más. *Makarenko* harcaiból tudjuk: — hogy csak egy példát említek — mennyire nem volt szocialista az a pedagógia, amit ilyenként szegeztek a mellének, pedig a vallói éppen ezzel a jelzővel akarták a nagy nevelőt megbénítani.

Ahelyett, hogy e sorok írója most arra vállalkoznék, hogy a nemi erkölcs dolgában megfogalmazza a „szocialista morált” (erre nem is érzi magát illetékesnek, különben se egyetlen ember feladata ez), általában a *morál*-ról szeretne néhány sort papírra vetni. Tudjuk ugyanis, hogy abszolút értelemben nincs olyan morál, amely mindenütt és mindenkor érvényesíthető volna. A consensus gentium moralis (a népek egyezményes erkölcsisége) nem létezik. De azért van néhány olyan egyezményes szempont, amelyre a „népek” jelentős csoportja — mondjuk így: a művelt világ — hasonlóan érzékeny. Konkrét kérdéseknél derül ez ki, — ilyennél is, mint a fiatalok nemi élete. Az egyik szempont a lét- és önértelmezésünkben követhető, a másik viszont lélektani, társadalmi és nevelési megfontolásokból.

Létértelmezésünk szerint emberségünk — méltó-

ság. Személyiség vagyunk, akinek minden megnyilvánulására jellemző (illetve jellemzőnek kell lennie), hogy — személyi. Viszonyulásunk — személyi viszonyulás. Még a nem személyi lényekhez és dolgokhoz is, különösen személyi a személyiségekhez (személyekhez). Ki-ki annyira *ember*, amennyire személyien viszonyul. Mi, emberek, másképpen étekezünk, járunk-kelünk, öltözködünk, mint a többi lény, nálunk minden másképpen megy végbe, s ez a *másképpen* a személyi viszonyulás. A nemiségünket is a személyi viszonyulás jegyében éljük meg (illetve így kell, így kellene megélnünk). Az a létértelmezésünkben folyó imperatívus, hogy a nemi életünk is a személyi viszonyulás jegyében menjen végbe, a nemi erkölcs. Ez azt jelenti, hogy az ember azzal a társával éli meg a nemiséget, akit *személye szerint* szeret, ez a kapcsolat is azért kívánatos a számára, mert az illetőt magát, személy szerint szereti. Nem csupán a karcsú lába, a szemébe hulló tincs vagy a jó alakja vonzza, hanem ezek is főképpen azért, mert a szeretett személyhez tartoznak. A személyével van betelve a szíve s azért keltenek neki személyének a járulécai (a jó járulékok, de a rosszakat is vállalja). A személyi viszonyulás igényén innen nem lehet szó szexuál-morálról, — legfeljebb csak vegetatív-biológiai értelemben vett szexuális igényről. Ennél nemcsak annyi a probléma, hogy „a kényszere már a házasság előtti időszakban is óhatatlanul jelentkezik” (ahogy Tímár György látja), hanem az is, hogy a személyi viszonyulástól (mondjuk már ki: a szerelemtől) függetlenül is jelentkezik. Cikkírónk a nemiség biológiáját nézi csak (miközen morált emleget) s a házasság sorompó-felnyitóját jellegét vonja kétségbe; illetve ő is megkívánja az „őszinte és mély vonzalmakat” (tehát a személyi viszonyulást, a szerelmet), de csak azért, hogy a sorompót mihamarabb felnyithassa. Márpedig „az őszinte és mély vonzalmak” nemcsak arra jók, hogy ürügyül szolgáljanak a sorompó-nyitásra, hanem sokkal inkább arra, hogy spontán sorompók legyenek, s nem az előbbiben, hanem az utóbbiban van a nagy morális jelentőségük. Hány fiatal mondta már el, hogy sok baja volt a túlzott nemi igényessége miatt, de amikor szerelmes lett, ez az igényessége — kielégülés nélkül — lecsendesült benne. Vagyis az ember már nem parancsolt az „állatnak”, hanem észrevétlenül kitessékelt.

Akár a személyi viszonyulás valóságát, akár a házasságot tekintjük sorompó-nyitónak, bizonyos, hogy a nemi igény jelentkezése és a sorompónyitás nem (vagy csak igen ritkán) esik egybe. A „szükségesnek” és a „lehetségesnek” ez a szembekerülése érthető feszültséget támaszt minden téren, de a nemiség terén különösen. Itt érkezünk el a másik (lélektani-társadalmi-pedagógiai) szemponthoz. Mit kezdünk ezzel az ifjúkori feszültséggel — lélektanilag? Oldjuk fel a szabad kielégüléssel? ... Akik (mint magam is) főúri vagy általában jómódú családoknál nevelősködtek, életre szóló tapasztalatot szereztek arról, mivel jár minden igény gyors kielégítése, a feszültségmentes gyermek- és ifjúkor biztosítása. Azóta tudatosan „gyűjtöttem” és csoportosítottam az ismerős családok gyerekeit aszerint, hogy (a) igényeik — okkal vagy ok nélkül, anyagi nehézség vagy szülői korlátozás folytán — nem, vagy csak kis mértékben nyertek kielégítést, (b) igényeik — igenlegesen vagy nemlegesen — okosan nyertek (illetve nem nyertek) kielégítést, végül, hogy (c) igényeik a lehető leggyorsabban és legteljesebben nyertek kielégítést. Ez a csoportosítás annál is könnyebb volt, mert társadalmunk

fejlődése, az *átlagos* életszínvonal emelkedése most széles körben tette lehetővé azt, amit régen csak az arisztokrata vagy más jómódú szülő engedhetett meg gyermekeinek. Két évtizedes tapasztalatgyűjtésem eredménye egybeesik azzal, amit mások lélektani megfigyelései is bizonyítanak. Az (a) csoport tagjai megkeseredtek, mihamarabb önállóságra törekedve belevadultak saját mohóságukba, kíméletlen lett egyik-másik, de olyan is akadt, aki azért akar családot alapítani, hogy gyerekének ne az legyen a sorsa, ami övé volt. A (b) csoport tagjai a lelki alakulást tekintve tarka képet mutatnak, — ami világossá teszi, hogy szülők és nevelők bölcs eljárása nem determinálja az emberi személyiség kialakulását, csupán nem árt neki (ami nem csekély előny). A (c) csoport mutatja (most már 18—20 évesen) a legszomorúbb képet. Türelmetlenek, kíméletlenek (ők is!), hisztérikus önsajnálathoz esnek, tehát aktívan és viharosan *énközpontúak* és — ez a leginkább meglepő és megdöbbentő — nem szeretik a szüleiket, egyik-másik meg is veti apját, anyját (azt, aki neki mindent megengedett, aki „leszte” a szeme rebbenését, hogy mivel is járhatna a kedvében). Éppen az elmúlt 20—22 év alatt (tehát a felszabadulás óta) ment át a neveléslélektan azokon az ellentmondó változásokon, amik még ma se hagytak alább, mert a 20—22 évvel ezelőtti elmélet most vizsgálja a 18—22 éves fiatalságban. Kezdetben volt az, hogy mindent meg kell engedni, különben gátlásos lesz a gyerek, hadd tegyen-vegyen az egyénisége szerint. Azóta ennek nem az ellenkezője, hanem a módosítása, kisebb-nagyobb megszorítása érvényesül. Fiatalságunknak egy (nem kis) része az élet elviselhetetlen tragikumának tartja, ha (bármilyen) feszültsége nem nyer feloldódást a — kielégülés által. Olyan buzgalommal magyaráztuk, hogy az indokolatlan, állandó feszültség megronthatja az embert, hogy most már a 15—16 éves fiú, leány minden feszültséget indokolatlannak, rombolónak lát és mártírnak képzei magát, ha nem áll módjában nyomban kielégíteni nemi vágyát. Isten mentsen pedig azoknak az embereknek a társadalmától, akik képtelenek feszültséget vállalni, és ha igényeiket nem elégíthetik ki, hisztériás önsajnálathoz esnek és viharos meghasonlásba kerülnek környezetükkel! Vagyis: a társadalmi érdek ellentmond annak a hedonisztikus követelésnek, hogy minden igény — akkor és ott — prompt nyerjen kielégítést. A mi társadalmunknak célja az igények kielégítése, s ezt úgy érzük el, hogy vannak és lesznek, akik vállalják bizonyos igényeik kielégítésének elhalasztását — a közösség és a jövő érdekében. Másként nem megy! Ez a dialektika az élet, a közösségi lét szülötte, s ha a teenager azt hallja, hogy neki árt minden feszültség, nos hát oldja fel, de társítson hozzá „mély vonzalmat”, később nehezen érti meg, hogy vannak, lesznek igények, amelyeknek a kielégítésével várnia kell, amíg — itt lesz az ideje. Sőt: a kielégítetlenség feszültségét azért is vállalnia *kell és lehet*, mert mások (kisebb közös-

sége, a család vagy a nagy közösség, a nép) érdeke így kívánja. Meg kell hát értetnünk vele, hogy nem minden feszültség káros (egy bizonyos időtartamon belül) és nem minden vágy születik azért, hogy csakhamar kielégítsék. Hiszen még a házasságon belül is vállalni kell időnként és a másikért a vágy ideiglenes kielégítetlenségét. A várakozás olyan alkatrésze az életnek, mint az öröm, az alvás, a munka vagy a halál. Meg kell értetni, hogy a szerelem testi konzekvenciái természetesen, indokoltak, de jaj annak a szerelemnek és annak a jellemnek, amelyet a várakozás „készít ki”. Várakozás!!!: a mi társadalmunkban igazán nem nagy időt jelent a várakozás. Alig találunk olyan házasságra lépő párt, aki 24 évesnél idősebb volna, de 20—22 éves a többség.

Az in flagranti azért csőd, mert ezzel már semmit se ér el a szülő és a nevelő, legfeljebb — ahogy Timár György írja — lelki sérülést okoz. A feszültség-viselés „tudományát” (amikor persze indokolt az igény ki nem elégítése) tipegős korában kell elkezdenie a gyerekek-embernek. Mégpedig nem (vagy nemcsak) a szülő, a nevelő szavai, — hanem sokkal inkább az élete nyomán. A felelős szülő azért is felelős, amit megad a gyermekének, hiszen ezzel szinte jobban tönkretetheti, mint a szükségesek megvonásával (— szándékosan élezem ki az igazságot e két véglettel). A publicistáktól, általában a sajtótól és az egész társadalomtól arra nézve kell segítséget kapnia a szülőnek és a nevelőnek, hogy mimódon „adagolja” helyesen a maga igényeit és nemjeit, hogy a teenager miképpen érlelődjön meg a feszültségei vállalására. Az olyan megnyilatkozás, mint Timár Györgyé (a nyomtatott betű varázsával hatva) még ott is kirángatja a talajt a szülő lába alól, ott is nehezé teszi a szülő, a nevelő és a teenager helyzetét, ott is lazít, ront, ahol elég jól alakulnak a dolgok. Lovat ad a zabolátlan alá, zabolá nélkül ez a ló végzetes szakadékba ragadhatja. Szarvat ad annak is, ki enélkül is túlságosan tudatában van a „szarvának”. Igaz, hogy még él a feudális morál sok maradványa és óhatatlanul hat az agyakban, de nem igaz, hogy ezen olyan receptek segítenek, amelyek inkább lejáratják, semhogy megérdemelnék a „szocialista” jelzőt. A kérdést elsődlenül közérdekűvé az a tapasztalat teszi, hogy a minden igénye kielégítésében prompzt részesülő teen ager nemcsak a szülei iránt hálátlan s nemcsak őket nem szereti, sőt megveti, hanem a minden igényét túlságosan megértő és hamar teljesítő társadalom se kedves előtte. Új meg új követelményeket támaszt és hovatovább csak *egyféle* kötelességet ismer: azt, hogy szülő, nevelő, állam, társadalom *köteles* az ő igényeit kielégíteni. Itt az idő, hogy a teenager *várakozása* és a céltalan *aszkezis* között különbséget tegyünk, s az utóbbi elvetésének ürügyén ne vessük el az előbbit. Jobban kell vigyázni teenagerreinkre, társadalmunkra és jövőnkre!

Éliás József

# A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban

Mindössze 700 példányban jelent meg (Akadémia, 1966.) *Csizmadia Andornak* a pécsi egyetem jogtörténeti professzorának könyve, mely alapvető forrásmunkája lesz mindazoknak, akik a XX. század első felének magyar egyházi életével foglalkoznak. Itt az ismertetés elején emlitem meg, hogy az alapos jogtörténeti munka egyik lektora *Révész Imre* akadémikus volt. Egyháztörténetírásunk kiváló mesterének ez volt egyik posthumus munkája. A mű befejezésében a szerző külön megemlékezik Révésznek személyes visszaemlékezéseiből fakadó eligazításairól.

A Horthy-korszak a magyarországi imperializmus korának legjellemzőbb szakasza. Ennek az 1919 augusztusától 1944 őszéig tartó időszaknak *Csizmadia Andor* a legjobb ismerője, levéltári részletkutatásait 1957 óta több forrás-feltáró publikációban közölte. De *Csizmadia* — ezt a mű első fejezete bizonyítja — a magyar egyháztörténet egészének közjogi vonatkozásait kiválóan, szinte páratlanul ismeri. Első nagyobb tanulmánya, mely 1936-ban jelent meg — szintén ebbe a témakörbe vág. Címe: *A magyar városok kegyurasága*.

A könyv túlnyomó részében a katolikus egyházzal foglalkozik, de a református, evangélikus, ortodox egyházak jogi kapcsolatainak ismertetése is jelentős helyet kap, sőt úttörő módon foglalkozik a kis egyházak (szekták) közjogi helyzetével is, melynek tanulmányozása teológiai szempontból is fontos feladat lenne (v. ö.: *Palotay Sándor: Közügy — közjó* TSz. 1967/3—4). A szerző két szemponttal indokolja a könyv megírását:

1. „Az állam és az egyházak viszonyában... számos olyan jogi kérdés van, amelynek megoldásához a múlt gyakorlatának ismerete nélkülözhetetlenül szükséges” (9. old.).

2. „A történettudományi munkákban nem egyszerűen találkoznak olyan fogalomzavarokkal, amelyek a jogi ismeretek hiányára utalnak”.

A csaknem 450 oldalas könyvet egy nagyméretű, 100 oldalas egyházjog-történeti áttekintés vezeti be („Az állam és az egyházak viszonyának alakulása”), melyben a szerző hét pontban felvázolja az állam és az egyházak viszonyának alakulását a kereszténység felvételétől a Tanácsköztársaság bukásáig. Először elvileg tisztázza az egyház kapcsolatainak jogi alapjait a feudalizmus és a kapitalizmus korában. A jogtörténeti összefoglaló magvas meghatározásaival és gazdag, csaknem hiánytalan irodalmi utalásaival legjobb összefoglalása a magyar egyházak jogi kapcsolatainak.

A reformáció előtti korban különösen a máig történeti szempontból is feldolgozatlan eretnekmozgalmakról, — bogumilok, patarénusok, flagellánsok, valdensok, husziták, — szóló fejezetek érdekesek (57—58 old.). A reformáció utáni korról foglalkozó szakasz b) pontjának tárgya „A protestáns egyházak jogállása a XVI. századtól 1848-ig”. Itt az 1523 (budai) 54. tc. „luteránusok kiirtását” elrendelő törvénytől, az erdélyi törvényeken keresztül vezet el a szerző az 1791. 26. tc-ig, illetve a reformkori országgyűlések vallásjogi küzdelmeiig. Külön fejezetben tárgyalja az 1848-as szabadságharc, a dualizmus és a Tanácsköztársaság korát, mely egyházaink mai helyzetének sok-sok történeti indítékára, okára rámutat.

A bevezető jogtörténeti áttekintés után a II. nagy fejezet a Horthy-korszak általános egyházjogi kérdéseit tárgyalja. Ezen belül az első szakasz a vallásszabadság és a felekezeti egyenjogúság kérdéseit vizsgálja. Itt beszél a vallási és lelkiismereti szabadság kérdéseiről szóló törvényekről, arról az érdekes kérdéssel, hogy miért nem kötött konkordátumot Horthy-Magyarországgal a Vatikán, vagy a „vallásszabadság” fasiszta gyakorlata mit jelentett. Beszámol a szekták elleni „küzdelen” jogi vonatkozásairól is, melyben sok olyan gondolatébresztő, további kutatásra ösztönző gondolatot találunk.

A II/2. szakasz az állam és az egyházak közötti közös kérdések (res mixtae) rendezésének ügyével foglalkozik, vagyis a házasságjoggal, a nevelés-üggyel és a hitoktatás kérdésével. A következő (II/3) fejezet sorra veszi az egyes bevett vallásfelekezeteket az államhoz való viszonyuk szempontjából. Elsőként a római katolikus egyházat tárgyalja a könyv, melyben olyan, — a történezeseknél is nagy érdeklődést kiváltó kérdéseket tárgyal, mint a királykerdes, a Vatikánnal való diplomáciai kapcsolat vagy a főkegyúri jog vitája. A protestáns egyházak helyzetének elemzésénél az egyházi földbirtok kérdéséről a református és evangélikus törvényalkotó zsinatokról, az evangélikus németesség mozgolódásairól és az unitárius egyház közjogi helyzetéről olvashatunk. A szakaszt a görögkeleti egyház helyzetét elemző tömör összefoglaló zárja. A fejezet utolsó szakasza a negyvenes évek egyházjogi alakulását, a Teleki-fele alkotmánytervezetet tárgyalja röviden.

A könyv III. nagy fejezete az egyházi vagyon kérdéseivel és az egyházi jövedelmek megoszlásával foglalkozik. Az elvi alapvetés után történeti áttekintés következik, részletesen foglalkozik a szerző az egyház története során felmerülő szekuláris törekvészekkel. A III/3. fejezet az állam vagyontfelügyeleti jogokat, a III/4. a közalapítványok kezelesi és felügyeleti kérdéseivel foglalkozik. A III/5. és III/6. rész maig sokat vitatott, érdekes kérdéssel, az alsópapság egyházi jövedelmével és a kongrua kérdésével foglalkozik. A szerző — jogtörténeti módszeréhez híven, — itt is előbb a történeti alapok feltárásával lát munkához. Tárgyalja részletesen a keresztes protestáns vonatkozásait is. Ebből a szempontból a nyugdíj kérdés elemzése a legfigyelemreemlékezőbb. A vagyonszolgáról szóló fejezet 7. szakasza gazdag irodalmi ismeretekre támaszkodva tárgyalja a párbé kérdését. A 8. szakasz az egyházi adójog elvi kérdéseiről újult tanulságos összefoglalást. A III. fejezet zárószakasza az alsópapság stolaris jövedelmével foglalkozik.

A könyv IV. nagy fejezete a főkegyúri jog kérdését tárgyalja, így kevés protestáns vonatkozása van, de annak, aki at akarja tekinteni a római katolikus egyház legújabbkori történetét hazánkban, ez a szakasz alapvető eligazításokkal és bőséges levéltári kutatásokon alapuló adatokkal szolgál. Külön érdekesége a fejezetnek a Vatikánnal való kapcsolat feltárása, mely a Horthy-korszak diplomácia-történetének szempontjából is jelentős és nagyon sok máig ható egyházpolitikai indítókra vet fényt. Egyik legerdekebb szakasza a könyvnek az 1927-i primás választásról szóló szakasz.

A könyv V. záró fejezete már gazdag protestáns vonatkozású adatokban is. A fejezet címe: „Az egyházi személyek jogai és kiváltságai a Horthy-korszakban”. Az első fejezet az egyházi személyek részvételét tárgyalja az államapparátusban, melynek jogi alapjait a 1885: 7 tc. adta meg. Érdekes dokumentumát adja ez a fejezet a római katolikus és a protestáns érdekek harcának. A 2. szakasz az egyházi személyek állami kiváltságaival foglalkozik és érdekes új adatokat közöl többek között a Zadravec ügyről. Ezen a példán világítja meg az általános elvi alapok gyakorlati alkalmazását.

A könyvet statisztikai táblázatok zárják az egyházi birtokokról, intézményekről és bevételekről.

Egyháztörténeiszünk egy-két bátor kezdeményezéstől eltekintve mind a mai napig nem térképezték fel ezt az időszakot. Indítást jelent ez a könyv erre a munkára is. Egyházaink mai helyzetét és szolgálatát, valamint a katolikus egyházzal megindult párbeszédet csak úgy lehet komolyan folytatni, ha a jelenünket meghatározó közelmúltat alaposan, pontosan, minden személyes vagy felekezeti elfogultságtól mentesen tudjuk értékelni. Ehhez nyújt segítséget ez a könyv is.

Szigeti Jenő



NEM FÉLÜNK A FARKASTÓL

Modern amerikai drámák

Európa Könyvkiadó 1966. I—II.

(952 oldal)

Az antológia szerkesztői az utóbbi húsz év amerikai drámáinak válogatott gyűjteményét állították össze. A kétkötetes könyvben nyolc színpadi művet ismerünk meg; amerikai drámaíró „óriások” tollából. A közlebbi ismerkedés előtt azonban néhány lényeges kérdést kell tisztáznunk!

Milyen az a drámairodalom, amelynek „amerikai” jelzője van? A szellemtörténetben, művészettörténetben aligha beszélhetünk pontos országhatárokról. Ilyenformán az amerikai dráma sem kizárólag amerikai. Európa szellemi hatásának nyomai könnyen felfedezhetők a művekben, néha talán túl könnyen. Mindaz, amit Európa a mélylélektan, a szexual-etika és -patológia, a dekadencia, az alapvető emberi problémák megoldhatatlanságának területén „elért”, megtalálható az amerikai drámákban. Mindaddig természetesen helyesen, amíg ezek által a valóság-igazság ábrázolás válik élethűbbé. Sajnos nem mindig ez történik! Sokkal többet használt a szóbanforgó drámaíróknak az európai társadalomtudomány gazdag könyvtára, mely a maga sokrétűségével létfonosságú minden emberi problémával foglalkozó alkotóművész számára.

Az az Amerika, mely múltjában demokráciára épült, ma már nem található meg, e színművek hátterében sem. Ma még demokráciáról beszélnek ugyan hivatalosan és kissé féltéken nem hivatalosan, de ez a demokrácia a pénz demokráciája és nem az embereké. A társadalmi konvenciókhoz mereven ragaszkodó, de lényegében tartalmát veszített életforma ma már Nessus-ingként éget szegényt és gazdagot, hatalommal bírót és jelentéktelen embert egyaránt. A maradandó alkotó írók erről beszélnek. Es ebből — a társadalmi formából kialakult — lelki talajból növesztik ki az általános emberi problémák öszeguban-olódott, megoldhatatlan képét.

A könyvek, melyeket olvasunk, az egyéni érzékenységtől, a probléma felvetéstől, a kifejező eszközöktől függően hatnak ránk és válnak bennünk fekete betűből vérpiros lélettől duzzadó valósággá. A színházban életre kelletten áll eléink egy mű és így sokkal könnyebben von a hatása alá. De mi a helyzet az „olvasott” színházzal? Az olvasó részvételét még aktívabbá teszi a műben, mert egy olvasott drámát az ember akaratlanul is rendez, elképzeli, hogy az olvasást gördülékenyebbé, a megértést egyszerűbbé tegye. Ezeknek az amerikai drámáknak, ennek az olvasott színháznak van még egy óriási előnye. Ez az előny egy egészséges emberi alapérzésből származik. Az ember minden szellemi ráhatással szemben ellenállást fejt ki, nem adja meg magát azonnal egy véleménynek, egy szemléletnek, hanem „birokra” kel vele. És optimális esetben a „szellemi bírkózásból” nem győztes és meggyőzött lesz a végeredmény, hanem egy — az igazság sokrétűségét tisztán látó — szintézis.

Ezzel az antológiával kiváltképpen „bírkózni” kell. Nem ad tiszta megoldásokat (meg sem próbál adni), melyek létezésében nem szabad kételkednünk. A megoldás: a megoldatlanság — mondja e művek paradoxonja. És mentségére csupán az szól, hogy az emberi jellemeket és szituációkat az agónia szakadékában és állapotában kezd el ábrázolni. „Bírkózásunk” ereje és értelme abban van, hogy a halál, a megsemmisülés előtt nemcsak az agónia van, hanem az élet és az életben maradás törvényszerűsége és lehetősége.

„Harcoljunk” hát a könyvekkel — és ezen a helyen harcoljunk együtt a nyolc drámából négygel!

Eugene O'Neill Nobel-díjas író „Eljő a jeges” című darabja szerepel kötetünkben. O'Neill ezt a drámáját 1939-ben írta és csak 1946-ban mutatták be. O'Neillnek és darabjának helye azért van az utóbbi húsz év amerikai drámái között, mert ő tulajdonképpen azoknak az alapvető motívumoknak megteremtője, melyek mindmáig fellelhetők az amerikai drámákban. Az „Eljő a jeges” írójának teljes pszichizmusáról tesz bizonyosságot. A történetet tizenkilenc állandó és menthetetlen delirium tremensben élő ember utolsó emberi kiáltása az élet felé. Életük összes harcát elveszítve, most a legutóljára hagyott, önmaguk elleni harcot vesztik el. A tizenkilenc ember mindegyike egyéniség, szinte típus és pillanatnyi izoláltságukban is az egész emberiség reprezentánsai. Állapotuk reménytelenségét a hajdani anarchista Larry, aki még leginkább hasonlít emberre, így fogalmazza meg: „Ha majd az emberi lélek egyszer külön lesz a kutyánál, akkor is ráérünk arról álmodni, hogy szalonba váljon belőle.” Az önmaguktól való megváltás reménytelensége kergeti őket a Nagy Hazugságba, hogy majd holnap, holnap megváltozunk, leszünk az itálról és újra emberi életet fogunk élni. Egyikük kitör e holnapos ábrándból és boldogulanná tett felesége meggyilkolásán át eléri állítólagos békéjét, melyet társainak is át akar adni. Van valami öntudatlan evangéliumi látás ennek az embernek a megtalált békéjében. A halál megváltó ereje azonban, mely a keresztyén embert önmagától szabadítja meg Jézus Krisztusban, e szerencsétlen embert csak szembe fordítja barátaival és végül börtönbe juttatja. Hiába minden erőfeszítése ennek a tébolyult módon megbékült embernek. Az előbb említett Larry-t így oktatja: „Én nem adhatom át neked a magam békéjét. A magadé neked kell megtalálnod. Én legföljebb csak segíthetek neked meg az egész bandának, megmutathatom hozzá az utat.” Az egész társaságot így próbálja meggyőzni: „... a nyomorult bűntudat készlet arra, hogy másnak hazudjátok magokat, mint amilyenek vagytok. Ez a lelkifurdalás rág benneteget, hogy rejtőztek nyomorult ábrándok mögé, és a holnapról álmodoztatok.” Hiába lát jól a „megbékélt” Hickey, hiába leplezi le az igazságot és mond módszert, hogyan kell megbékülni saját magukkal. Beszédének alapja: saját békéje; hamis és embertelen — egyszerűen bűnös.

O'Neill tökéletesen viszi végig az önmegváltás képességét és így megoldást nem is ad. Az emberi lélek mélységében és bűnében nincs emberi megoldás. A keresztyén ember minden ostoba góg nélkül mondhatja el és el kell mondania, hogy nincs békeség önmagammal és a világgal, míg nem békéltem meg Istennel, az engem megváltó Krisztusban. O'Neill útja, melyen végig viszi olvasóját jó, talán „túl” jó, mert útja végén két választás van, vagy lezuhan a mélységbe az ember, vagy leborul Isten előtt.

Archibald MacLeish „J.B.” című darabja a modern költői dráma egyik ragyogó darabja. A „J.B.” az Öszövétség Jób könyvét teszi át modern körülmények közé. Az író darabjáról így nyilatkozik: „Napjainkban megszámálhatóan embert sújt mérhetetlen szenvedés. Súlyos időket élünk. Nemcsak az erőszak által puszulnak el milliók, de rengeteg embert űznek el otthonukból, tépnek ki családjuk köréből is. Olyan világban élünk, melyben az elviselt szenvedés felmérésére már nincsen semmiféle mértékünk.” Nem ritka eset a Biblia egyes részeinek atomos kiemelése és félremagyarázása. Istent és Istennek az ember szenvedéshez való viszonyát a kiragadott Jób könyvén keresztül megítélni látványos és gyors eredményt hozó, de valótlán és rombolóan téves konzekvenciákat szülő. Nézzünk néhány idézetet! Így ír a mai Jóbokról MacLeish:

Ezrek — nem is csak tevékkel:  
 milliók és milliók,  
 égve, összetörve, csonkán  
 leöldösve — csak most gondolkoztok!  
 Mert rossz bőrben sétáltok a földön,  
 orruk, szemük rossz szabású volt:  
 rossz éjjel rossz városban aludtak —  
 Londonban, Drezdában, Hirosimában...  
 Ennyien sosem szenvedtek ennyit  
 kevesebb okkal.

A Sátánt így értelmezi a költő ma:  
 Látja a világot. Igenis. Látja.  
 Mert körülkerülte a földet,  
 át — meg átjárta, most látja.  
 Tudom már: a Pokol — a látás.  
 A tudat tudata...

Jób minden szenvedése között vallja:  
 Senki sem érdemli meg, Sarah,  
 a világot, melyet Isten adott.

Az Istent alakító clown is a „látásról” beszél:  
 Hamurakásról látják meg az Istent  
 mindig! Mindig a hamuból.  
 Minden szent és mártír tudta ezt.

A Sátán pedig kegyetlenséggel vádolja Istent:  
 Nem nyugszik, amíg ki nem csikarja  
 a kín bizonyítékát, a végső bizonytságot.  
 Mindig a kín bizonytságát kéri.

Jób minden szenvedése között vallja:  
 Bűnösök vagyunk, nincs más választásunk.  
 Nincs Isten, ha ártatlanok volnánk.

A Sátán viszont gúnyolja Jób bűnkeresését.  
 Mutasd meg bűnömet, Uram!

Nickles (a Sátán):  
 Bűnét! A sajátját! Hallottad, ugye?  
 A bűn érzésére vágyik —  
 a lélek bűzös borogatasára,  
 mely a mérget beüzi, nem ki —  
 fordított katéter!

Az Isten így ismeri fel a helyzetet:  
 Jób... csak... ült!

MacLeish végül mindenért Istent teszi felelőssé,  
 mintegy Jób a nagylelkű, aki ártatlanul viseli a szenvedést.

Ha MacLeish nem is értette meg a Biblia Jóbját  
 es a történet célját, egyet világossá tesz. Az a keresztény világ, amely az értelmetlen szenvedéseket okozta, előidézte a háborúk borzalmaiban, hamis bizonytságot tett Istenről. Ha a kereszténységről következtetünk Istenre, akkor MacLeish kegyetlen Istenképe nem sokkal különbözik a valóságtól.

Edward Albee írta az antológia címadó darabját „Nem félünk a farkastól” címen. Nem véletlenül a kötet címadó drámája ez, talán a legmodernebb az összes közül. Albee követi O'Neill-t a könyörtelen ábrázolásmódban. Ebben a darabban az emberi gonoszság, könyörtelenség, hazugság iszonyatos apokaliptiszét írja meg. Két házaspár borzalmas „játékát” adja keretnek. A játék menetét a régóta bennük élő kudarcok által tanult, mindent elpusztító, szentet nem ismerő intellektuális gonoszság adja. Házigazdagság: s turkálnak egy ember sikertelenségének elűzött összetevőiben. Háziasszony-hengergető: és egy öregedő nőt érzékiségének utolsó lángjainál pörkölnek majd az örületig. Vendég-szorongató: és a vendég házaspár életét vetkőztetik meztelenre, szinte a húst is leszedve róluk, hogy néhány undorító ösztön tartja csak össze őket. Albee itt ad absurdum viszi a társadalmi viszonyok és emberi kapcsolatok kiáltó ürességét. Az egész dráma egy óriási NEM mindenre, ami van. És az ember siketen áll ebben a pusztításban, hogy mi hát az IGEN? Albee nem hisz békés átalakulásban, nem ígér fél megoldást. Először teljesen el kell pusztítani azt, ami van, hogy új jöheszen. Ez az értelem és az érzelm agóniája, melynek már jobb volna elpusztulnia. A szereplők a sakkból ismert patt helyzetben vannak. Magányosak és tehetetlenek. Albee új „sakk-partit” szeretne, csak éppen az élet nem „sakk-parti”, mert lehet, hogy van patt az életben is, de új „partit” kezdeni nem lehet, hanem a pattból kell továbblépni. De hogyan?

James Baldwin „Déli ballada” című drámája az Amerikában oly égető faji kérdésben foglal állást. Így ír erről a helyzetről Baldwin: „A magunk faji viszonyai közt az a szörnyű, és az teszi a helyzetet szinte reménytelenné, hogy ha tudomásul vennők, milyen nagyok, milyen kimondhatatlanok az általunk elkövetett bűnök, e felismerés a szó szoros értelmében örületbe kergetne. Az ember tehát, már csak védekezéssel is, behúnyja szemét, akarva-akaratlanul újra meg újra elköveti ugyanazokat a bűnöket, s végül leírhatatlan lelki sötétségbe süllyed.” — Vajon ember-e a fekete vagy nem? Ez a XX. század végén még kérdés!! Joga van-e az élethez? Ez is kérdés!! És ezeknek a kérdéseknek létjogosultsága van, ma, mikor a kereszténység közel kétezer éves!

A feleségét, fiát elvesztett néger pap így szól: „Elgondolkoztam, el kellett gondolkoznom azon, vajon volnék-e ennyire keresztény, ha nem születek feketének? Talán azért kellett keresztényénné lennem, hogy egyáltalán legyen valami méltóságom. Minthogy nem voltam ember az emberek szemében, így ember lehettem az Isten szemében.” A „jó” keresztény Nyugat ítélete röviden! Martin Luther King harcát még ma is sokan, nagyon sokan nem értik. Nem igaz, hogy „nem a mi asztalunk”. A mi véleményünknek pillanatnyilag talán nincs közvetlen eredménye. De az Isten országa nem a mi kis életünkre szűkül, hanem az emberiség jövőjét is magában foglalja. Azt a jövőt, amelyet valamennyien építünk életünkkel és imádságunkkal! És annak az emberiségnek a jövőjét, amely emberiségnek a feketék egyszer éppolyan tagjai lesznek, mint a fehérek.

E négy dráma után nyilván érezzük, hogy a modern amerikai drámák egyáltalán nem optimisták. Nincs bennük bizakodás, reménység. De ne felejtsük el: ábrázolnak, „csak” ábrázolnak! Így próbálunk „birkózni” e nyolc drámával; megoldásokért, reménységért, előrelépő változásért — jöllehet más körülmények között élünk, dolgozunk, szenvedünk és örülünk!

Ifj. Tarr Kálmán

## KÖNYVEKRŐL — RÖVIDEN

### WILLIAM STYRON: HÁZAM LÁNGRA GYULLAD (Európa könyvkiadó)

Ismét egy számunkra ismeretlen író mutat be egy-egy gazdagodó, fejlődő könyvkiadásunk, S minden igazi író, akit megismerünk, a valóság egy felfedezetlen területét, a világ egy új arcát tárja elénk. A negyvenkét esztendőes amerikai író a lélek pokolbugyrait jeleníti meg, az élet kúza, tragikus viszonyait elemzi. Ábrázolja az emberi szándék és cselekvés közti feszültséget, hogyan vész el a szenvedélyben az erkölcsi tartás, és hogyan válik az ember — Benedek István találó kifejezésével — önsorsrontóvá, önmaga elvesztőjévé. De nem egy lélektani dráma kap életet a papíron, hanem a hiteles élet, társadalmi meghatározottságaival. A regényben a rossz, a bűn nem elvonatkoztatott idea, hanem eleven társadalmi erő, a gazdagság embertelenítő következménye, egy természetellenes élet és gondolkodásmód pervertáló hatalma és az erkölcsi önellenőrzés, fegyelem hiányából származó megalkuvás. Korunk irodalmának egyik legfontosabb témája kap hangot, az ember elidegenedése, kapcsolatainak torzulása és életének felbomlása.

A nagy epikusívű regény egy gyakosság története. Peter Leverett, a narrátor elmondja, hogyan ölte meg Mason Flagget, a milliommot, hajdani iskolatársát és talán barátját Cass Kinsolving, a tehetségével élni nem tudó, kallódó-züllő festő. A gyilkosság jelképpé emelkedik: ellent kell állni a gonosznak. Kinsolving ezzel a tettével Mariónak lett rokona, aki megölte Cipollát. Thomas Mann az akarat, a cselekvés felszabadító erejét hirdette remekművével. Az akarat a jellem gerince, és a jellem a cselekedetekben valósul meg, ölt testet. (A. Camus a Bukásban ezt mondja: Akinek nincs ha-

tározott jelleme, módszerrel kell pótolnia.) Kinsolving bűne az volt, hogy sokáig kiszolgált a Flagget, pojácája lett, médiumként engedelmeskedett akaratának. A mindennapi apró cselekedetek, melyekkel megalkudott, feladta magát, lassan oly mélybe tasztították, hogy csak a végső, elkeseredett lázadás szabadította meg. William Styron is az ember szabadságáért, integritásáért és méltóságáért küzd a maga módszereivel. Ennek a könyvnek elolvasása kiváltja bennünk azt a gondolatot, hogy a gazdagság fejlődésével mit is értenek az evangéliumok szegénység alatt. Az ember levetette a nyomorúság kényszerét, de felvette a luxus kényszerét. Egyre kevesebbet fordít a lélek táplálására. Egyre inkább nyilvánvaló lesz, hogy az „evangéliumi szegénység” az embert a szabadság új partjaira akarja elvezetni. (Európa könyvkiadó)

PAUL VERLAINE: VÁLOGATOTT VERSEK  
(Helikon Kiadó)

A „szegény Lélian” verseinek gazdag gyűjteménye jelent meg *Kálnoky* László válogatásában, legkiválóbb műfordítóink tolmácsolásában. Könyvművészetünk remekévé teszi a kötetet a kiemelkedő szép tipográfia, és a nálunk sajnálatosan kevésbé ismert kiváló *Pierre Bonnard* gyönyörű, litografált reprodukciói. *Rónay* György értő, tájékoztató bevezetője s *Szegárdy-Csenyery* József jegyzetei kalauzolják az olvasót Verlaine világában.

Verlaine líráját a halála óta eltelt hét évtized némileg megfakította, és kissé hervadtaknak látjuk ma már az egykor szívárványosan csillogó verseket. De olvatag zenéje, sejtelmes-fátylas borongása ma is szíven üt, s a dekadens életérzés mögött ráérzünk a sívár kor, a kibontakozó „füst és acél” századának mély melankóliájára. Az uralomra jutó és berendezkedő polgárság világától undorodnak a költők, de reményt nem látnak a jövőben, s a célok, feladatok nélkül élő szíveken nosztalgia, névtelen melabú lesz úrrá. Menekülnek a megszépített múltba, az álmok és a szépség világába. Az egyik szimbolista költő, *Fernand Gregh*, így látja lelkiállapotukat: „Van egy szomorúság a jólétben élő korokban, mikor az emberek szabad idővel rendelkezvén, ráérnek észrevenni a semmit, amit az élet elrejt a virágok mögött”. Ez a felrémlő, megsejtett semmi, a lét céltalansága, kietlensége, árnyékolja be Verlaine életét, és ez zsong versei fájó muzsikájában.

A költő tárgy nélküli szomorúságát elmélyíti keserű sorsa. A gyöngye, szenvedélyektől szétszabdalt lelkű, akarat nélküli ember kiszolgáltatottan hanyódik az életben. Nincs ereje ellenállni a kísértésnek, és a jóság, a tisztaság, a szépség vágya szétfoszlik a test kényszereiben. „Párhuzamosan”, mint híres kötetcíme vallja, él benne a bűn törvénye és a megtisztulás áhítata. Istenhez fordul, őszinte szép versek sorában fohászkodik szabadulásért. De gyengesége egyre jobban húzza le a mélybe. A lélek tüzét, jóra törekvését az ösztönök vad, buja hínárjai fojtják hamvába. A veszendő, tanácstalan ember kétségbeesetten sikolt fel:

„Későn jöttem? Korán? Miért?  
Mit keresek én e világban?  
Meghalok a szomorúságban;  
imádkoztatok lelkemért.”

Verlaine költészete az esendő, gyarló ember panasz, és a társadalomból kiűzött, helyét. otthonát nem lelő lélek sirása. A világban való hajléktalanság érzésének és a boldogság utáni honvágnak mély, őszinte keserűségére rezdül meg ma is és — minden bizonynyal — a jövőben is a fogékony, testvéri, szenvedő lélek. Életének hiábavalóságát, a végső vígasztalanságot és reménytelenséget halálos tisztasággal, a népdalok egyszerűségével fogalmazza meg:

„Már semmi se fáj,  
őh szomorú óra!  
Nem gondolok már  
se rosszra, se jóra

*Bölcső vagyok én,  
ringat egy kéz engem  
sírom peremén —  
Hallga, hallga, csendben ...”*

DSIDA JENŐ: VERSEK  
(Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest)

Május 17-én volt a költő születésének hatvanadik évfordulója és már huszonkilenc éve halott. Fájdalmasan rövid idő adatott művei megalkotására, s mégis összegyűjtött verseit olvasva nem érezzük töredéknek, torzónak ezt a tisztá, makulátlan életművet.

Dsida versei az emberi élet négy nagy, ősi élményforrásából táplálkoznak: az emlékezésből, a szerelemből, a természetből, a halállal testközelen élő ember szorongásából. Verseinek lágy, moll mélyhegedű hangja a leselkedő halál közelségében vall az elmúlás szomorúságáról, az élet millióvirágú szépségéről. Ez a szelid férfias bánat a természetben és a szerelemben talál enyhületet, bennük lel menedéket. Az élet kicsiny, nélkülözhetetlen örömeit aprólékos gonddal jeleníti meg. Minél közelebb a halál, annál nagyobb erővel csap fel a versekből az élet szeretete, az öröm extázisa. Nemcsak rövidre szabott élete rokonítja *Csokonaival*, hanem az elmúlás elleni küzdelem a szépség, a természet erejével. Sok versének rokkoló bája, kecsessége, játékosága a nagy előd társává avatja. A játszi könnyedség, a szárnyalás mögött a legyőzött bénító szomorúság, haláltudat nehézségi ereje van. Ebben rejlik humanizmusának ereje, érvénye és hitelessége.

Dsida Jenő művészete nem közéleti érdeklődésű. De erkölcsé, nemes embersége életművének mély és valódi, egyetemes emberi értéket ad. Költészetét salaktalan tisztasága modern líránk élvonalába emeli. Dsidának ott van a helye irodalmunk csillagterképén a legfényesebbek mellett, halkabb sugárzású, de tiszta, nemesfényű ikertestvérként.

Megrendülten olvassuk „Sírfelirat” c. versét:

„Megtettem mindent, amit megtehettem,  
Kinek tartoztam, megfizettem.  
Elengedem mindenki tartozását,  
Felejtse el arcom romló földi mását.”

Arca elhalványodhatik az időben, de művészete tovább él az olvasók szívében.

FÉJA GÉZA: TAMÁSI ÁRON  
(Szépirodalmi Könyvkiadó)

A barát, hajdani harcostárs és jeles irodalomtörténész, író kismonográfiája Tamásiról értékes, hasznos munka. Tamási Áron szinte szemünk láttára nőtt legnagyobb prózaíróink, *Móricz*, *Krudy* mellé. Ez az első nagyszabású felmérése az író teljesítményének, és első olyan kísérlet irodalomtörténeti helyének, jelentőségének megállapítására, amely az életmű egészét vizsgálja, beállítja irodalmunk folyamatába s az európai irodalom mértékét is alkalmazza. Féja fő erénye a helyes arányérzék, nem idealizálja Tamási munkásságát, rámutat korlátaira. Ezzel együtt rámutat az egész magyar próza szervi hibájára is, az intellektualitás hiányára. A nyelvi, stílári, érzelmi kifejezőerő mögött elhalványodik, elsikkad a gondolatiság. Tamásinál főként elnyomják a világ objektív ábrázolását. Féja helyesen a társadalom egésze, teljessége megjelenítésének hiányát, a valóság háttérbe szorulását tartja művészetét korlátozó ténynek. Az emocionális, szubjektív szférák elemzi az életmű esztétikai értékeit, Tamási művészetének öntörvényű, immanens világát. Kritikai életünknek komoly nyeresége ez az egyszerre baráti és tárgyilagos írás, az olvasóknak megbízható segítség egy nagy író megismerésében.

Tamás Bertalan

leti, egyszer félrevezethették, de lassanként megtanulta már, hogy valahányszor az amerikaiak eszkalációt készítenek elő, azt mindig békeszólások kíséretében vizsgálják végbe. «Az olvasó azt veheti ellenünk, hogy ezt az ellenség mondja, tehát le kellene vonnunk belőle. Talán így is van, de a közvélemény már megtanulta, hogy nemcsak egy vagy két jószándékú tárgyalási javaslat érkezett a másik oldalról, hanem több, olyan emberek közvetítésével is, mint *U Thant* főtitkár vagy akár *Stevenson* és *Goldberg* nagykövetek, de a kormány egyformán és eleve elutasította őket. A békeszínjátékokat azonban tovább folytattuk.»

„A mi megosztott nemzetünk” című szerkesztőségi cikk arról szól, hogy a Vietnam elleni háború minden eszkalációja mélyíti az amerikai nép megosztottságát, amely „már a szívünk legmélyebb magváig hatolt”. Jézus szavait idézi a cikk arról a házról, amelynek népe meghasonlott és így a ház nem maradhat meg; *Lincoln* is prófétai ihlettel szólt egyszer erről. „A Keresztyén Egyházak Nemzeti tanácsa legutóbbi floridai gyűlésén nem volt képes a bűnbánat valódi lelki üzenetével fordulni ehhez a megzavarodott néphez”, mivel a benyújtott határozati javaslatból töröltek egy részt. Ez kimondta volna: „Mint népünk tagjai elkerülhetetlenül felelősek vagyunk annak tetteiért. Közülünk egyesek helyeslik, mások ellenzik mostani politikánkat. De a vietnami atrocitások láttára az egyházak nem hallgathatnak. Bocsánatot kérünk és Isten bocsánatát kérjük, hogy belekeveredtünk ebbe a tragikus konfliktusba.” E mondatokat már nem vállalta a vezető észak-amerikai egyházi testület többsége.

Csak őszinte tisztelettel olvashatjuk végig a *Churchman* többi cikkét is. A Protestáns Püspöki Egyház 81 vezető tagjának táviratát *Johnson* elnökhöz, hogy azonnal függesse fel a Vietnam elleni háborút és kezdje el a béketárgyalásokat, különben más jelölt után fognak nézni a 1968-as elnökválasztáson. A távirat azt is közli, hogy az aláírók 1964-ben mind *Johnson*ra szavaztak. „Isten nevében felkérjük, állítsa meg az eszkalációt, szüntesse meg a bombázásokat, a napalm használatát, a háborús propagandát, és tárgyaljon komolyan” — fejezi be a távirat. — Ezernél több teológiai hallgató is aláírt egy *Johnson* elnökhöz intézett, hasonló tartalmú felhívást.

\*

Felmerül a kérdés, hogy az amerikai társadalom sok jelentős képviselőjének állásfoglalásával szemben hogyan folytathatja ily konokul Vietnam elleni adózó háborúját az amerikai kormány? Egyik vezető folyóiratunk legújabb számában (Valóság, 1967 július) egy amerikai tanulmányút tapasztalatait összegező cikkben azt olvashatjuk, hogy „az amerikai társadalomtudományok neves művelői közül, akik akár a szociológia, akár a politika stb. területén az »alkalmazott felvilágosodás« teremtő egyéniségei lehetnének, alig találunk valakit, aki az ország kül- és belpolitikájára tényleg hatást gyakorolhatna”. *Kennedy* elnök „tehetségvádaszatának” eredményeként kerültek a kormányba *Rusk* külügy- és *McNamara* hadügyminiszterek is akik *Kennedy* politikájának pozitív vonatkozásaival szemben „sokszor a csendes, de annál hatékonyabb ellenzék szerepét töltötték be”; most pedig nyíltan érvényesíthetik a háborús érdekeltségek politikáját. Rámutat a cikk arra is, hogy a „kivülről vezéreltség”, amelynek elemei minden társadalomban megtalálhatók, *tipikussá* vált az amerikai társadalmi életben, a hatalmas tömegtermelés, tömegközlelési apparátus sodrása következtében, és ez gyakorlatilag már minden embert elér. Ennek eredménye az a konformizmus, amely a

száját képeire alakítja a konformizmussal való szembenállás megnyilvánulási formáit is.

Talán ez lehet a magyarázata annak is, hogy az amerikai egyházak nagy többségének szembefordulása a Vietnam elleni háborúval miért nem vezetett eddig komolyabb eredményekre, holott állásfoglalásaik meg-egyeznek az amerikai értelmiség, a szakszervezetek, sőt az amerikai kongresszus egy részének nézeteivel is. (*Fulbright* szenátor, a szenátus külügyi bizottságának elnöke mondotta a napokban, hogy „a kormány képesnek véli magát mind a Vietnam ellen, mind a szegénység, mind a négerek ellen folytatott háborúja folytatására, pedig nyilván el fogja vészíteni mind a hármát.) Gondoljunk azonban arra, hogy az amerikai egyházak állásfoglalásai egyrészt nem teljesen egységesek, hiszen a katolikusoknak megvan a *Spellman* bíborosuk a protestánsoknak a *Billy Graham* tömegevangélistájuk a háborús propaganda támogatására, és ezek nyilván nem állnak egyedül. Másrészt az olyan szép állásfoglalásoknak is, mint a Keresztyén Egyházak Nemzeti Tanácsa legutóbbi üzenete, letöri a hegycét az a fajta konformizmus, amelynek bizonyos mérvű egyházi ellenzék egészen jól megfelel, csak ne szóljon kényszerítő erővel a hívők lelkiismeretéhez, ne tegye hitbeli kötelességgé az ellenállást az igazságtalan háború bármilyen fajta támogatásával szemben. A *Churchman* fent idézett harmadik szerkesztőségi cikke gyökerében ragadja meg a kérdést, amikor a bűnbánat végső konzekvenciáit elvető nyilatkozat elégtelen voltát állapítja meg.

Nekünk, magyaroknak is vannak egyháztörténelmi tapasztalataink arról, hogy a félig-meddig, inkább a közvélemény nyomására elmondott bűnvalló nyilatkozatok nem sokat érnek. 1945-től 1948-ig tartott egyházi életünknek az a szakasza, amikor egyházi és nemzeti bűneinket inkább csak felületesen és akkor is vitakozva tudtuk csak feltárni. Inkább a büntetés fájt nekünk, semmint a bűneink. Csak 1948 során jutottunk el arra a bűnbánatra, amely azután elvezetett a „másképpen csinálás készségére”, az új magyar állammal kötött egyezményekre. És ha 1956-ra és egyházi eltávolításaira is gondolunk, nyilván nem fogjuk az ítélő bírót szeméivel nézni az amerikai testvéregyházak mostani vajúdságát, a Vietnam elleni háború megfelelő, evangélium szerinti elbírálásának kialakításában.

Jövő nyáron ülésezik ismét a prágai Keresztyén Béke-Világggyűlés; és megtartják az Egyházak Világtanácsa immár negyedik világkonferenciáját is. Mindkét tekintélyes keresztyén összefogás arra szólító alkalom, hogy a világ egyházai a keresztyén emberek és közösségek egyesítsék erőiket az emberiség létét fenyegető veszedelmekkel szemben. Olyan világban élünk, amelyben három ember közül kettő éhez, és az éhség kétségbeesett terveket kohol. Az atomkorszak nyitva tartja a lehetőséget az emberiség anyagi kérdéseinek kielégítő megoldására is, az emberiség túlnyomó elpusztítására is. Nemzetközi összefogást parancsol minden külső és minden belső motívum. Hazai egyházaink a jövő év két nagy ökumenikus találkozására akkor készülhetnek fel jól, ha képviselőik jól tájékozott, az alapvető kérdésekben egységes értelemre jutott gyülekezetek nevében tehetnek bizonyos- got a világegyház fórumain. Elsősorban a Vietnam ellen folytatott irtóháború megszüntetése érdekében kell megtennünk minden tőlünk telhetőt; el kell érünk a világeresztényiség olyan állásfoglalását, amely a *status confessionis* erejével teszi lehetetlenné minden keresztyén embernek e háború további folytatását vagy támogatását



## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol X, July—August, 1967 Nos 7—8  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

D. Dr. James I. McCord: *The Ministry of Theology and the Servant Church* —  
Dr. Julius Nagy: *Reconciliation and International Justice* — Géza Boross: *The  
Constitution on the Sacred Liturgy in Protestant View* — Dr. Andrew Békési:  
*Secularization and the Future of Christianity* — Dr. Coloman Csomasz Tóth:  
*Béla Árokháty Died 25 Years Ago* — Nicholas Bodrog: *The Timely Bornemisza*

### WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialogue in Mariánské-Lázně (I); Society and History* —  
Andrew Szabó: *Dialogue Between Christians and Marxists* — Dr. Emeric Kádár:  
„*Historicity and the Revival of Morals*” in the Roman Catholic Theology of Today —  
Charles Háfenscher: *A Collection of Ecumenical Sermons*

### HOME REVIEW

Joseph Molnár: *On our Periodicals of Philology and Sociology* — Joseph Éliás:  
*On Common Issues — in a Common Language* — Eugene Szigeti: *The Deve-  
lopment and Practice of Juristic Relations Between the Hungarian State and the  
Churches in the Horthy Era*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

*Modern American Dramas* (Coloman Tarr Jr) — *On Books — in Brief* (Bartho-  
lomew Tamás)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1965 — Neue Folge Jg. X. Juli—August, 1967. No 7—8.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

D. Dr. James I. McCord: *Der Dienst der Theologie und die dienende Kirche* — Dr.  
Julius Nagy: *Versöhnung und internationale Gerechtigkeit* — Géza Boross: *Die  
Konstitution über die heilige Liturgie in protestantischer Sicht* — Dr. Andreas Bé-  
kési: *Säkularisation und die Zukunft der Christenheit* — Dr. Koloman Csomasz  
Tóth: *Béla Árokháty zum 25. Todestag* — Nikolaus Bodrog: *Der zeitgemässe Bor-  
nemisza*

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialog in Marienbad, (I); Gesellschaft und Geschichte* —  
Andreas Szabó: *Dialog zwischen Christen und Marxisten* — Dr. Emerich Kádár:  
„*Geschichtlichkeit und die Erneuerung der Moral*” in der neuen katholischen Theologie  
— Karl Háfenscher: *Predigten aus der Ökumene*

### HEIMATRUNDSCHAU

Josef Molnár: *Über unsere philologischen und soziologischen Zeitschriften* — Josef  
Éliás: *Über gemeinsame Angelegenheiten — in einer gemeinsamen Sprache* —  
Eugen Szigeti: *Die Ausbildung und der Praxis der juristischen Beziehungen zwi-  
schen dem ungarischen Staat und den Kirchen in der Horthy-Ära*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

*Moderne amerikanische Dramen* (Koloman Tarr, Jr) — *Kurzberichte über Bücher*  
(Bartholomäus Tamás)

### BEMERKUNGEN DES RADAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

- DR. TOTH KALMAN:**  
Nagy évfordulók idején (257)
- DR. J. L. HROMADKA:**  
A Harmadik Béke-Világgyűlés előtt (261)
- DR. ERWIN FAHLBUSCH:**  
A protestantizmus feladatai a II. Vatikáni Zsinat után (263)
- DR. NAGY GYULA:**  
A köztulajdon etikája (265)
- DR. FEJES SANDOR:**  
Az egyház a béke szolgálatában (270)
- DR. BÉKÉSI ANDOR:**  
A kegyesség az ökumenikus párbeszédben (275)
- D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MARTON:**  
Így fordítsuk az Ószövetséget? (283)
- DR. HAMAR PÉTER:**  
A teológiai gondolkodás alakulása a fiatal egyházakban (289)
- BODROG MIKLÓS:**  
A nélkülözhetetlen álom (291)
- SZEBENI OLIVER**  
Meyer Henrik születésének 125. évfordulóján (293)
- SZENÁSI SANDOR:**  
A „Populorum progressio” protestáns teológiai rostán (296)  
Két magyar katolikus mű a II. Vatikánumról
1. Vitányi György: A II. Vatikáni Zsinat (Simon, János Attila) (299)  
2. Saád Béla: A Zsinat budapesti szemmel (Éliás József) (301)

### VILÁGSZEMLE

- D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MARTON:**  
A dialógus Mariánské Lázneban (II. Alkotói tevékenység  
és szabadság) (304)
- Ilja Ehrenburg (1891—1967) (M. J.) (311)

### HAZAI SZEMLE

- MOLNÁR JÓZSEF:**  
Áprily Lajos (312)
- ZAY LÁSZLÓ:**  
Kulturális krónika (315)

(Folytatás a túloldalon)

# THEOLOGIAI SZEMLE

1967. szeptember—október

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bódonhelyi József †, dr. Czeplédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya

Előfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint.

67.03889/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

(A tartalom folytatása)

KÖNYV- ÉS FOLYOIRATSZEMLE

Herbert Donner: Israel unter den Völkern (Hamar Istvánné) (317)

Erdélyi István: Avar művészet (Szigeti Jenő) (319)

Antoine de Saint-Exupéry: Éjszakai repülés (Tamás Bertalan) (319)

B. J. Pop: Zo is God bij de Mensen (Hatvani Lajos) (320)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

Reformáció és forradalom (k. i.)

## A szerkesztő megjegyzései

### Reformáció és forradalom

A haladó emberiség két nagy forradalmi dátumra emlékezik ezekben a napokban. Az egyik: október 31-én 450 éves a lutheri reformáció. Nem véletlen, hogy e reformáció szülőhelyén, a Német Demokratikus Köztársaságban tartott világméretű ünnepségeket együtt szervezték a protestáns egyházakkal a szocialista kormányzat képviselői. A marxizmus klasszikusai szerint a reformáció lényegében — a maga korának szükségszerűen vallásos köntösében végbevitt — forradalom volt „a hűbéri rendszer nagy nemzetközi központja, a római katolikus egyház ellen, amely a feudális rendet az isteni felkentség dicsfényével övezte” (Engels előszava „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” angol kiadásához; magyarul: Marx—Engels Válogatott Művek II. 98k). Számunkra is ez volt, és több is volt ennél: Jézus Krisztus evangéliumának megújítása volt a megmerevedett, eredeti forradalmi tartalmától megüresedett vallási rendszerrel szemben. A reformációnak ezt a kettős jelentőségét a protestáns egyházak jelentős része felismerte már, sőt ez a felismerés újabban magában a római katolikus egyházban is hatni kezd.

A másik világtörténelmi dátum a cári Oroszország füstölő romjai fölött végbevitt Nagy Októberi Szocialista Forradalom ötvenedik évfordulója, feszült nemzetközi helyzetben készített magukba szállásra a világ egyházait. A szocialista mozgalommal megindulása óta szembefordultak az egyházak: ellenkezésük csak fokozódott, amikor ez a mozgalom egy országban, a Szovjetunióban már nem „Európát járó kísértetként” jelent meg, hanem mint belső ellenforradalmakkal és a külső intervenciók sorozatával dacoló munkás-paraszt

állam. Már születésnapján két alapvető döntéssel: a békéről szóló dekrétummal, és a földesúri földtulajdon megszüntetésével meghatározta ez a forradalom a maga útirányát; és erre az akkori orosz egyház kiátkozással, az ellenforradalom nyílt támogatásával felelt.

Ennek indokolása lényegében az volt, hogy ez a forradalmi állam az egyház számára elfogadhatatlan materialista-ateista filozófiát vall magáénak. Súlyos, sőtét időknél kellett az emberiségre zúdulniok, amíg végül — ismerjük el becsületesen, hogy elsőnek és legtisztábban XXIII. János „Pacem in Terris”-ében — az egyházak ráeszméltek: emberek és társadalmi mozgalmakat nem az — esetleg téves — filozófiai kiindulásuk szerint kell megítélni, hanem aszerint, hogy alapjában véve helyesen ismerik-e fel az emberek valódi szükségleteit, a világbéke, a társadalmi igazság követelményeit. Nem állíthatjuk, hogy a nagy pápának a szocialista mozgalom fő céljait igazoló bátor állásfoglalása töretlenül folytatódik egyházában, és általában a világ egyházaiban. Mégis komoly segítséget jelent minden hívő keresztyén ember számára, hogy a nagy szovjet forradalomhoz való benső viszonyban ne legyen döntő kritérium az „istenhit vagy istentelenség” dilemmája. Elsősorban inkább arra a felmérhetetlen fejlődésre gondoljon, amit a klasszikus írók alkotásaiban megörökített orosz muzsik nyomorúságos életében a szocializmus ötven esztendője végbevitt; külső támadások és belső megtévedések ellenére. Gondoljon a világtörténelmet formáló hatásra, melyet a szovjet forradalom a szocialista világrendszer kialakulására, a gvarmati rendszer széthullására, a leigázott népek függet-

## Nagy évfordulók idején

Az 1967. esztendő a nagy évfordulók esztendeje, mind egyházi, mind világi vonatkozásban. A múlt időben mögöttünk álló eseményekre nem úgy kell visszatekintenünk, mint aki — a bibliai hasonlattal élve — az eke szarvára veti kezét és hátra tekint, eközben pedig nem tud teljes igyekezettel foglalkozni az előtte álló feladatokkal. Nem azokra az emlékekre gondolok, amelyek az idővel együtt elmúlnak, hanem olyan eseményekre, amelyek évtizedek, vagy akár évszázadok múltával is feledhetetlenek maradnak, sőt korszakok továbbfejlődésének az irányát és menetét szabják meg; épp ezért úgy kell megőriznünk emléküket, mint az elődöktől átvett elkötelező örökséget.

### 1.

Még csak néhány hónap telt el a magyarországi református egyházat különlegesen érintő debreceni jubileumi ünnepségek óta, s máris közvetlenül előttünk áll egy, a világprotestanizmusra nézve alapvetően nagy jelentőségű évforduló: ezekben a napokban fogunk ünnepélyesen megemlékezni arról, hogy 450 évvel ezelőtt, 1517. október 31-én, a wittenbergi 95 tétel publikálásával indult meg döntő módon a lutheri reformáció. Az egyháznak régóta várt és követelt reformálása kezdődött meg végre, azzal a szándékkal, hogy ez az egyházon belül, annak megtisztítása, megjobbítása gyanánt menjen végbe. Hogy mégis egyházszakadás, a protestáns egyházak különválása lett a következménye, az a római egyháznak és a pápának a merev ellenállásán múltott. Az előreformátori próbálkozások, a nagy eszmei forradalmi lökések után, amelyeknek a terjedését nem lehetett többé sem kiátkozásokkal, sem máglyákkal megakadályozni, az idő megérett arra, hogy a reformáció döntően áttörje a középkori katolikus egyháznak mind tanbeli, mind egyházszervezeti megmerevedését. De bár az idő megérett a reformáció megvalósulására, mégsem történhetett volna meg *Luther Márton* szenvedélyesen bátor és a reformáció ügyéért mindvégig következetesen harcoló fellépése és munkája nélkül.

*Barth* Károly egyik írásában így jellemzi és értékeli *Luther*-t: „*Luther* rendkívül egyszerű tudott lenni. Abból a titokzatosságból, amely őt körülveszi és olyan különösen jellemzi, még az igazán nagy keresztyén teológusok előtt is, sok minden azon a tényen alapszik, hogy élete kritikus pillanataiban (amelyek egyszersmind az egyháztörténet és a világtörténet kritikus pillanatai is voltak, pl. Wormsban, Marburgban, Koburgban) és éppen a hit és az élet legnehezebb kérdéseiben ő mindig olyan egyszerűen tudott megjelenni és beszélni, mint egy gyermek, aki egy kívülről megtanult leckét mond fel, sőt abban a pillanatban nem is tud mást mondani, mint éppen azt a leckét. Gondoljunk pl. a

*Kis katekizmus* egyes felejthetetlen megfogalmazásaira! De aki *Luther*nek az állásfoglalását és véleményét alaposan igyekszik megérteni, az tud beszélni arról is, hogy ez az ember a maga egyszerűségét nem olyan olcsón szerezte és nem olyan olcsón és könnyen adja elénk ma sem. — Nem véletlen, hogy az egyháztörténetnek egy területén sincsenek olyan nagy magyarázati, de ugyanakkor tévedési lehetőségek is, mint a *Luther-kutatás* terén” (*Barth* K.: *Luther—Feier* 1933. — 9. old.). Tegyük hozzá ehhez még a következőket: *Luther* rendkívül nagy terjedelmű irodalmi munkássága nem néhány nagyobb rendszeres teológiai stúdiumból áll, hanem igen sok, az évek hosszú során át és az alkalom szükségének megfelelően készült rövidebb iratból, kommentárokból, prédikációkból, vitairatokból, lejegyzett baráti beszélgetésekből, levelekből, amelyeket a helyzetadta körülményeknek megfelelően lehet és kell megérteni, különben következtlenéseket és ellentmondásokat lehet belemagyarázni *Luther* szellemi életművébe, ahogyan tették és teszik máig is *Luther* ellenfelei. Nem szabad azon kívül elfelednünk, hogy *Luther* gondolatai az évtizedek múlása során fejlődtek, alakultak. Elég legyen arra utalnunk, hogy mekkora különbség van az *Agostonrendi szerzetes* 95 tetele és az 1540-es évek *Luther*nek szenvedélyes pápa-ellenes hangú írásai között. Az 51. tételben még jóhiszeműen ezt írja: „A pápa kötelelességszerűen, még akár a szent Péter templom eladásával, vagy saját pénzével is támogatná azok legtöbbszörét, akiktől a búcsú-hirdetők pénzt csálnak ki.” — Később már nem volt ilyen jó véleménnyel, sőt a római pápát az Antikrisztusnak, a pápaságot pedig az ördögtől alapított intézménynek bélyegezte („*Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*” 1545.).

*Luther*nek egyik alapvető gondolata az Istenről szóló vallomása. „Isten egy természetfölötti, kikutathatatlan lény — mondja —, aki ott van a legkisebb búzaszemben is, de mégis fölül és kívül áll minden teremtményen” (*Vom Abendmahl Christi*). Sajátos dialektikus megfogalmazása ez Isten lényegének, amelyben ott van az a misztikus gondolat, hogy Isten jelen van a világban, e gondolat azonban mégsem válik pantheizmussá, mert egyidejűleg kihangsúlyozza Isten supranaturális voltát, anélkül, hogy a filozófiai deizmusba merevednék. Isten a világban rejtve levő és magát mégis kijelentő Isten. Ott van a természetben. *Luther* az evangéliumi példázatok lelkes örömeivel gyönyörködött a természetben, a mező liliomaiban, vagy az égi madarakban, mindezek a Teremtő Istenről és a teremtő igéről beszélnek. Ott látja kézzelfogható jelenlétét a történelemben, amelynek a folyását Isten irányítja. Azt mondja, hogy van egy közmondás, mely szerint „még az Isten is az erősebbet segíti”. Nem helves így a mondat. Isten erőt ad a győztesnek a győze-



lemre, mert rajta keresztül akarja formálni a történelmet. Így történt, hogy „a zsidók országát eltörölték a rómaiak, a rómaiak birodalmát a gótok és a vendek; a babilóniakat legyőzték a perzsák, a görög birodalmat a törökök” (118. zsoltár magyarázata).

A természet világa és a történelem tehát nem azonos Istennel, de mögöttük jelen van Isten, mint egy álarc mögött. Ezzel a különböztetéssel elhatárolja magát Luther a római katolikus theologia naturalistól éppúgy, mint a filozófiai racionalista isten-fogalmaktól. Isten valóban ott van mindenütt, de nem szolgáltatja ki magát senkinek sem. Létét, munkáit csak hitben lehet érzékelni, különösen azt az „átélelő szeretetét”, amellyel Jézus Krisztusban hajolt alá hozzánk. — Luthernek ez az Isten-hite talán azt is megérteti velünk, hogy szinte analóg módon, miként gondolja Krisztus testi jelenlétét az úrvacsorában: Amikor ő a sákamentumban a hangsúlyt a bevezető ígére teszi, ugyanakkor szilárdan kitart az ígére a szó szerinti értelmezése mellett, hogy „ez az én testem, ez az én vérem”. Csupán nem szubsztanciális értelmet tulajdonít nekik. Amint mondja, „az úrvacsorai jegyek, amelyekben Krisztus jelen van, nem az isteni szubsztancia égből lehullott darabjai. Egyébként az, hogy Isten valamely dologban jelen van, az nem valami különleges, hanem természetes dolog. Ő rejtve bár, de mindenütt ott van” (Bornkamm H.: *Luthers geistige Welt*, 130. o.).

Luther teológiájának egy másik jellegzetes darabja az egyház értelmezése. Azt írja egy helyütt: „Hála Istennek, még egy hét éves gyermek is tudja, hogy micsoda az egyház: a megszentelt hívők közössége, azoknak a juhoknak a nyája, akik hallgatnak a pásztoruk szavára. Így mondják a gyermekek is: Hiszek egy keresztyén anyaszentegyházat. A szent jelleget azonban nem a miseruha, a tonzúra, a hosszú tóga, vagy bármiféle szertartás biztosítja, hanem az Isten ígéje és az igaz hit” (Schmalkaldeni cikkelyek, III. 12.). Luther egyik magyarázója azonban hozzáteszi, hogy a teológiai fáradozások során a tudósok mindig némi irigységgel, vagy éppen kételkedéssel néztek erre a bizonyos hét éves gyermekre, amit mutat a protestáns egyház-fogalom alakulása is (Bornkamm: I. m. 155. o.). Talán éppen Luther hazájában. Németországban lehet legjobban végigkísérni az egyházfogalom alakulását, ahol a protestáns egyház először a tartományi felsőség patriarchális gyámkodása alatt élt, de aztán következett a nagy változás az állami abszolutizmuson, majd a különböző szellemi áramlatokon, a felvilágosodáson, a romantikán és a liberálisizmuson keresztül egészen a nemzeti szocialista totális állameszméig, amelyek mindegyike más-más értelmezést szabott az Egyházra. Ezeknek az értelmezéseknek a kuriozitását talán fekéztes volna, ha az egyház szent voltának ezt a két főtenyezőjét, hogy Isten ígéje és az igaz hit, jobban szem előtt tartják az egymást váltó korok. Az Isten ígéje és az egyház, mint a hívők közössége. Luther szerint elválaszthatatlanul összetartozik. „Isten ígéje nem lehet Isten népe nélkül, ahogyan Isten népe sem lehet Isten ígéje nélkül” (Von den Konziliis und Kirchen, 50.). — Luther szerint az „Isten népe” igen találó elnevezése az egyháznak, egyike a legszebb fogalmaknak, amelyeket a keresztyén egyház az Ószövetségből átvett. Luther azonban meglehetősen tartózkodó az Ószövetségnek főleg statikus jellegű intézményeivel szemben, aminek a főoka abban keresendő, hogy a római kato-

likus egyház a maga ceremóniáiban és hierarchiájában sok mindent az Ószövetség statikusan értelmezett örökségére épített. Az ószövetségi Isten népe jellemzői voltak ilyenek, hogy bírhatta a Törvényt. az akoriban igaz istentiszteletet, viselte a szövetség jegyét, mindezekben pedig különbözött a pogányoktól. Az újszövetségi Istennépe viszont kezdődik a zsidók és pogányok összebékítésével; az első keresztyéneknek nem volt templomuk, sem szertartásaik, nem testileg viselték az Istenhez tartozás jegyét. Isten népe voltak, mert a Krisztusban, a testté lett ígében való hit kapcsolta őket össze. Majd csak a katolicizmusban kerül a középpontba a mise az ószövetségi áldozat vetületeként, az áldozathoz tartozó papi rend, a hierarchia, végül az egyedül-üdvözítő gondolat a népi Izrael zárt körének az analógiája szerint. Az egyház azonban nem ilyen exkluzív zárt kör és főként nem szemmel és ésszel elbíráható módon mondható meg, hogy kik tartoznak hozzá. Egyedül Isten ismeri az övéit. Nem lehet sem statisztikai adatokkal, sem külsőleges ismérvekkel felmérni, hogy kik és hányan tartoznak az egyházhoz. Még maga a sákramentum sem döntő ismérv, mondja Luther, mert igaz, hogy pl. a keresztség Isten üdvözítő kegyelmének a jele, amely vigasztalásul szolgál arra, hogy Isten kegyelme nagyobb, mint a mi bűneink, de mégis csak jel. Kiábrázolja, hogy a kapu fel van tárva a Krisztushoz tartozó gyülekezet felé, de a hit döntő lépése az, amellyel e közösséghez hozzákapcsolódunk. Hit nélkül a keresztség csak egy szertartásos cselekmény marad, magában nem üdvözít.

Luther egyházfogalma végeredményben nagy ökumenicitással foglalja össze a világ bármely részében, annak bármely népe és felekezete közül valókat az Isten-népe gyűjtőnév alá, de amint az a mondottakból kitűnik, a hozzá tartozást nem külső jel, hanem a hit dönti el. Nyitott út ez a felé a fogalmazás felé, mely majd a látható és láthatatlan egyházzal beszél.

Amikor ezek a szavak, hogy „látható” és „láthatatlan” előjönnek, óhatatlanul fölvetődik a kérdés, hogy nincs hát semmiféle ismérve annak, hogy valaki csakugyan az Isten népének, Krisztus nyájának a tagja? Luther erre is tudja a választ. Őt néha túlzottan szokták vádolni azzal, hogy az ószövetségi törvénynek, továbbá a jócselekedeteknek az értékelésével, magával a Jakab levelével szemben is erősen tartózkodó. Valóban az, amikor az ószövetségi törvényeknek a társadalmi formák megváltozásával idejét múlt darabjaival, az ószövetségi kultuszhoz tartozó ceremóniás törvényekkel áll szemben; még inkább az, amikor az ún. érdemszerző jócselekedetekről van szó. Az érdemszerző törvényeskedésre Pállal együtt azt mondja, hogy hiú erőlködés, az üdvösséget Krisztusban adta Isten és azt hit által lehet elfogadni. De a jó cselekedetek értékét mégsem becsüli le és ő is megfogalmazza ugyanazt, ami Kálvin szintézisében is kifejeződik: a jó cselekedetek az élő hitnek, az üdvösség elfogadásának a hálagyümölcsei. Ezért lehet és kell a hívő ember életében ezeket a jócselekedeteket keresni, mert a jó fa jó gyümölcsöt terem. Az érdemszerzés és a hála közti különböztetést teszi meg már a 95 tételben akkor, amikor kimondja, hogy helyesebb dolgot művel az, aki a szegényeket gyámolítja, mint aki búcsút vásárol (43. tétel), mert az utóbbi önző számítással meg akarja vásárolni Isten bűnbocsátó kegyelmét, amelyet Isten úgyis megad ajándékként minden igaz keresztyénnek (37. tétel), viszont az isteni ajándékért úgy róhatja le a halálját igazán az em-

ber, ha jól tesz másokkal, különösen a szűkölködőkkel.

Egyébként ne csodálkozzunk azon, hogy Luthernek es Luther korának egyik legfőbb egzisztenciális kérdése volt az, hogy az ember hogyan nyerheti el az üdvösséget. Viszont lássuk meg azt is, hogy Luthernek a Szentírásban megtalált nagy eszméjét, az üdvösségnek hit által való elnyerését nemcsak a teológiai elmélyedés és a halál utáni élettel való törődés motiválja. Kétségkívül ezen a határterületen jelentkeznek teológiai alapgondolatai, de hozzátartozik ehhez egy olyan motívum is, amit a „keresztényen humanizmus” nézőpontjának foghatunk fel, s amely az emberre van tekintettel, megköztöztségek alól akarja felszabadítani az embert, látva azokat a papi visszaéléseket, amikor pl. a haldokló embert és hozzátartozóit rettegésben tartják, mondván, hogy az egyház által kiszabott büntetés a tisztító-tűz kínjaira is kiterjed. Istennél van kegyelem és a pápának, vagy a papságnak az a feladata, hogy ezt a megbocsátó kegyelmet kihirdesse ingyen, nem bűnbocsátó levelekért és pénzért. Viszont a Krisztusért megadott, bűnt eltörlő kegyelem a benne hívőt megszabadítja a bűn súlyától, átkától, nem kell kétségek között élnie, ha gyarlóságaitól nem lesz is egészen mentes. Ez a *pecca fortiter* — vétkezz bátran! — mondatnak sokszor félremagyarázott értelme, amely nem felhatalmazást ad a bűnre, hanem azzal biztat, hogy a bűnnél nagyobb a kegyelem. És ezzel visszaadja az embernek elvesztett lelki egyensúlyát és békességét.

Csak éppen felvillantani akartam Luther teológiai eszméinek nagyszerűségét, dinamikus erejét és dialektikus finomságait, amely épp olyan aktuális, élethez szóló és éppen ezért sokszínű, mint maga a Szentírás a maga kimeríthetetlen mélységében és gazdagságában. Istenre vonatkoztak az először említett teológiai gondolatok és az emberhez vezettek el, ahhoz az emberhez, akit nemcsak teremtetett, hanem meg is váltott az Isten, épp ezért üdvösségével és evilági sorsával egyaránt törődik mint édesatyja és gondviselője.

## 2.

Amikor az emberre és annak evilági sorsára gondolunk 1967-ben, akkor lehetetlen, hogy meg ne emlékezzünk egy másik nagy évfordulóról, amely a maga vonatkozásában éppoly korszakalkotó jelentőségű, amilyen volt egyháztörténeti vonatkozásban a reformáció. A Nagy Októberi Szocialista Forradalomra gondolok, amelynek 50 éves évfordulóját szintén a közeli napokban fogja ünnepelni a haladó világ, benne magyar népünk is. Ma nem a középkori világban, nem is a reformáció századában élünk, amikor az államegyház, vagy népegyház formájában élt az európai emberiség, hanem egy szekularizálódó világban, ahol egyház és állam még területiális vonatkozásban sem él azonos határok között, valamint az állampolgárok sem szükségszerűen egyháztagok. Viszont az egyháztagok egyszersmind állampolgárok is, akiket nem vehetünk ki abból a világból, amelyben élnek, ahogyan mi magunk sem élhetünk lelki elzárkózottságban, függetlenül magunkat attól, ami a világban történik. Azért kell nekünk is beszélnünk, és ismét a megértés jegyében arról, hogy mit jelentett a világnak és hazánknak az Októberi Szocialista Forradalom és vívmányainak a továbbterjedése.

Nem szükség itt elmondanom azokat az eseményeket, amelyeket tankönyvekből vagy olvasmá-

nyaiból jól ismer minden lelkipásztor, minden egyházi ember. Talán csak az alapvető helyzet regisztrálása szükséges és helyénvaló megemlékezésünkben, elsősorban az, hogy a XX. század elején Európa valamennyi tőkés és imperialista állama közül Oroszország volt az, ahol a szocialista forradalom objektív feltételei leginkább adva voltak, ahol a tőkés kizsákmányolás, a feudális rendszer maradványai és az önkényuralom a végsőkig kiélezték a társadalmi- és osztályellentéteket. Az I. világháború elhúzódása és az elszenvedett vereségek előidézték az uralkodó osztályok kormányzati válságát, ugyanakkor pedig növelték a tömegek forradalmi elszántságát. Az 1917. évi februári polgári demokratikus forradalom után lázas politikai tevékenység kezdődött, majd elkövetkezett az az idő, amikor a front összeomlása és az általános gazdasági csőd következtében is kirobbant a végső fegyveres forradalmi felkelés (a régi pravoszláv naptár szerint október 24—25-én, az új időszámítás szerint november 6—7-én), amely először Leningrádban jutott diadalra, majd nem csekély véráldozatok árán az egész országban kiharcolta a proletariátus diktatúráját és megteremtette a szovjet rendszerben a szocialista társadalom és gazdasági rend alapjait. — Azok az intézkedések aztán, amelyeket a szovjet hatalom fokozatosan végrehajtott, így a bankok, nagyvállalatok államosítása, a hadsereg demokratizálása, a földkérdés folyamatos megoldása, a tervgazdálkodás és egyebek között az állam és az egyház különválasztása, nemcsak a Szovjetunióban formálták át a társadalom és gazdálkodás rendjét, hanem a más országokba is áterjedő szocialista forradalom teendőinek is példaképpé szolgáltak. Mintegy két évtized alatt, az ötéves tervek kereteiben óriási erőfeszítések árán sikerült megvalósítani a Szovjetunióknak a szocialista gazdálkodás új formáit is. A kívülről szemlélők annak idején némi kárörömmel emlegették, hogy a szovjet népek meg kellett koplalnia a nehézipar kiépítését, viszont ennek megtörténte után nemcsak a mezőgazdaság munkáját sikerült megkönnyíteni a szükséges gépek előállításával, hanem az ipari termelést is, ami természetesen magával hozta a munkás és paraszti dolgozók munkájának a könnyítését, a mezőgazdasági és ipari produkció nagyfokú emelkedését s ezzel az életszínvonal növekedését. Eközben gondoskodni kellett a korszerű fegyvergyártásról is, hogy a II. világháború során Hitler hadseregével szembe tudjon állni a szovjet haderő és a támadókat végül is Napóleon útján ki tudja űzni az országból, döntő csapást mérve rá. Az azóta folyó további fejlődésnek mind politikai, mind társadalmi és ipari-technikai vonatkozásban közelről néző szemtanúi lehetünk hazánkban is, abban az országban, amelyben a II. világháborúig egy végképp idejét múlt feudalista rendszer uralkodott és ahol a magyar nép érdekei ellen viselt háború összeomlásából és óriási veszteségeiből éppen a szocialista rend megteremtésével sikerült újjáépíteni az országot és formálni a társadalomnak e szocialista rendbe illeszkedő új, jobb képét.

A röviden regisztrált tények közül kiemelhető sok eszme és gyakorlati tanulság közül kettőre kívánok rámutatni. Az egyik az, hogy a szocialista forradalom nyomában következő átalakulás visszaadja az embernek az embert megillető alapvető jogait, amikor megszabadítja az osztálynyomástól, a tőkés kizsárolástól, általában attól, amit az embernek ember által történő kizsákmányolásán szoktunk érteni, és nemcsak gazdasági, anyagi jólétet igyekszik igaz-

ságos módon biztosítani, hanem az embert a társadalom értékes és megbecsült tagjának tartja, illetve azzá neveli. — Hogyan nézi mindezt az egyház, amely a szocializmus korszakában függetlenné válik az államtól? Az egyház nemcsak a divinum kutatója, nemcsak az Isten titkainak a sáfára, hanem a humánumnak, az emberiségnek is az elkötelezett szolgálója. Ha tehát a szocializmus egy igazságosabb és emberségesebb társadalom létrehozásán fáradozik, és eközben a gazdasági és társadalmi rendnek szükségképpen új formáit vezet be, az egyház nem kötheti magát a letűnt korok formáihoz és intézményeihez, legkevésbé összefüggésükből kiragadott bibliai citátumok alapján, hiszen tudatában kell lennünk annak, hogy a bibliai kor életformái egészen mások voltak. De még ennek a másforma keretű bibliai kornak is megvoltak az emberséges törvényei és prófétai figyelmeztetései akár a rabszolgasággal kapcsolatban, vagy a királyság idején is, amelyek mindúntalan figyelemztetnek arra, hogy Isten az embereket egymás segítőitársaiul, nem egymás kizsákmányolóit teremtette, és ha ez az alap gondolat, a felebarát szeretetének a gondolata háttérbe szorít, az mindig megbosszulja magát. Az egyháznak tehát feladata az is, hogy a szocialista emberesség céljának és kialakítása eszközeinek a megértésére nevelje az embereket, akik lehetnek egyszersmind egyháztagok és állampolgárok, sőt az egyház segíthet abban, hogy az átalakulás során netalán egyensúlyukat veszített emberek a célra nézve lelkiileg újból stabilizálódjanak.

A másik gondolat, amit ki kell emelnünk, az hogy a szocialista társadalom fejlődésének az emberi életszínvonal emelkedésének elsőrendű élet-szükséglete a békés, munkás élet. Amikor ma a háború és béke kérdéseiről beszélünk, tudnunk kell azt, hogy egy-egy látszólagos helyi háborúnál is világméretű összefüggésekkel kell számolnunk. Nem egy-két primitív afrikai törzs helyi összecsapásairól van szó többé, hanem az imperialista törekvésekről lemondani még mindig nem tudó nagyhatalmak közvetlen, vagy közvetett agressziójáról. Az agresszió azonban a világtörténelem példái szerint mindig megbosszulta magát és ez ma világméretűvé vált, sokszorozottan félelmetes eshetőség. Amikor ugyanis a természettudományos felfedezéseket a technikai adottságok mellett rendkívül gyors tempóban és rendkívül hatékonyan lehet gyakorlatilag hasznosíthatóvá tenni, félelmet keltő annak a látása, hogy mindezt igen nagy részben a tömegpusztító fegyverek előállítására használják fel. És ha most emlékeztetbe idézzük *Franklin* Benjáminnak azt a kesernyés mondását, hogy az ember az az élőlény fajta, amely tudatosan irtja a saját fajtát, sohasem lehetünk bizonyosak afelől, hogy egy meg-gondolatlan lépés következtében a lokális háború nem válik-e totális háborúvá, lelt legyen a tűzfészke a Közel-, vagy a Távols-Keleten és a totális háború az emberiség végzetes katasztrófáját idézi elő. — Ezért kell nagyra értékelnünk azt a követelést, hogy az agresszív háborús cselekmények szűnjenek meg végképp, s a népek és országok tanulják meg békés tárgyalások útján rendezni a köztük felmerülő ellentéteket. — Az egyháznak pedig kiváltképpen szent és kötelességszerű feladata a békességszerzés szolgálata. Megvan erre az egyháznak a maga fóruma még nemzetközi vonatkozásban is, el egészen a világprotestantizmus és a világkereszténység szintjéig, ahol egyházi módon hallathatja a szavát a béke érdekében. De ez az

egyházi módon való állásfoglalás a béke ügye mellett nem lehet közhelyeket ismétlő, a keresztyén felelősség általánosságában elapposodó deklaráció. Szükség van arra a bátorságra is, hogy az egyház meg merje bélyegezni az agressziót és az agresszort, ahogyan arra a közelmúltban adott példát az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának krétai ülésén a magyar egyházi delegáció külön nyilatkozata.

### 3.

Az egyház benne él a világban, esetleg egy nem-keresztyén kormányzású világban, ahogyan mi is. Az életért, az igazságosabb társadalmi rendért, a világ békéjéért folytatott erőfeszítésekből, sőt küzdelmekből azonban az egyháznak is ki kell vennie a maga sajátos részét, ha nem akar hitelképtelenné válni abban a világban, amely ilyen pozitív célokért küzd. Ugyanakkor — éppen az ún. dialógusnak, a marxizmussal is folytatott párbeszédnek az időszakában — jegyezzük meg, hogy itt nem valami ideológiai szimbiózis kialakításáról van szó, a párbeszédnek sem az az elsőrendű célja, hogy ideológiai-lag tisztázott fogalmainkat összeegyeztítsük, vagy éppen missziói szándékkal lépünk fel egymás ellen kölcsönösen, hanem az, hogy egymást megért-sük, közösen vállalható feladatainkat kielemezzük és úgy munkálkodjunk a magunk módján az említett nagy feladatokért az emberiség élete, jövője érdekében.

A reformációra gondolva ismerjük és talán haszontalanul is sokat emlegettük azt az elvet, hogy a reformáció nem egy egyszeri és befejezett történeti esemény; az egyház további életének a *reformatio continua*, az állandó reformáció jegyében kell állania, főként azért, hogy az idők során belekeveredő eszmei, vagy szervezeti hibákat kiküszöbölje magából. A szocializmus építésének a korában is egy hasonló elv érvényes: állandó forradalmi lendülettel kell folytatni ezt a megkezdett munkát, ahol azonban ne tévesszen meg bennünket a forradalom szónak valami olyan értelmezése, hogy abban feltétlenül fegyveres vagy erőszakos megmozdulásról van szó. A forradalmi erő érvényesülése az előrehaladás elsekélyesedésétől, stagnálásától, vagy félrehajlásaitól akar megóvni.

Amikor mai életünknek ezt a két gyújtópontját nézem, az egyház szüntelenül szükséges reformációját és a körülöttünk levő világ gazdasági és társadalmi életének forradalmi fejlődését, akkor úgy érzem, hogy az egyház számára adva is van a ma végzendő feladat. Szeretném, ha jól értenénk a kontinuitás fogalmát. Nem örök újrakezdés ez, hanem kapcsolódás az elődeink részéről már helyesen elvégzett munkához. A kontinuitás azonban nem is egyszerű kapcsolódás az elért eredményekhez és az abban való megállás, hanem progresszió, előre lépés. Ez utóbbi pedig kizárja azt, hogy a múlt relikviáit, akár gazdasági, társadalmi, akár egyházi vonatkozásban, akarjuk visszaidézni. A mi feladatunk az, hogy a változott idők változott viszonyai között tudjuk a meglévő formákat tartalommal kitölteni és így tudjunk egyházi módon, igehirdetésünkkel, pásztori munkákkal hasznos módon egyházat építeni s ugyanakkor hozzájárulni az emberiség békés jobb jövőjének az építéséhez.

Dr. Tóth Kálmán

## A harmadik Keresztyén Béke-Világgyűlés előtt

„Keressd a békességet és kövesd azt” (Zsolt 34:15b, 1Pét 3:11b). *Mentsétek meg az embert, a béke lehetséges!*

1. Tevékenységünk megkezdése óta azon vagyunk, hogy munkánkat bibliai és reformációs motívumokkal alapozzuk meg. Eközben ezeket a motívumokat egész mélységükben és szélességükben úgy értelmezzük, hogy azok megszabadítsanak bennünket minden lokális korlátozottságtól, szűk konfesszionálizmustól és kizárólagosságtól. Mély meggyőződésünk, hogy a bibliai bázis valóban szabadabb tesz minket az egyházi és világi eseményeknek előítéletektől és aggodalmaktól mentes látására. Amikor reformációs motívumokról beszélek, nem valami protestáns elfogultságra gondolok más egyházi alakzatokkal szemben. Inkább az élő és alkotó bibliai hangsúlyokhoz való visszatérésre gondolok, és egyúttal önvizsgálatra és önkritikára. A kettő együtt olyan légkört teremt munkánkhoz, amelyben a protestánsok a legszorosabb kapcsolatba lépnek más keresztyén irányzatokkal és amelyben ugyanakkor a (keleti és nyugati) katolikus egyházakból jövő munkatársak élő és hatékony akcentusaikat hozzák a béketörekvésekben. A harmadik Keresztyén Béke-Világgyűlésen is arról lesz szó, hogy mindnyájan a prófétai és újszövetségi forrásoknál találkozunk. Ezért választottuk ezúttal is a Zsolt 34:15b vezető motívumát: *Keressd a békességet és kövesd azt*. Ez nem akar csak fölületes cégér lenni, hanem inkább felhívás mindazokhoz, akik az előkészítésben segítenek, hogy gondoljuk végig a béke bibliai értelmét és mélyítsük el bibliai motívumokkal a békéért folyó világméretű küzdelmet.

2. Kezdetől fogva felismertük azt is, hogy a keresztyén egyházak — valamennyi ágazatuk — eddig nem készültek fel teljesen a nehéz feladatokra a mai feszült nemzetközi helyzetben. Amikor Keresztyén Béke-Világgyűlésről beszélünk, nem kívánunk olyan benyomást kelteni, mintha már valóban minden egyház tényleg betagozódt volna a népek közti megértésért, kiengesztelődésért, és együttműködésért napjainkban folyó küzdelembe. Tevékenységünk inkább az egyházak szellemi ébresztésére és meglevenítésére való igyekezet. Tudjuk, hogy csak a szellemileg eleven és a maguk szakadatlan megújulására törekvő egyházak szolgálhatják hatékonyan az embert és az egész emberiséget. Csak a prófétai felhívásokat megértő és Jézus Krisztus apostoli üzenete alapján egyre megújuló egyházak fegyverkezhetnek fel a feladatokra, amelyek egyébként meghaladják a mi erőinket. Tevékenységünk eddigi éveiben felismertük, hogy erőfeszítéseink nem tudták áthatni az egyes területek életét és hogy állandóan új lendületre van szükség, hogy ne csak a teológusok és egyházi képviselők vékony rétegét mozgósítsuk, hanem a hívők millióit, az úgynevezett laikusokat is, akiknek végeredményben az emberiség jövőjéért való felelősséget hordozniuk kell. A III. Keresztyén Béke-Világgyűlést is úgy kell előkészítenünk: ébresszük fel közömbösségükből az egyes egyházak hívő tagjait és állítsuk őket az élő prófétai és apostoli üzenet elé. Ezzel függ össze tö-

rekvéseink másik oldala az egyházakon belül, vagyis az egyháztagok képviselőinek széles tömegeit hozzá kell segítenünk az események értelmének megragadásához mind a saját környezetünkben, mind a nemzetközi vonatkozásokban. Azt is tapasztaltuk, hogy az úgynevezett keresztyének többnyire nem értették meg reálisan és teljesen az emberiség súlyos helyzetét a második világháború óta és a mai eseményeket nem tudják történelmi távlatban értelmezni. Nemcsak a nyugati világ egyházairól van itt szó, hanem a kelet-európai és a nemkeresztyén országokból való egyháztagokról is. Ezért elmondhatjuk, hogy a Keresztyén Békekonzferenciának küzdelmet kellett és kell továbbra is jelentenie azért, hogy egyházaink szellemi élete elmélyüljön és mélyebben megértsék azt, ami a világban végbemegy.

3. Ebben az értelemben mi is, a Keresztyén Békekonzferencia legközelebbi munkatársai is kötelesek vagyunk szorgosan tanulmányozni a nemzetközi helyzetet és nyitott szemmel figyelni mindazt, ami napjainkban a békemunka és a nemzetközi élet lényeges kérdéseit kiábrázolja. A világhelyzet alapvetően megváltozott 1958 óta, amikor tevékenységünket formailag is megkezdttük. És napról napra változik. Kezdetben az atomfegyverkezés és a tömegpusztító fegyverekkel szakadatlanul folytatott kísérletek benyomásai alatt indult a munkánk. Ez hozott minket össze annakidején és első tanácskozásaink az atomfegyverkezés megszüntetésére, az atom- (és nukleáris) fegyverek megsemmisítésére és általában a leszerelésre irányuló felhívásokkal végződtek. Közben azonban lényegesen változott a világhelyzet. A kísérleteket nem szüntették be, és habár a legfontosabb atomhatalmak 1963-ban megkötötték a Moszkvai Egyezményt, az eddigi atomhatalmakhoz még Franciaország és a Népi Kína is sorakozott. Ebben az összefüggésben figyelnünk kell az NSZK intenzív erőfeszítéseire is, hogy így vagy úgy részt vegyen az atomáris fenyegetésben a NATO keretei között. De egyébként is egyfelől bonyolultabb lett, másfelől veszélyesebb méreteket öltött a világfolyamat. Az Egyesült Államok háborúja Vietnam ellen rettentő jele annak, hogy bizonyos katonai, ipari és fináncörök továbbra is a saját érdekeik szerint akarják meghatározni a történelmi fejlődést. Az osztályhoz kötöttség, vagy osztályharc szavát világméreteken használjuk itt. Az Indonéziában, egyes afrikai országokban és Dél-Amerikában folyó események megerősítik ezt a benyomást. A nem fejlett országok, amelyek a gyarmati uralomtól megszabadultak, ma nehezebb problémák és feladatok előtt állanak, mint néhány évvel ezelőtt elképzelhettük. Az ázsiai és afrikai népek önállósága nem a végét, hanem inkább a kezdetét jelenti a politikai, társadalmi és kulturális életük felépítéséért folytatott súlyos harcoknak. Bizonyos értelemben elmondhatjuk, hogy ezek az országok a legközelebbi években és évtizedekben elgondolkodtató küzdelem tárgyai lesznek azért, hogy belső



struktúrájukban melyik oldalra álljanak. Egyes dél-amerikai államok forradalmi feszültségeiről már beszéltünk, de latin-amerikai munkatársainkkal még mélyebben gondolkodnunk kell arról, hogy mit jelent a forradalom keresztyén távlatban is és hogyan lehet a latin-amerikai kontinensen a valódi emberi méltóságért és emberi színvonalért céltudatosan cselekedni. Mindehhez járul a mai erjedés a népi Kínában és a megosztás a szocialista országok táborában, ami szintén komplikálja béketevékenységünket és bennünket gondolkodásra készítő idevágó feladataink felől.

4. Tevékenységünk módszerét a nézetek szembeállításaként jellemezhetjük a bibliai alapon. Ez azt jelenti, hogy akik a Keresztyén Békekonferenciában dolgozunk, tevékenységünket a világ politikai, gazdasági, szociális és nemzetközi alakulására vonatkozó meghatározott nézetek alapján folytatjuk. Bár egybeköt bennünket az evangéliumban való hit a maga teljes mélységében és szélességében és összehozott bennünket a békevágy és az a törekvés is, hogy mindent megtegyünk a népek békés együttéléséért, eközben mégis sok különbség van köztünk a mai események és az eszközök megítélésében, amelyekkel a békét el lehetne érni. Feladatunk, hogy nézeteinket, javaslatainkat meggyőzően tudjuk kifejezni. Azt mondom, hogy meggyőzően. Ehhez nem elég az ország hivatalos politikájának téziseit megismételni. Éppen mint hívő keresztyének tartozunk alábocsátkozni a történelmi, politikai és nemzetközi problematika gyökereihez és nem könnyű eleven szót találnunk meggyőződésünk megindokolásához. Ha céljainknak és nézeteinknek mélyebb indokait keressük, mint amelyeket a közéletben hallunk, vagy olvasunk, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi élet mélységeiben politikai, szociális és kulturális életünk szilárd alapjait is meg akarjuk találni. Eközben kötelesek vagyunk azoknak a munkatársainknak a nézeteit is komolyan venni, akik a világ más területeiről jönnek. Ha nem is értünk velük nyomban egyet, kötelesek vagyunk őket meghallgatni, érvelésük helyességét felbecsülni. saját nézeteink mélyebb megalapozását és türelmes eszmecsereben a közös békeakciót akkor is keresni, ha nem tudunk minden tekintetben és nézetben egyetérteni. Különösen óvakodnunk kell attól, hogy ellenségnek tartsuk, aki nem ért velünk teljesen egyet. Nem az a feladatunk, hogy az eszmecsere résztvevőjét bizalmatlansággal és gyanúval legyőzzük, hanem hogy meggyőzzük őt és megnyerjük. Nem szabad elfelejtenünk, hogy még mindig a hidegháború ártalmas következményei alatt szenvedünk. Ez a háború sokkal mérgeesebb gyümölcsöket hagyott hátra, semmint hinnénk. Munkánkban és utazásaink során mindig újra meg kell állapítanunk, hogy pl. az antikommunizmus a szívek és lelkek betegségévé lett. Az embereknek fonák elképzeléseik vannak egymásról, amelyeket csak türelmesen és következetesen, amellet azonban igaz és tisztességes meggyőző munkával lehet csak áthidal-

ni. Gyakran szükség van arra, hogy az ún. ellenfél álláspontjára lépve és komoly szóval segítsük őt ahhoz, hogy önmagát ellenőrizze: vajon mi valóban lényünk mélységeiben meg vagyunk-e győződve arról, amit nyilvánosan hirdetünk és amire szavazunk. E tekintetben a mi tevékenységünk sokkal nehezebb, mint egy propaganda- vagy agitációs taktika. Meggyőződünk arról, hogy egy sor olyan ember, aki a békemunkát nem vette komolyan és valamilyen mellékes okból lépett közénk, kilépett közülünk. És egy sor olyan ember, akiről azt hittük, hogy sohasem fogunk vele megegyezni, őszinte és tevékeny munkatársunkká lett. Feladatunk megteremteni a hatékony béketevékenység atmoszféráját. Ez az atmoszféra valójában sokkal hatásosabb eszköz, mint egyhangúlag elfogadott deklarációk. Ha nem is egyezünk meg mindenben, mindig arra kell törekednünk, hogy legalább együttműködjünk azokban a feladatokban, amelyekben tényleg közel jutottunk egymáshoz. A III. Keresztyén Béke-Világgyűlés is nagy próbája lesz érettségünknek, valódiságunknak és hathatós szellemi határozottságunknak.

5. Még néhány szót a III. KBVGY jelszavának alcíméről: *Mentsétek meg az embert, a béke lehetséges!* Az emberiség ma nemcsak veszélyes nemzetközi feszültségben és bonyolult társadalmi és gazdasági feladatok előtt áll, de az emberiségnek fájdalmi és veszélyei vannak az emberi létezés mélységeiben is. A mi munkánk a békéért és a nemzetközi megértésért folyó minden akció mellett az embernek, mint ilyennek, a megmentésére irányul. Ezért nem térhetünk ki olyan kérdések elől, hogy miért szenved ma az ember, éppen emberi létének alapjaiban, miben rejlenek fájdalmi és milyen reménységek és vágyak között él. Mint az evangélium hitvallói, hisszük, hogy az ember minden politikai, faji, kulturális, földrajzi, társadalmi különbség felett éppen egzisztenciájának mélységeiben találkozik az emberrel. Mi békemunkánk által hozzá akarunk járulni ahhoz, hogy az ember megmeneküljön egy új katasztrófától és békében építhesse föl személyes, családi és társadalmi életét. Eközben egyik motívumunk az emberért, mint olyanért való küzdelem. Mentsétek meg az embert minden külső és belső nehézségei és veszedelmei között. Ha mi azt kiáltjuk, hogy a béke lehetséges, ezáltal azt a reménységet akarjuk kinyilvánítani, hogy a békéért és az emberiség megmentéséért folyó küzdelem lehetséges. Nem élünk illúziókban és egész eddigi munkánk megmutatja, hogy mi valóban a földön járunk, tudatában vagyunk a ma minden valódi nehézségének, de a mi realizmusunk nem szépszepe és egyáltalán nem valami pesszimista hangulat. Éppen a bennünket vezető hit nyitja tágra a szemünket a világ békés rendjének nagy lehetőségei számára. Pillantásunk reményteljesen irányul a jövőbe. És minden előkészítő munkánk célja az, hogy III. KBVGY résztvevői lássák a derengést a láthatáron.

D. Dr. J. L. Hromádka

## A protestanizmus feladatai a II. Vatikáni Zsinat után\*

E tárgyhoz két megjegyzést szeretnék előrebocsátani:

1. Félreértés volna azt gondolni, hogy csak a II. Vatikáni Zsinat tűzött ki feladatokat a protestantizmus elé. Bármilyen jelentős is a II. Vatikánium nemcsak a római egyház számára, hanem azontúl az egész keresztyénséget is érdekli, ez a zsinat mégsem olyan dátum, amelyhez kellene a jövőben is a protestantizmusnak tájékozódnia. A protestantizmusnak már a zsinat előtt is megvoltak a feladatai és meglesznek a jövőben is. A protestáns gondolkodás és cselekvés számára Jézus Krisztus evangéliuma az irányzék és a mérték. Ez evangélium felől határozódnak meg a protestáns egyházak feladatai. Témánkban a II. Vatikáni Zsinatra való utalás éppen ezért csak azt jelenti, hogy a keresztyén egyházak történetének folyamatában egy meghatározott időpontban rögzíteni kell a protestantizmus feladatait, miközben meg kell vizsgálni, vajon és miképpen kell e feladatokban együtt a római katolikus egyházban végbemenő folyamatokra is gondolni.

2. A téma feladatokról beszél, vagyis nem kell itt a protestáns egyházak különböző problémáinak kész és alkalmazható megoldásait várni. Csak azt kell itt végiggondolnunk, hogy milyen feladatai vannak ma a protestantizmusnak. Persze jobban szeretnénk, ha mindjárt feleletünk is volna a kérdésre és ez felmentene bennünket a döntés fáradtságától. De ne legyünk olyan gyorsak a kész felelettel, hanem előbb fontoljuk meg lelkiismeretesen, hogy mi van nekünk feladva, mit követel tőlünk a mai nap, mi a feladatunk. Csak ha a feladatokat jól átgondoltuk és pontosan meghatároztuk, akkor sikerülhet megfelelő megoldást találnunk és cselekedetkévé változtatnunk.

Igy hát tárgyam feladatát abban látom, hogy átgondoljuk, mik lehetnek ma a protestantizmus feladatai egy olyan időpontban, amelyben a római katolikus egyház tisztázta a maga önértelmezését, továbbá útjának programját megfogalmazta és megkezdte a maga ökumenikus nyitását egy univerzális egyházzá. Persze csak utalásokat tehetek; de remélem, hogy néhány utalás segítségül szolgálhat ahhoz, hogy pontosabban felismerjük a protestantizmus mai feladatait.

Mínt hogy keresztyéneknek nevezzük magunkat és Krisztus követésében akarunk maradni, megfontolásaink kiindulópontja csak a Názáreti Jézus evangéliuma lehet. Ennek az örvendetes üzenetnek a magvát a következőkben látom: Isten nem önmagáért való Isten, nem valami önmagában nyugvó, amely elég volna önmagának, nem valamely transcendens lény vagy principium. Sőt inkább: Isten egy szabad lény, tehát olyan valaki, aki nem akar önmagáért létezni. Ő szabaddá teszi magát önmagától, Ő megnyitja magát, Ő feladja magát, Ő kizárólag másokért akar lenni, az emberért, sőt az Isten emberré lesz. Ez az Isten szabadsága és ebben a szabadságban van az Ő szeretete, amellyel odaadja magát az embereknek, egy lesz az övéi között. Ilyen fajta szabadsággal és ilyen fajta szeretettel lehet körülírni, kicsoda Isten, hogyan cselekszik Isten, ki lehet fejezni azt is, kicsoda a Szentlélek és mik az

Ő gyümölcsei. A Názáreti Jézusban kínálja fel és ajándékozza nekünk Isten ezt az ő szabadságát és szeretetét, hogy egyáltalán emberek legyünk és lehessünk. Krisztus által akar Isten bennünket szabad emberekké tenni, vagyis olyan emberekké, akik nem önmagukért állnak, hanem az Ő példája szerint egy másiknak a helyére lépnek, olyan emberekké tehát, akik embertársaikért közbelépnek, azért a felebarátjukért, akivel találkoznak, aki útjukba kerül, közelükbe jut és éppen ezért az embertársért élnek. Más szavakkal: ahogyan Isten Krisztusban az ember helyettese, mint idegen (extra nos) elfoglalja az én helyemet (pro nobis), úgy számunkra is váljék lehetségessé Isten szabadságát és szeretetét gyakorolni azon a helyen és abban az időben, ahol mindegyikünk éppen van.

Ha igaz, hogy Krisztus minket az Ő nyomdokai-ban Isten szabadságára hív el és Lelkével ezt akarja nekünk ajándékozni, akkor a mi gondolkodásunk és a mi cselekvésünk számára nincs más norma, mint éppen Isten szabadsága. Ez a kiindulópont, a Jézus Krisztus evangéliuma készlet bennünket arra is, hogy a keresztyén egyházakkal együtt vagy talán szemben is figyelmünkben tartsuk a római katolikus egyházat. Akár római katolikus, akár protestáns keresztyének, mi mindnyájan az egy Jézus Krisztus felől jövünk. Ezért nem mondhatunk le egymásért való felelősségünkről és kötelezettségünkről, ha Krisztus követésében — akár teológiai gondolkodásunkban, akár gyakorlati cselekvéseinkben — különböző utakat és irányokat is követünk. Ezért tartozunk azokon a problémákon is gondolkodni, melyek a II. Vatikáni Zsinatot foglalkoztatták és feladatunknak kell lennie segítenünk, hogy útjaink Krisztus követésében ne váljanak széjjel. *Ezért kell például kontroverz teológiának is lennie*, ami az ún. ökumenikus korszakban semmiképpen sem fényűzés, mint néha mondják, hanem egyenesen szükségszerűség, ha komolyan vesszük közös keresztyén eredetünket. A segítség ahhoz, hogy Krisztus követésében útjaink ne váljanak széjjel, *adott esetben okvetlenül a kritikában áll*, olyan kritikában, amelynek mértéke csak Jézus Krisztus evangéliuma, tehát nem a célszerűség, vagy más emberi mérték irányítja. Ez a foglalkozás a római katolikus egyházzal semmiesetre sem jelenti azt, hogy csak a másikra tekintsünk: sőt inkább nagyon komolyan kell önmagunkat vizsgálnunk, vajon még a Jézus Krisztus útján vagyunk-e, az Ő követésében járunk-e és nem menetelünk-e már régen valami egészen más irányban? Meg kell magunkat kérdeznünk, vajon jogunk van-e még másokat bírálnunk, vajon abban a helyzetben vagyunk-e még, hogy mások helyettesei legyünk, hogy tehát valóban szabad emberek vagyunk-e, vagy már régen eladtuk a szabadságunkat, hogy ne terheljen minket e szabadság kockázata. Így a protestantizmus egyik legfontosabb feladatának látom, hogy *állandóan és mindig újra számot adjon a saját gondolkodásáról és cselekvéséről*.

E számadás során meg kell kérdezni, hogy mit kezdtek a protestáns egyházak az Istentől az embernek ajándékozott szabadsággal. Belebuktunk-e a kísértésbe, hogy ezt a szabadságot birtokolni és vele rendelkezni akartunk? Megeshetett, hogy Isten szabadságának az egyházi intézményekben időleges tartamot próbáltunk adni, hogy azt *jogaink valami*

\* Dr. Erwin Fahlbusch előadása a Budapesten, 1967 szeptemberében tartott ökumenikai szaktanfolyamon.

katalógusában próbáltuk normává tenni és megbiztosítani, mert féltünk és azt gondoltuk, hogy az élet valóságában a szabadság veszendőbe mehet. Hiszen mi könnyen hajlunk arra, hogy egzisztenciánk rendje és biztonsága kedvéért Isten szabadságát, Isten szeretetét és az Ő Lelkét organizáljuk, reglementáljuk, tisztségekhez és funkciókhoz kössük és ezzel Isten szabadságát igazgassuk ahelyett, hogy azt minden pillanatban megcselekednénk, amikor az emberrel való találkozás igényli és amikor nem azt kell megfontolnunk, hogy mi a rendünk és szabályunk, hanem egyedül azt kell cselekednünk, amit Jézus Krisztus feladatát szab számunkra. Mindig újra jelenvalóvá kell tennünk, miben áll az ember kísértése, amikor Isten felajánlott ajándékát elfogadja. Az ember a büntől és haláltól való szabadságot, Isten és az ember egységét *egy univerzális egyházban képes intézményesíteni és azt állítani, hogy ez az egyház a világ üdvösségének látható jele, mint sacramentum universalis seu sacramentum salutis totius mundi, ahogyan a II. Vatikánumnak Az Egyházzal szembeni konstitúciójában olvasható.* Az ember a neki ajándékozott isteni szabadságot képes egyházi dogmákba és hitvallásokba zární és ezzel bebiztosítani akarni és idealista értelemben etikai parancsolatokká lefokozni; képes csak kultuszban és liturgiában gyakorolni belvilágában, ami aztán *farizeussá teszi őt*, ahogyan az irgalmas samaritánusról szóló történet mutatja. Így feladatnak látom megvizsgálni, vajon mi talán törvényt csináltunk-e a szabadságból, egyházi berendezkedést, amely gondolkodásunk és cselekvésünk szabályozója, vagy talán elhatároltuk a szabadságot és függővé tettük egy úgy vélt üdvtörténet dialektikus folyamatától, amely a szabadságot csak az idők végén látja megvalósulónak?

*Ebben az önkritikai feladatban azonban nem szabad holtra futnunk magunkat.* Az állandó foglalkozás önmagunkkal, mégha kritikailag műveljük is, *egyik módja annak, hogy az Isten ajándékozta szabadságot elveszítsük.* Talán az a feladatunk, hogy Isten szabadságát a mi világunkban transformáljuk, *konkrétáá tegyük.* Itt aztán mindnyájunknak be kell vetnünk minden erőnket és egész képzelőtehetségünket. Itt arra hivatunk fel, hogy *egzisztenciánkat kockára tegyük másokért*, vállaljuk a kereszt rizikóját, odadobiuk magunkat azokért, akiknek segítségre van szükségük. A szabadság transformálása persze nem egyértelmű a keresztyén szeretet tevékenységének organizálásával, mert az Isten szabadságából eredő szeretetet nem lehet *kazuisztikus módon pontokba foglalni.* Ez a szeretet a saját útjait járja; látja, hogy mire van szükség; rögtönöz: szükség esetén bepiszkolja a kezét; feltétlen bizalma van a másik ember kedvéért. Így a szabadság nem valami elmélet, hanem *csak a praxisban létezik*; az evangélium prédikálásában hirdetjük, hitben elfogadjuk, szeretetben gyakoroljuk. Amit itt a protestantizmus gyakorlati feladataként felvázoltam, azt a *keresztyén szabadság teológiájának vagy akár a forradalom teológiájának nevezhetjük.*

Mindkettőben — az előbb említett önkritikai feladatban és a keresztyén szabadság transformálásának gyakorlati feladatában a mi világunkban — *a protestantizmus központi hivatását látom*, amely megfelelőeknek és történetének. Ezekből az alapfeladatokból egy sor sajátos feladat adódik, ezek részben teológiai, részben gyakorlati természetűek.

A teológiai munkában a következő feladatokat látom:

1. Jézus igehirdetésére és cselekedeteire való hitváltásunk szükségessé teszi, hogy *intenzív bibliatudományos munkát* végezzünk. A biblia az a dokumentum, amelyben Jézus Krisztus tanúságtétele sajátunkká lesz. Ilyen bizonyágtételnek kell a bibliát látnunk. A biblia a maga korának a bizonyágtétele, és a mi feladatunk, hogy a mi korunk nyelvére ültessük át, de igazán a *mi korunk* nyelvére, mert különben a *mi bizonyágtételünk Krisztusról antiquált marad* és mindennapunk embere számára érthetetlen lesz.

2. Teológiai reflexióink kiindulópontja egyedül Jézus Krisztus lehet. De itt is meg kell próbálnunk olyan nyelvet találni, amelyet ma megértenek. Úgy gondolom, hogy nem használhatjuk a korábbi gondolkodási kategóriákat, amelyeket atyáink alakítottak ki és akkoriban talán kielégítőek voltak. A ketős természet tanával, amelyet dogmatikai tankönyveinkben találunk, ma nem lehet értelmesen megmondani, hogy mit jelent tulajdonképpen: *Isten emberré lett.* Ne féljünk dogmatikai hagyományok és szakkifejezések feladásától. Nem ezektől a régi formuláktól függ a mi keresztyén egzisztenciánk, hanem az ügytől, éppen attól, hogy Isten emberré lett, emberré a mi világunk emberei között. De hogyan, milyen nyelven lehet erről bizonyágot tenni?

3. A krisztológia kérdésével összefügg az, amit a dogmatikában a pneumatológiában tárgyalunk. *Micsoda Isten Lelke? Belső megvilágosodás, megismerés? Mit jelent, amikor az Újszövetség azt mondja, hogy a Lélek minden dolgot újjá tesz? Csak a személyes megváltásra gondol ezzel? Mit jelent az, amikor Pál a korinthusiaknak írja: ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság?*

4. Teológiai feladataink között még különösen az *ekklézológiát* szeretném említeni. A II. Vatikánum itt nyomtatékosan megmutatta, milyen fontos meggondolnunk, hogy mi az egyház, milyen szabályok szerint él, mik a feladatai, hol vannak a határai, vajon üdvesszók-e és szakramentális jellege van-e: vajon sakralis institúció-e püspöki autoritás alatt, vagy *egyszerűen azoknak az életközössége, akik együtt járnak az úton.* Itt azt is meg kell fontolni, hogy valójában *mit lehet értenünk az egyház egységének aktuális jelszaván?* Jelenthet-e valami mást is az egyház egysége, mint azt, hogy Krisztus követésében éppen csak ez az egy cél lehetséges: *Krisztus? Vagy emberi módra képzeljük el az egységet mint szervezeti formát, mint egyházi közösségek összezárkózását, mint központi vezetést?*

Mindezek csak kérdések, amelyek mai teológiai feladatainkra szeretnének rámutatni; kérdésekre, amelyek minden egyházban elhangzanak és a II. Vatikáni Zsinaton is elhangzottak. A II. Vatikánum adott is rájuk egy feleletet. Ezzel nekünk foglalkoznunk kell és megvizsgálunk, hogy a *zsinat választását magunkévá tehetjük-e vagy pedig az evangélium szerint más feleletet kell adnunk*, amellyel a római katolikus keresztyéneknek és a világban minden embernek adósaí vagyunk.

De minden elmélet mellett *nem szabad megfelelkezünk a gyakorlatról*, mert nem gettóban élünk, még ha néha ez is a látszat. Az ökumenikus mozgalomban és a Prágai Keresztyén Békekonferenciában sok és biztató jele van annak, hogy a keresztyén egyházak felismerik, milyen nagy feladatok vannak számunkra is a világ érdekében. A II. Vatikáni Zsinat is határozottan meglátta, hogy a megváltozó világban az egyháznak sokféle problémát kell maga elé állítani. Teológiai kérdés, vajon a protestantizmus egyetérthet-e a római katolikus egyház célki-

tűzésével és hogy itt végeredményben nem csupán az *Ecclesia Romana* önnön törekvéséről van-e szó? De nem látom kérdésesnek azt, hogy valóban vannak konkrét feladatok, amelyekben római katolikus és protestáns keresztyének együtt dolgozhatnak és együtt is kell dolgozniuk. Elsősorban áll ez a népek közti béke ügyéről, emberhez méltó egzisztenciájukról szociális és gazdasági tekintetben.

Élég ez a néhány utalás. Csak azt az irányt szerettem volna megjelölni, amelyben a protestantizmus lényegbevágó feladatait látom. De talán némi bátorságot adhatnak ezek is ahhoz, hogy ne járjunk tovább a tiszteletreméltó tradíciók régi vágányain. hanem merjünk valami újat, azon eszmélkedve, hogy valójában mi az evangélium feladata szá-

munkra. Mindnyájan tudjuk, milyen nehéz alapján véve a keresztyén szabadságot gyakorolni. De éppen azért szükséges, hogy egymást kölcsönösen bátorítsuk, gyülekezetéről gyülekezetre, egyházzól egyházra, egyik országról a másikra, hogy tapasztalatainkat kicseréljük, hogy egymástól tanuljunk, egymást kölcsönösen támogassuk ezen a kockázatos úton Krisztus követésében. Ez az ökumenikus feladat, amely nemcsak a magunk, hanem minden ember javát kell, hogy szolgálja és ezért bizonyára a legszebb feladat, amelyet nekünk, mint keresztyéneknek be kell töltenünk.

Dr. Erwin Fahlbusch

Fordította: Dr. Kádár Imre

## A köztulajdon etikája

— Részlet dr. Nagy Gyula most megjelent teológiai szociáletikájából —

Ezekben a hetekben hagyta el a sajtót dr. Nagy Gyula evangélikus teológiai professzor új, átfogó, magyar nyelven első teológiai szociáletikája, amely rendszeres formában legidőszerrűbb mai közösség-etikai kérdéseinkkel foglalkozik (*Dr. Nagy Gyula: Egyház a mai világban. Teológiai szociáletika. Az Evangélikus Sajtóosztály jubileumi kiadványa a reformáció 450. éves fordulójára. Tudományos jegyzetekkel, irodalmi útmutatóval és tárgyi regiszterrel. Egyetemi Nyomda, Budapest 1967. 400 lap*).

A könyvhöz írt előszavában D. Káldy Zoltán püspök a következőket írja: „A könyv az első részletes és átfogó magyar nyelvű teológiai szociáletika. Ez már önmagában is rangot biztosít számára. Valódi értékét azonban nem ez az elsőség adja meg, hanem sokkal inkább az a bátorság, amellyel a szerző a mai legégetőbb etikai kérdéseket megközelíti, és azok a félreérthetetlen feleletek, amelyeket ezekre a kérdésekre ad. Ezek a feleletek a Szentírás és hitvallási irataink alapján hangzanak el, de van bátorsága a szerzőnek megválaszolni olyan kérdéseket is, amelyekkel a Biblia emberei és a reformátorok nem találkoztak, és így azokra tételes feleletek sem a Szentírásban sem a hitvallási iratokban nem találhatóak... Dr. Nagy Gyula professzor könyve magába öleli azokat az eredményeket is, amelyek kollektív teológiai munka közben születtek egyházunkban az utolsó húsz esztendőben, szociáletikai vonatkozásban. Ezeket a kiharcolt eredményeket a szerző beledolgozta művébe, de egyben több ponton továbbfejlesztette, kiegészítette, egyéni tudományos munkája gyümölcseivel gazdagította a kollektív munka eredményeit. Így műve, noha a kollektív teológiai munka eredményeit is felhasználja, mégis eredeti mű. Egyes fejezetei világviszonylatban is újak és előremutatóak... A szerző kettős felosztásban tárgyalja a szociáletikai problémákat. Először azokat a kérdéseket tárgyalja, amelyek a „keresztyén embernek a társadalomban” való életéből adódnak. Szól a családi élet, a munka,

az anyagi javak, a kultúra stb. etikájáról. Könyvének második részében taglalja az „egyház a világban” problémát, mellyel többek között ilyen kérdések függnek össze: egyház és társadalom, egyház és emberiség (faji kérdés, fejlődő népek ügye), egyház és béke, keresztyének és nemkeresztyének együttműködése stb. Végül a tárgyalt kérdéseket eszkatológiai megvilágításba helyezi. Isten áldása kísérje a könyv útját!”

Az új, magyar nyelvű teológiai szociáletika ismertetésére visszatérünk. A következőkben izelítőül egy részletet közlünk belőle.

### 1. A tulajdon-kérdés másik vetülete

„Nehéz dolog meghagyni a Biblia szabadságát. Sokkal könnyebb úgy nézni a Bibliát, hogy szava egyszer s mindenkorra le van rögzítve, és így is marad. Másodrangú kérdés eközben, hogy milyen vonatkozásban kötik meg a Biblia ígését: bizonyos tanokra, elvekre, irányzatokra vagy személyi körre nézve-e. Ahol uralkodóvá lett az a vélemény, hogy a Biblia szava egy általunk áttekinthető vonalon le van rögzítve, s ezen túl semmi újat sem mondhat többé, ott elvettük a Biblia szabadságát.”<sup>1</sup>

Így „rögzítette le” a teológiai etika évszázadokon át a „Ne lopj” parancsolat értelmét is kizárólag a személyi tulajdonra. Közben vagy egyáltalán nem vette figyelembe, vagy alig figyelt föl rá, hogy a tulajdonnak más formái is vannak. Ezek fontossága az elmúlt másfél évszázad során — de kivételképpen társadalmunk új rendjében — mérhetetlenül megnőtt. A világ, amelyben ma élünk, legalább olyan élesen veti fel a köztulajdon erkölcsi problémáját, mint a személyi tulajdonét. Sőt aligha tévedünk, ha azt mondjuk: ma többen és többit vétkeznek a köztulajdon, mint mások személyi tulajdona ellen. A mai keresztyén etika ezért fokozott érdeklődéssel fordul a tulajdonkérdés új és lényeges vonatkozása felé: mi Isten akarata az ember és a köztulajdon viszonyára vonatkozóan?

### 2. A köztulajdon fajai

1. A köztulajdon a körülöttünk levő világnak az a része, vagy olyan, emberektől előállított anyagi

\* Megrendelhető az Evangélikus Sajtóosztályon (Budapest VIII., Puskin utca 12. I. em.), 85,— Ft.



érték, amely az emberek szűkebb-tágabb körének *osztthatatlan, közös tulajdonában* van.

2. Ez a kör lehet kisebb-nagyobb embercsoport, például egy kisipari vagy mezőgazdasági termelőszövetkezet (*szövetkezeti tulajdon*). Ha a kör tágul, a tulajdonos lehet egy egész nép és ennek állama (*népi, állami tulajdon*). Az ipari üzemek, a kereskedelmi apparátus, az állami gazdaságok, a vasút és posta, az utak, folyók, tavak, bányák, erdők — mindezek az egész nép, az állam tulajdonában vannak.

3. Ha azonban a köztulajdon legszélesebb köréhez akarunk eljutni, akkor a *társadalmi tulajdon* említett két, alapvető formáján is túl kell mennünk. Vannak bizonyos anyagi javak, olyan részei földi világunknak, melyeket egyetlen nép sem igényelhet a magáénak, mert az egész emberiség közös tulajdonát alkotják. A *tengerek* például, melyek népeket, országokat és világrészeket kötnek össze, a parti vizeken túl már ilyen *egyetemes emberi tulajdonban* vannak. Egy nép sem nevezheti őket a sajátjának. Ezért volt a „tengereken uralkodás” a világalomra törő népeknek — így évszázadokon keresztül az angol imperializmusnak — hön óhajtott vágya, rengeteg vérontás és háborús szenvedés okozója. Ma talán még fontosabb a *magasléggör és a világűr* tulajdonjogának a kérdése. Etikai szempontból semmi esetre sem igazolható olyan törekvés, amely — a modern imperializmus új hódítási területeként — a magasléggört vagy a világűrt megpróbálná kisajátítani magának ahelyett, hogy az az egész emberiség közkincsévé lehessen. Félelmes igazolást szolgáltatott erre a magasléggört mérgező atom- és hidrogénbomba-kísérletek, amelyek néhány éve még az egész emberiség egészségét veszélyeztették. A világűrben azonban — a tengerekhez hasonlóan — nincsenek államhatárok. Csak örülhetünk annak, hogy az 1963-ban megkötött moszkvai atomcsend-egyezményben a világ népei ráléptek ennek az etikai elvnek elismerése útjára.

A keresztyén etikának fontos feladata ma, hogy szembeforduljon minden ilyen önző, kisajátítási törekvéssel, és a *tulajdonkérdésnek ezekben a legmodernebb összefüggéseiben is képviselje az emberiség közös érdekét*.

### 3. A termelőeszközök és fogyasztói javak szerepe a modern társadalomban

1. A XVIII. sz. végétől kezdve a világ szédítően gyors anyagi és szellemi átalakuláson ment keresztül. Ami azelőtt évezredek és évszázadok lassú változásaiból tevődött össze, az most néhány évtized leforgása alatt játszódott le.

2. Ennek a modern világ-átalakulásnak első szakasza a gazdasági termelésnek — az iparcikkek előállításának és a föld megművelésének — gyökeres átalakulása volt: a *gépek forradalma* (*ipari forradalom*). A középkorban, de még az újkor első századaiban is, a kézműves és legényei maguk állították elő szerszámaikkal az iparcikkek legnagyobb részét. A paraszt ugyancsak maga szántott lovával, vetette be és aratta le a földjét. A XVIII. sz. végén azonban már megjelennek a gazdasági életben — először a szövőipar területén — a gépek, és lassan minden megváltozott. Ma már alig tudjuk kellően felmérni a gépek okozta gazdasági átalakulás hatását a társadalom életére. A kézműipar szerepét a szövőgépekkel, majd más iparcikk-előállító gépekkel felszerelt *üzemek, gyárak* veszik át. Ilyen költséges, drága gépeket azonban kisemberek már nem

tarthattak fenn, csak a nagy pénztőkével rendelkező *vállalkozók*. Ezek alacsony munkabérért munkások százait, később ezreit dolgoztatták, legtöbbször nyomorúságos körülmények között. A munkás jóval nagyobb gazdasági értéket termelt, mint amit munkabérben visszakapott. A termelt „többletérték” a tulajdonos munka nélküli hasznát fokozta: ezen még több gépet állíthatott üzembe, még több munkással, és tovább növelhette nyereségét. A modern gazdasági életnek ebben a végzetes körforgásában a gazdasági hatalom, a pénz egyre inkább a kevésszámú nagyiparos és bankár kezében összpontosult, akik a XIX. században a származási arisztokráciától lassan átvették a társadalmi vezetőszerepet. Ugyanakkor azok a *munkások*, akiknek nehéz bér munkája volt a modern technikai nagyipari fejlődés „anyagi alapja”, a gazdasági nagyvagyonok kialakulása árán maguk is elszegényedtek. A múlt század Európájában a gépesített gyárpar nyomán kialakultak az ipari nyomoranyagok, a munkásosztály nélkülözése, tömeges munkanélkülisége és teljes létbizonytalansága. A modern gazdasági fejlődésnek ezt a tragikus irányvonalát tárta fel *Marx Károly* analízise megdöbbentő formában (értéktöbblet- és felhalmozódási elmélet, elszegényedés-elmélet).

3. Társadalmi téren ezek a gazdasági jelenségek a szociális feszültség mérhetetlen megnövekedéséhez, majd a XX. század során elkerülhetetlen szükségyszerűséggel a *szociális forradalomhoz* és az anyagi javak új, igazságosabb elosztásához vezettek. Az 1917-es nagy oroszországi forradalomban kialakult szocialista gazdasági rend most már ténylegesen is különbséget tesz a *tulajdon két fő formája: a gazdasági termelőeszközök és a fogyasztási javak között*. Ilyen termelőeszköz a *földbirtok*, amely — a mi korunkban már erősen gépesített, nagyüzemi formában — kenyeret, élelmet, állati takarmányt, tehát fogyasztási javakat ad a gazdasági életnek. De még nagyobb szerepe van a modern gazdasági fejlődésben az *ipari termelőeszközöknek* — a gépeknek, üzemeknek, gyáraknak — melyek az iparcikkek sok ezer fajtáját, az ipar és a kereskedelem fogyasztási javait állítják elő, munkások száz ezreit és millióit foglalkoztatják. A *szocializmus gazdasági rendjében azok a termelőeszközök, melyek sok ember közös munkáját igénylik, de ugyanakkor sok ember megélhetése is függ tőlük, magánkézből a társadalom — a szövetkezetek vagy az állam — tulajdonába kerültek át. A termelt fogyasztási javak viszont, melyek kinek-kinek az életfenntartásához szükségesek, továbbra is megmaradnak személyi tulajdonban*. A termelőeszközök egy része — kisipari műhely és termőföld — magántulajdonban is maradhat. A termelőeszközök döntően nagy része azonban a társadalom közös tulajdona.

### 4. A köztulajdon etikai alapja

1. Az eddigiek során a személyi és a köztulajdon különbségének *gazdasági* gyökereivel és a köztulajdon irányában végbement gazdasági átalakulás *társadalmi* hátterével foglalkoztunk. Szükség volt erre a látszólagos „nem-teológiai kitérőre”. Mert igaz van annak a mai keresztyén etikusnak, aki szerint „tudni, hogy mi az erkölcsi jó és rossz, ehhez ma bizonyos értelmi felismerésekre, szociológiai és politikai jellegű minimális tudásra is szükség van; mert a bűn egyszerűen tudatlanságból is származhat”.<sup>2</sup> Próbáljuk a következőkben ennek

a nagy gazdasági-társadalmi átalakulásnak az *etikai háttérét* is közelebbről megismerni!

2. A bűnnek vannak nagyon nyilvánvaló formái. Ha valaki betör egy másik ember házába, leüti és elveszi a pénzt, ez például nagyon könnyen felismerhető, szembetűnő bűn. De ha valaki — a szabad gazdasági verseny és üzleti élet lehetőségeit kihasználva — mások ezreinek veritéke és szegénysége árán lett milliommossá, ez nagyon sok ember szemében a régi társadalmi felfogás szerint tiszteletre, sőt csodálatra méltó dolog volt. Ha egyszer valaki meg tudná írni például a századforduló nagy vagyonainak igazi történetét, mennyi felháborító bűnről és igazságtalanságról, a milliós vagyonok csillogásának fényfüggőnye mögött mennyi könnyről, éhségről, tüdőbajról, erkölcsi elzüllésről és korai halálról kellene krónikát írnia!

Igaz, a „szociális bűn” a legtöbbször „fehérkesztyűs bűn”. Nem olyan szembeszökő és könnyen felismerhető, mint a gyilkosság és a betörés. A szegények, a hatalomnélküliek elnyomása, a munkás-emberek kihasználása és embertelen körülmények között tartása a kevesek érdekét szolgáló társadalmi rendben azonban — ha lassabban, kevésbé feltűnően is — de szintén ölt és rabolt, még hozzá ezerszeres és tízezerszeres formában. Lehet, hogy a gyárak, a nagybirtokok urai a tudatában sem voltak mindig annak, mi az igazi ára mérhetetlen és gondtalan bőségüknek. Sőt esetleg a „társadalom oszlopának” tartották magukat (és nem egyiknek közülük jelentős szerepe is volt az éles gazdasági verseny okozta külső fejlődésben). De mindez semmit sem változtatott azon, hogy amikor maguk a munka nélkül szerzett vagyon túlarádó bőségében éltek, mellettük — megfeszített munkájuk ellenére — ezrek és milliók éheztek. Nem volt mit adniuk a gyermekeiknek. Nyomortanyákra zsúfolódtak össze, és korán mentek sirba. „Volt egy gazdag ember, aki bitorba és patyolatba öltözött, és mindennap dúsan lakomázott. És egy Lázár nevű koldus, tele fekélyvel, ott feküdt a kapuja előtt. Szeretett volna jóllakni a gazdag ember asztaláról lehullott morzsákkal, de még az ebek is odamentek, és nyalták a sebeit” (Lk 16:19—21). Ez a jól ismert jézusi példázat mindennél élesebben világít rá a „szociális bűn” lényegére. Nem szól arról, hogy a gazdag tudott volna nagy vétkérről. Mégis bűnös volt, és az örökkévalóságban bűnhődnie kellett vétkéért.<sup>3</sup>

Az anyagi javak igazságtalan felhalmozása, egyesek dúskálódása és mások nyomorgatása, a Szentírás szerint az egyik a négy „égre kiáltó bűn” közül. „Íme, a mezőteket learató munkások bére, amelyet ti visszatartottatok, égre kiált, és az aratók panasza eljutott a seregek Urának fülébe. Dözsöltetek e földön, és tobzódtatok, szíveteket hizlaltátok, mint az áldozás napján. Elítéltétek és megöltétek az igazat; nem állt ellen néktek” (Jak. 5:4—6). *A keresztyén etika sem mondhatja másnak a szociális igazságtalanságot régi és modern formáiban, csak égre kiáltó bűnnek.*<sup>4</sup>

3. A tulajdon erkölcsi célja — mint láttuk — a keresztyén tanítás szerint az, hogy elősegítse az emberhez méltó személyes élet kibontakozását (ez mindenesetre a tulajdon rendeltetésének csak az egyik oldala!). De ahol a személyes tulajdon túlhaladja ezt a mértéket, ott már nem lehet szó erkölcsi jogosultságról. Ott egyesek anyagi bőségének mások anyagi nyomorúsága az ára! Egy nagyüzem, nagybirtok, vagy százezer forint birtoklása nem életszükséglet senki számára! Viszont ugyanezek az anyagi értékek, jól felhasználva, emberek

ezreinek és millióinak biztosítják az elemi életfeltételeket.

*A tulajdonelosztásnak az a formája ezért, amelyben a tömegek, a társadalom jólétét meghatározó termelőeszközök köztulajdonban és közös ellenőrzés alatt vannak, keresztyén felfogásunk szerint is jobban megfelel az anyagi javak erkölcsi rendeltetésének, mint magántulajdonuk.* Amíg az emberi önzés miatt a korlátlan gazdasági versenyben a termelőeszközök hatalmas súlyos visszaélésekre ad módot egyesek kezén — pedig ez a gazdasági kapitalizmus rendjében szinte törvényszerű —, addig erkölcsileg is indokoltabbnak tartjuk az alapvető termelőeszközöknek, a közszükségleti javak előállításának, köztulajdonba vételét. A köztulajdon fölött az állam és a társadalom sokoldalú, állandó ellenőrzést tud gyakorolni. A döntő különbség azonban a tőkés gazdasági rendhez viszonyítva mégis abban van — s itt látjuk a kérdés etikai lényegét —, hogy mivel a gazdasági termelőeszközök az emberi közösség elemi életfeltételeit szolgálják, azért ugyanennek a közösségnek a tulajdonában kell is lenniük.

4. *Aquinói Tamás* a középkorban még azzal érvel a közös tulajdon ellen, hogy a magántulajdon korlátlan érvénye három okból elengedhetetlen. Először: az ember a sajátjával szorgalmasabban és gondosabban bánik, mint ami közös. Másodszor: az emberi élet jó rendje megkívánja, hogy minden dolognak legyen gazdája. Harmadszor: a közös tulajdon a tapasztalat szerint könnyen vezethet sűrűlódásra, civódásra.<sup>5</sup>

Figyelemre méltó ennél az érvelésnél először is, hogy a középkor legnagyobb teológusa *egyetlen bibliai érvelt sem tud felhozni*. Érvei a magántulajdon mellett mind ésszerűségi és tapasztalati érvek. Másrészt felsorolt érvei — önmagukban való kérdésességük mellett is — főleg abban hibáznak, hogy *csak az egyéni életkört tartják szem előtt*. A modern technika és világgazdaság korában azonban különösen nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a *gazdasági és szociológiai összefüggéseket*, amelyek nélkül a magántulajdon-köztulajdon kérdéséhez nem is közeledhetünk. A Föld rohamosan szaporodó, hárommilliárdon felüli lakosságát például egyszerűen lehetetlen élelemmel ellátni másképpen, mint a legmodernebb, gépesített nagyüzemi gazdálkodással. A gépesítési versenyt nem bíró kisbirtokok lassanként a világ minden részében ki nem fizetődökké lettek. India földje modern technikai módszerekkel, nagyüzemileg művelve bőségesen el tudná látni négyszázezer lakosságát. A jelenlegi primitív magángazdálkodás rendszerben azonban évente tíz- és százezrek halnak éhen, és százezer éheznek. Ugyanez a helyzet a Föld nagy részének iparcikkkel való ellátottsága terén is. *A világ gazdasági fejlődésének iránya ma a termelőeszközök világméretű „társadalmosítása” felé mutat*. Nem véletlen, hogy Ázsia és Afrika új államai is ebben az irányban, a szocializmus gazdasági megoldása irányában, keresik a kivezető utat súlyos gazdasági és társadalmi nehézségeikből.<sup>6</sup>

#### 5. Az állam szerepe a gazdasági életben

1. Hogy az államnak joga, sőt Rm 13:3—4 értelmében Istentől adott kötelessége is az anyagi javak igazságosabb elosztásába és a gazdasági élet irányításába beavatkozni, ez már a *reformációnak* is meggyőződése volt. *Luther* így ír erről a kérdésről: „Ahol a ravasz és kapzsi gazfickó észreveszi,

hogy az árujára okvetlenül szükség van, vagy a vásárló szegény, és rá van utalva, ott csak a saját hasznára néz, és drágít. Nem tekint az áru értékére, sem fáradsága és kockázata mások felé irányuló szolgálatára, hanem csak a felebarátja szorultságára és kínlására; de nem ám azért, hogy segítsen rajta, hanem hogy a saját előnyére kihasználja, áruját megdrágítsa... mondd, nem keresztyénietlen és embertelen eljárás-e ez?"<sup>7</sup> Ezért Luther azt kívánja az államtól, hogy „kényszerítse a parasztokat, polgárokat, nemességet. s akiknek csak van, gabonájuk eladására; ne engedje meg, hogy kényük-kedvükre szükségtelen drágulást idézzenek elő.”<sup>8</sup> Sőt a gazdasági piac árfelügyeletét is szükségesnek tartja: „Az lenne a legjobb módszer, ha a világi felsőbbség... embereket állítana, hogy felbecsüljenek mindenfajta árut, a rájuk fordított költségekkel együtt, s eszerint szabják meg a mértékét és célját, hogy mennyit érjenek, hogy a kereskedő is elnyerhesse méltányos hasznát.”<sup>9</sup> Luther ilyen vonatkozásban messze kora előtt járt: már az újkor legelején felismerte a kialakuló tőkés gazdálkodás veszélyeit, sőt sok mindenben rámutatott az orvoslás módjára is.<sup>10</sup>

2. Luther etikai álláspontja mögött az a mély teológiai felismerés rejlik, hogy az emberi önzés és bűn ellen nem elég az evangélium hirdetésével küzdeni. Nem mintha a szeretet evangéliuma ne tudná gyökeresen újjá teremteni az embert! De Luther azzal is tisztában volt, hogy a világban, a társadalomban a gazdagok és hatalmasok önkénye ellen, a gazdasági visszaélések ellen, szükség van a világi hatalom beavatkozására. *Gazdasági téren elsősorban az állam feladata az, hogy Istentől kapott hatalmát az anyagi javak igazságos elosztása érdekében használja fel, tehát minél több ember minél nagyobb anyagi jólétét segítse elő. Az állam hatáskörébe tartozó feladatnak valljuk keresztyén etikai megítélésünk szerint is, hogy a gazdasági javaknak olyan igazságos elosztását vigye keresztyénül, amelyben mindenkinek a megélhetése, munkalehetősége, anyagi és szellemi szükségletei biztosítva vannak.*

Igaz, a gazdasági élet forradalmi átalakulása sok nehézséggel, a szociális kiegyenlítődés sok személyi és családi ellenérzéssel jár egyesek számára. De akik ilyen sérelmeket hordoznak magukban, azoknak is gondolniuk kell arra, hogy az ilyen hatalmas átalakulás a másik oldalon mennyi mérhetetlen szenvedést, múltbeli igazságtalanságot tett jóvá a társadalmi-gazdasági „nivellálódásban”. S a saját érzett veszteségükhöz hozzá kell mérniük az addigi szegények és nélkülözők nyereségét, az egész társadalom érdekét.

4. A modern, irányított gazdasági életben a társadalom egyes tagjainak sokszor le kell mondaniuk a saját kívánságaikról. Bele kell illeszkedniük a gazdasági életnek számukra nehezen áttekinthető, bonyolult összefüggéseibe. Kell valami abból, ahogyan egy hatalmas utasszállító repülőgép száz utasa rábizza életét a válaszfalak mögött ülő számukra ismeretlen pilóta szakértelmére. *A modern gazdasági élet bonyolult összefüggései — amelyek miatt valamennyien „egy repülőgépen ülünk” — a gazdasági élet minden irányítójától és munkásától a legjobb szaktudást és a társadalom önzetlen szolgálatát kívánják meg. A modern gazdasági élet bonyolult gépezete csak akkor funkcionálhat jól, ha benne minden alkatrész és minden kis csavar is a helyén van és feladatát jól teljesíti.*

1. A társadalmi tulajdon elleni bűn kategóriájába tartozik a köztulajdon bármilyen módon történő *hűtlen kezelése*: lopás, csalás, pazarló gazdálkodás, rossz minőségű áru előállítás vagy árdrágítás formájában. Visszataszító formája ennek a bűnnek a *megvesztegetés*, igazságtalan anyagi előnyök szerzése; a megvesztegetett bűne talán még súlyosabb azzal, hogy vele a közbizalmat, a társadalmi rend alapját, is veszélyezteti. A köztulajdon megkárosítása mulasztási bűn formájában minden hanyagul, lelkiismeretlenül és *rosszul elvégzett munka*.<sup>11</sup> Az ipari selejtáru, az el nem intézett ügyszer, a „lazítás” vagy tétlenség a munkaidő alatt, tulajdonképpen *kétszeres lopást* jelent. Egyszer azzal, hogy a teljes értékű munkáért járó munkabért — tehát a jó munkát végzőkkel egyenlő fizetést — veszik fel érte; a fizetés és a munka alacsonyabb értéke közötti különbség jogtalanul el tulajdonított összeg, a társadalom kárára. Másfelől azzal, hogy a hanyag, rossz munka mindig külön kárt is okoz másoknak. A rosszul megépített lakás, a hanyagul elkészített cipő leváló talpa, a használhatatlan villanykapcsoló vagy traktoralkatrész az anyagi kár mellett még mennyi bosszúsággal, idegességgel, elvesztegetett idővel és energiával károsítja meg az emberek és a társadalom életét! Aki üzemi vagy hivatali munkát végez, annak az életelen „munkadarab” vagy ügyirat mögött mindig látnia kellene azt a családot, azokat az élő embereket is, akiknek munkájával segít, vagy kárt okoz!

2. A garázda telefonromboló azt gondolja talán, a „virtusból” vagy „rossz hangulatból” összetört készülék köztulajdon, „tehát senkié”. Pedig ugyanarról az összezúzott készülékről fél óra múlva talán nem tudnak orvost hívni egy súlyos beteghez, vagy elvérzik egy villamos-baleset áldozata, mert a mentőkocsi nem érkezhetett időben; az ellopott vasúti villanykörte miatt pedig a sötétben talán egy öreg néni kitorpte a lábát. *Senkié? Mindenkié a köztulajdon; ezerszeres és milliószoros tulajdon!* Az ellene elkövetett bűn joggal számít a törvénykezésben is, erkölcsi megítélésünkben is súlyosabb vétkeknek, mint a személyes kártevés.

#### 7. Isten törvénye védi a köztulajdont

1. Helyes keresztyén megítélés szerint a „*Ne lopj!*” parancsolat ugyanolyan, sőt talán még fokozottabb mértékben vonatkozik a köztulajdonra, mint a másik ember személyes tulajdonára. Mert a köztulajdon is a felebarátom pénze, földje, szerzősége, intézménye, ingatlana vagy ingósága, de *hatványozott formában!* Ha nem is annyira nyilvánvaló, mégis igaz: a társadalom tulajdonában okozott kárral nem egy, hanem egyszerre sok ember ellen vétünk. Viszont a társadalom közös tulajdonának védelmével, gyarapításával sem egy, hanem egyszerre sok embertársunknak teszünk szolgálatot. Isten törvénye mai, időszerű üzenetéhez hozzá tartozik annak hirdetése: a társadalom tulajdona is Isten védelme alatt áll!

2. Etikai minősültség szempontjából itt is nagy szerepet játszik az *indíték*, az *akarati motívum*. A tévedésből, felületességből, de nem szándékosan okozott károk emberi megítélés szerint nem minősülnek olyan súlyosnak, mint a szándékosan, előre kitervelten vagy rosszakaratból elkövetett vétkek. Isten törvénye azonban ezen a téren sem ismer „enyhébb” és „súlyosabb” vétkeket. Minden, még-

oly kicsinek látszó mulasztási bűn is teljes értelemben bűn, mivel önző és engedetlen szívből, akaratból ered. Ezért menthetetlenül vétkeessé tesz Isten megítélése alatt, és rászorul Isten bűnbocsánatára.

3. A köztulajdon bármilyen formában való megkárosítása kérdése ugyanúgy tartozék hozzá napenkénti lelkiismeretvizsgálatunkhoz, mint a bűn bármilyen más formája! Meg kell bánnunk, a bűnbocsánat hitével fel kell vennünk ellene a küzdelmet. Ehhez azonban a társadalmi tulajdon és felebarátunk tulajdona ellen elkövetett bűnnél egyformán hozzátartozik még a *kártérítés erkölcsi kötelezettsége* is. Az ószövetségi törvény is megkívánta az okozott kár megtérítését. Zakeus ennek megfelelően ajánl fel négyszeres visszatérítést minden jogtalanul szerzett javáért, és vagyona felét a szegények javára.<sup>12</sup> Bármilyen nehéz is sokszor az anyagi kár visszatérítésének önként vállalása — még olyan esetben is, ha nem derülne ki elkövetett vétkünk —, ez hozzá tartozik nemcsak a keresztyén bűnbánat teljességéhez, hanem az egyszerű emberi igazságossághoz is.

Aki az anyagi kárt — bármilyen módon okozta is — nem hozza helyre, vagy a vétkeken szerzett anyagi előnyt megtartja magának, az *folytatja bűnét*. Hiszen eljárásával a jogtalan állapot fenntartása mellett dönt! „Aki tulajdonát ilyen eszközökkel szerezte, annak nem szabad kísérleteznie lelkiismerete olyan megnyugtatóásával sem, hogy az így szerzett javakat közjóléti vagy felebaráti célokra, tehát például egyházi vagy más jótékony célra, adja. Inkább azt kell kívánni: adja vissza, amit jogtalanul eltulajdonított, és kérje Isten és az emberek bocsánatát.”<sup>13</sup> Hogy ez a jóvátétel egyházunk tanítása szerint nem a bűnbocsánat emberi elő- vagy utófeltétele, azt szívesen halljuk. De ugyanúgy tudatosítanunk kell azt is, hogy az *anyagi téren elkövetett vétkek anyagi jóvátétele viszont a mi etikai felfogásunk szerint is a bűnbánat szükséges következménye, a hit jó gyümölcse!*<sup>14</sup>

#### 8. Példaadó keresztyén magatartást!

1. Százéves, hatalmas pesti bérházunkban egy szép napon összefogott a ház néhány lelkes, serdülőfiatalja, hogy „védelmük alá vesszük az udvar és a lépcsőházak rendjét”. Maguk is féltő gonddal vigyáznak a tisztaságra. De a többi gyereket se engedik a falakra firkálni, ablakokat kitérni, szemetet szétszórni a házban. Felelősségük teljes öntudatával, csillogó szemmel és lelkesen láttak munkához. Nem egészen rajtuk múlt, hogy a nagy bérház „védelmét” mégsem tudták egészen biztosítani — bár azóta mintha valóban kevesebb lenne a firkálás a falakon, a szemét a lépcsőkön és a láрма az udvaron.

Amikor a helyes keresztyén magatartás körvonalait próbáljuk keresni a köztulajdon kérdésében, nem tudok jobb példát ezeknek a mai serdülőknek a buzgó igyekezeténél a köz érdekében. Volt valami, a felnőtteket is megszégyenítő és megragadó abban a lelkesültségben, ahogyan első sorban maguk rendet tartottak, de másoknak is jó példát igyekeztek adni. És végeredményben ez a kettő a feladatunk nekünk, keresztyéneknek is. Megtartani a rendet. És jó szóval, jó példával segíteni abban, hogy a rendet mások is megtartsák.

2. Hogy mit jelent Isten rendjét megtartani a köztulajdon vonatkozásában, erről az előzők során már szölvünk. Itt összefoglalásul még annyit: a he-

*tedik parancsolat betöltése ma már első sorban nem a koldus kalapjába hullatott forintokat jelenti, hanem a felelősségteljes, önzetlen munkálkodást a felebarát és a társadalom javáért. A keresztyén felebaráti szeretet parancsát ebben a vonatkozásban — egészen mai nyelven — ialán így lehetne megfogalmazni: nem az én „életszínvonalom”, autóm vagy televízióm, hanem a társadalom és a felebarátom anyagi előmenetele az első! Az igazi keresztyén életfolytatás anyagi dolgokban nem más, mint átállás az „igénylő életformáról” a másokért élés életformájára.*

3. A keresztyének benne élnek a társadalomban. Tudniuk kell: ahogyan a rájuk bízott anyagi értékekkel bánnak, az sohasem marad rejtve az emberek előtt. Mint hullámok a vízbe dobott kő körül, szüntelenül jó vagy rossz hatások, erkölcsi indítások hullámgyűrűi indulnak ki tőlük. *Le nem mérhető, de kétségtelenül fontos hatóerő a társadalomban a hívő keresztyének hűsége, becsületessége, önzetlensége, jó példaadása anyagi dolgokban.*

A keresztyén szeretet — másokért élés. Aki például hite indítására le tudott mondani olyan anyagi előnyökről, amelyeket nem egyenes úton talán elérhetett volna, ezzel nemcsak Isten iránt volt belsőleg engedelmes. Nem is csak önmagára nézve követte az erkölcsi jót. Hanem ugyanakkor a társadalom összefüggéseiben is jó szolgálatot végzett. Élete példaadásával erősítette azokat, akiknek a fő életcélja nem az ötös találat és a balatoni villa, hanem az igazi emberi magatartás. Azokat, akik az „élelmesség” és a „minden szentnek maga felé hajlik a keze” cinikus életbölcseisével szemben — még ha más erkölcsi indítékből is — a társadalom, a közösség javáért fáradnak. S ez a keresztyén életnek nem jelentéktelen szolgálata!

A keresztyének benne élnek a mai világban. Vajon milyen erkölcsi hatások, milyen példaadás, milyen „levegő” árad szét körülöttük a társadalomban? *Legyen a keresztyének élete Isten előtt felelős élet, igaz élet és példaadó élet — ez a három követelés hangzik felénk, mint a keresztyén etika végső üzenete az „anyagiak” kérdésében.*

Dr. Nagy Gyula

#### JEGYZETEK

1. *Kritik an der Kirche* (H. J. Schultz). 1961. 173. lp.
2. *Fritzsche, Evangelische Ethik*. 1961. 207. lp.
3. *Fritzsche* etikája ezért különbséget tesz itt „szubjektív” és „objektív bűn” között. „Ha szemünk elé állítjuk a lehetőségek skáláját, hogy mi minden lehet lopás (a lopás különféle formáit és tárgyait), akkor hamarosan azt a meglepő és nyomasztó felfedezést kell tennünk: az ember abba a helyzetbe kerülhet, hogy lop anélkül, hogy igazán észrevenné... Objektív módon lohat valaki úgy, hogy szubjektíve közben a legjobb lelkiismerete van. Különösképpen a mai emberi együttélés rendkívül komplikált szerkezete miatt észrevenlenül is betörhetünk idegen érdekkörbe.” *Fritzsche* i. m. 205. lp.
4. *Luther Márton* így fordul a szegények kizsákmányolásá ellen a *Nagykátéban*: „De akkor légy óvatos, amikor a derék szegény ember jön — sok van most belőle —, akinek mindennapi garasából kell vásárolnia és élnie, te pedig úgy méssz ki, mintha mindenki a te kegyelmedből élne, megnyúzó és csontig kaparod, aztán büszkén és fölényesen elutasítod, pedig adnod és ajándékoznod kellene neki: az aztán nyomorultán és megszorodottan távozik, és mert senkinek sem panaszozhatja, az ég felé kiáltja és sírja. Ismét mondom,



óvakodj ettől, mint az ördögtől magától, mert ez a sóhajtság és kiáltás nem tréfa, hanem olyan hatása lesz, hogy nem bírod el sem te, sem a világ.” (Nagykáté. 247. lp. — Konkordia Könyv II, 134. lp.)

5. Aquinói Tamás, *Summa theologiae* 2,2 qu. 66. — Idézi Locher G. W., *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*. 1954. 124—25. lpk.

6. Ezzel az új helyzettel a legújabb pápai szociális enciklikák is kénytelenek számot vetni: „Ügy látszik, korunk ismertetőjele, hogy az állami és másfajta köztulajdon egyre kiterjedtebbé válik. Ennek többek közt az az oka, hogy az államnak a közjó kedvéért mindig nagyobb feladatokat kell átvennie.” *Mater et magistra* 117. (Herder kiad. 147. lp.) A szocializálás bizonyos fokú szükségességének elismerése mellett azonban az enciklika változatlanul leköti magát a *termelőeszközök magántulajdonának* fenntartása mellett is. „A jog a magántulajdonra — termelőeszközökben is — minden időre szól. Ez a dolgok természetében van megalapozva, amely arra tanít, hogy az egyes ember előbb van, mint a polgári társadalom, s hogy ennek ét szempontjából az emberre kell irányulnia.” *Mater et magistra*. 109 (Herder kiad. 143—144. lpk.). P. Welty kommentárja szerint „a pápa szembe fordul mai államok kollektívizálási törekvéseivel és igényeivel” (141. lp. jegyzet). A pápaság álláspontja tehát a lényege szerint nem változott meg, még ha tett is bizonyos engedményeket a „*Quadragesimo anno*” és a „*Mater et magistra*” enciklikákban, a termelőeszközök köztulajdona kérdésében.

7. Luther, *von Kaufshandlung*. 1524. WA 15, 295.

8. Luther, *An die Pfarrherrn*. 1540. WA 51, 336.

9. Luther, *Von Kaufshandlung*. 1524. WA 15, 296.

10. Kevesen tudják, milyen „modern” ilyen vonatkozásban a reformátor! Éles szemmel látja a gazdasági kartellek, a monopóliumok veszedelmét, és erkölcsi okokból élesen állást foglal ezekkel szemben: „Mivel elérték, hogy míg az egész világnak kockázattal és veszteséggel kell kereskednie, az idén nyernie, jövőre veszítenie, de ők mindig és örökké csak nyernek, és veszteségeiket fokozott nyereségükkel fedezik, azért nem csoda, hogy nemsokára az egész világ kincsét magukhoz ragadják. Mert egyetlen állandó, biztos filér is jobb, mint egy időre a bizonytalan forint. Nos hát, ezek a társulatok mindig csak biztos forintokkal gazdálkodnak, a mi bizonytalan és rövid életű filléreinkkel szemben! Csoda-e hát, ha közben királyokká lesznek, mi pedig koldusokká?” „A monopóliumok a saját hasznukat néző kereskedők, ezeket falun és városban sem szabad semmiképpen megtűrni... mert az ilyen üzletemberek éppúgy tesznek, mintha Isten teremtményei, javai egyedül csak nekik lennének megteremtve” (*Von Kaufshandlung*. WA 15, 305 és 312). Frezzük itt, hogyan dobog Luther szíve az egyszerű

népért, a szegényekért és kiszolgáltatottakért, a hatalmasokkal és gazdagokkal szemben!

11. Luther ugyan még a maga kora termelési és társadalmi viszonyainak megfelelően tárgyalja ezt a kérdést a Nagykátében; de ma is nagyon időszerű és fontos, amit a *hanyagul, rosszul végzett munka erkölcsi vétkére* mond: „Nemcsak azt nevezük lopásnak, ha valaki szekrényt vagy zsebet fosztogat, hanem elterjedt ez a bűn a piacon, minden boltban, mészárszékben, borozóban és sörözőben, műhelyben, röviden mindenütt, ahol dolgozunk, pénzt kapunk és adunk áruért vagy munkáért. Magyarázzuk meg ezt az egyszerű népek kissé kézzelfoghatóbban, hogy lássuk milyen tisztességesek vagyunk: ha például egy szolga vagy szolgáltató a ház körül nem szolgál hűségesen és kárt tesz, vagy elnézi — pedig elháríthatná — vagy gondatlanul kezeli, elhanyagolja gazdája javait tünyságból, lustaságból vagy rosszakaratból... akkor egy év alatt harminc vagy negyven aranyat, sőt többet is elmulasztod, amit ha másvalaki titokban vesz el, vagy emel el, kötelet kapna a nyakára; de így meg ellenkezhetsz és lármázhatsz is, senki sem mer tolvajnak nevezni. Hasonlót mondok azokról a mesteremberekről, munkásokról, számosokról is, akik önkényeskednek; azt sem tudják, hogyan szedjék rá az embereket, de azért hanyagul és gondtalanul dolgoznak. Sokkal rosszabbak ezek a besurranó tolvajoknál, mert azok ellen zárral és retesszel lehet védekezni, vagy ha elcsípi, úgy megtáncoltatják őket, hogy elmeny a kedvük tőle. Ezek ellen azonban senki sem tud védekezni, görbén sem nézhetünk rájuk, lopással sem vádolhatjuk őket, úgyhogy tiszerte szívesebben veszítenénk a saját zsebünkben.” *Nagykáté*, 224—226. lpk. (Konkordia Könyv II, 131. lp.)

12. Vö. Ex 22, 1 kk és Lk 19,8. Jézus megbocsátása Zakeus esetében is megelőző, ingyen kegyelem. Tehát nem az anyagi jóvátétel miatt, vagy arra való tekintettel történt. Viszont kétségtelenül igaz, hogy az igazi bűnbánat és megtérés magában foglalja a jó ügyeket is az okozott kár teljes megtérítésére, és a bűn elleni, ezt követő küzdelemre. Más a helyzet a római katolikus morálteológiában, ahol a cselekedeti elégtétel a bűnbocsánat elnyerésének egyik feltétele. Ettől B. Häring etikája sem tér el (*Das Gesetz Christi. Moraltheologie. I—III. Bände*. 7. kiad. 1963), bár nála erősebb hangsúly esik a bűnbánatra és az igaz lelki megtérésre, mint egyébként. *Häring* III. 463 kk.

13. Soe, *Christliche Ethik* (1949), 258. lp.

14. „Tanítják továbbá, hogy a hitnek jó gyümölcsöket kell teremnie. Az Isten parancsolatába foglalt jócselekedeteket azért kell megtennünk, mivel ezt Isten kívánja; nem pedig abban bízunk, hogy ezekkel a cselekedetekkel lehetünk Isten színe előtt érdemessé a megigazulásra.” *Agostai Hitvallás* VI. 1. (Konkordia Könyv I, 24).

## Az egyház a béke szolgálatában\*

— Bizonyágtételünk teológiai áttekintése —

Az egyháznak a békeszolgálatban való gyakorlati és elméleti fáradozásáról teológiai felmérést készíteni kétféleképpen lehet. Az egyik lehetőség az volna, hogy kidolgozott ireneológiát adjunk és annak keretében illesztve mutassuk fel az egyház békeszolgálatát. Bármennyire is az ügyszög méltó volna egy ilyen kísérlet s ha bőségesen szolgáltatna is anyagot eddigi részvételünk ebben a munkában, nem követjük ezt az utat, mert csak vázlatot nyújthatnánk: és az e téren rendelkezésünkre álló

példa, a lengyel *Benedyktowicz* metodista szuperintendens próbálkozása,<sup>1</sup> hogy teológiai szakonként vegye sorra a Prágai Békekonferencia teológiai eredményeit, túl iskolásnak tűnik fel előttünk; s erőltetettnek is látszik a meglévő teológiai tudományszakok szaporítása, különösen úgy mint a békeszolgálat címszava alá gyűjthető fogalmak összehasonlító tudománya.

A skatulyázó módszer helyett a magyarországi református egyházban kibontakoztatott békeszolgálat útját kísérjük végig és mind a gyakorlati, mind az elméleti fáradozásokra alkalmazzuk azt az egyszerű teológiai mértéket, melyet *Brunner* Emil az-

\* Elhangzott a református egyház 1967. szept. 4—8. napjain Budapesten tartott etikai szaktanfolyamán.

zal ad elénk, hogy a teológiát bibliafordításnak nevezi, vagy Barth Károly kínál, amikor a teológiát az egyházi bizonyágtétel Isten kijelentésére figyelő kritikájának és korrekurájának szeretné látni.\*\*

### Előzmények

Békemunkánk teológiai gyökerei abba a megújulásba nyúlnak vissza, mely Victor János helyes megfigyelése szerint már a második világháború előtt megkezdődött, az egyházat belülről megújító törekvések szolgálata nyomán. Victor szerint jó szemü ember előre megjósolhatta volna, hogy pl. az 1945 és 1950 évek által körülhatárolt fél évtized egyházunk teológiai életében sem lesz a tétlen tespedés, vagy a meddő viták időszaka. Hiszen ezek a törekvések már a legutóbbi háború előtt odafejlődtek, hogy gyakorlati munkájuk magukra vonták a teológiai gondolkodás figyelmét s a teológia munkásai ráeszméltek arra a fontos hivatásukra, hogy a gyakorlati egyházi megújulásból adódó problémák elméleti tisztázásával nekik kell segíteniük a továbbhaladás egészséges irányának és legjobb medrének a megtalálásában.<sup>1</sup>

De a történelmi események olyan lendületet adtak az egyház életében mind a gyakorlati tevékenységnek, mind az azt kísérő teológiai eszmélődésnek, amilyent — Victor János szavai szerint — legszebb reményeink sem festhettek elénk, amikor már előtte voltunk.

Ha ez a megállapítás megáll általában, különösen érvényes arra a területre, amellyel most foglalkozunk.

### Alapvetés

1936-ban, az Institutio megjelenésének négyszázados fordulóján az ugyancsak Victor János fordításában kiadott új kis Institutio egyik bevezető tanulmányában Vasady Béla Kálvint a hívő pragmatizmus, hívő realizmus, a hívő totalizmus teológusaként jellemzi és egy személyben ún. reguláris és irreguláris teológusnak vallja. Ezen azt érti, hogy Kálvin — ahogyan magát Vasady is szereti jellemezni — az „élet teológusa”.

Nos, akik a református egyház bizonyágtételét először képviselték a békeszolgálat terén, azok ilyenféle teológusok voltak, az „élet teológusai”. Benne éltek, benne égtek a problémákban, az életközelség annyira valóság az esetükben, hogy bizonyágtételük akár igehirdetés, akár tudományosan formulázott tanítás, vagy akár a békeszolgálat egyházon kívüli alkalmain történő megnyilatkozás, az ige mértékére állítva az élet szolgálata a legbilibiaibb értelmében.

Itt elsősorban Bereczky Albert szolgálatára kell gondolnunk. Nem volt-e „bibliafordítás”, a kijelentésből fakadó „kritika és korrekció” minden korszerű tanítása az ítéletről, a bűnbánatról, az élő bennünket megszólító Igének való hívő engedelmeségről. Isten szélesölelésű, bennünket is hasonlóra kötelező emberszeretetéről, az emberiség békességeért reánkharuló keresztyén felelősségről?

Csak néhány példát említsünk annak megmutatására, milyen tiszta bibliai látás szólalt meg beszédeiben, cikkeiben, püspöki jelentéseiben. Az igehirdető, az órálló, a tanító, az egyháza jövőd-

jéert és egyben az emberiség jövődjéért prófétai tüzzel tusakodó Isten embere „fordítja” az Igét, kritikát és korrekciót gyakorol, amikor vigyázatra int, hogy az egyház, amelyet Isten Fia a világ kezdetétől annak végéig gyűjt a maga számára, nemcsak „ki van hívva” ebből a világból, hanem benne is van ebben a világban. Egyetlenegy feladata van, amelyet minden élettevékenységével, prófétai és papi munkájával végez: a szolgálat. Kimondja, hogy a bibliai látás hiánya okozza azt a belső egyenlenséget, amely az egyház eligazodásával és magatartásával szemben akkor még jobban megmutatkozik. Hirdeti, hogy ránk van hívva: egyház legyünk ebben a világban, megálljunk a prófétai szolgálatnak azon a feszültségi pontján, ahonnan nem menekülhetünk el az üdvösségkeresés egoizmusába, se az Isten igazságos és irgalmas ítéletével szembe forduló engedetlenségbe. Az egyház főkérdése, amit az egyház és a világ Ura az ő népének feladott: felismeri és vállalja-e a szolgálatot, ami az egyházra ebben a világban vár? „Roppant felelősség”-ről beszél és „élet-halál kérdésnek” tartja az egyház magatartását és annak következményét. Hangsúlyozza, hogy a hit nem szorul rá arra, hogy kendőzze a valóságot és illúziókkal áltassa magát. A hit nem menekül az élet tényei elől. Mögöttük az Isten kezét látja, melyről azt is tudja: „Haragja el nem múltott és keze még felemelve van. Hiszen e nép nem tért meg az őt verő Istenhez és a seregek Urát nem keresték” (Ézs 9:12).<sup>2</sup>

Az egyház új útjáról szólva harcol a világtól való beteges elkülönülés ellen és sikra száll az igazságosság és a béke szolgálata mellett, teljes erővel küzd a háború fenyegető rémségével szemben. A háború ellen való küzdelmet úgy minősíti, mint Istennek való szívbéli engedelmisséget.<sup>3</sup>

Amikor a „kollektív bűnbánatot” tekinti az egyház útján hálával továbbhaladás elengedhetetlen feltételének, a jövőre bizakodással tekint és vallja: „Nem volt még kor és nemzedék, mely olyan páratlan feladatok megoldására vállalkozott volna, mint a mi korunk és a mi nemzedékünk. Isten nagyon megtisztelte és megbecsülte egyházunkat és lelkipásztorainkat, hogy ilyen forradalmi korba állította bele.” E kor s benne a mi megtisztelő feladatunk többek közt az emberiség békéjéért való fáradozás. Ezt keresztyén felelősséggel kell végeznünk, mint kitüntető kötelességet. „Tudatlanság”-nak nevezi az olyan szűk felfogást, amely az egyéni, legfeljebb a testvéri közösségi élet körére szorítkozik. Az ilyen felfogású emberek Bibliájukból nem tudják elolvasni az Istennek sok biztató parancsát a közélet, a társadalom, a nép és az egész embervilág körében ránkváró felelőségekre nézve. Nem riad vissza egyházi lapba írt cikkében Sztálin-idézettől sem, ha a „bibliafordítás, kritika és korrekció” szolgálatát azzal látja éppen gyakorolhatónak. Ez mutatja felszabadultságát minden jónak meglátására és keresztyén felelősséggel való döntésre a Krisztus mértéke szerinti jónak felismert ügyek mellett.<sup>4</sup>

Amikor az egyház gyümölcstelen meddőségéről tanít, a legtisztább exegézissel szolgál a Lukács 13:1—9-hez és az összefüggésekhez. A szenvedés, az ártatlan és váratlan szenvedés elméleti problémájára is bibliai választ ad, de arra is, hogy a probléma mindig igazi, amikor véres valóságban áll elénk. De azt is világosan tanítja, hogy Krisztus válasza szerint nem az ok, hanem a cél, a *metanoia* a fontos. A *metanoia*: belépés abba a mozdíthatatlan országba, ahol az Istennek tetsző kegyesség és félelem háládatos szolgálatokra indít.

\*\* Kívánatos volna ezt az áttekintést minden hazai egyházra, és egyházaink ökumenikus egvűttesére nézve is elvégezni. (Szerk.)

Erre kötelez a kegyelem, mely az ítélethirdetést is betölti. Számára izgalmas titok az időkérdés és az elkésés lehetőségének problémája. Ezért sürgeti népét, egyházát a bűnbánat és hála nyomán idejében végzendő, az alkalom által felkínált. Isten által előre elkészített jócselekedetek végzésére. Hirdeti hogy az egyház Ura keresi a népét példázó fügefán a gyümölcsöt és szeretetének nagy türelme a végéhez közeledik. A türelmi idő jó felhasználásáért prófétál és kiált. Világos előtte, hogy az egyház pontosan azokkal a gyümölcsökkel adósa ennek a világnak és a világot életmentő szeretettel szerető Urának, amit az apostol felsorol: szeretet, öröm, békesség, vagy: igazság és békesség. De mindig békesség is.<sup>6</sup>

Isten nem pusztítást, hanem a háború helyett építést, békességet akar. És mi Jézus Krisztusban olyan békességet kaptunk, amely nem lehet csupán a szívünk belső titka. A békességszerető Isten azt akarja, hogy az ő ajándéka hajtóerővé legyen és cselekedetekben mutatkozzék meg életünk és szolgálatunk által is az ő békeakarata. Különösen karácsonykor szólal meg ígehirdetéseiben és tanításában az az etikai konzekvencia, mely szerint egyszerű és világos próbája van annak, hogy Isten békességet teremtő ajándékát elfogadtuk. Aki ő tőle elnyerte ezt az ajándékot, az a békességet nemcsak a lényre legmélyebb gyökeréig fogja átélni, hanem az emberi élet legszélesebb mezején is munkálja. Erőteljes szavakkal nevezi vaknak vagy szívtelennek azt, aki nem érzi át a mély emberi szolidaritást azokkal a népekkel, melyeknek most is könny és vér a sorsuk. S ezt a felrázó gondolatot úgy hirdeti, hogy küzd a kétarcúság fertőző veszedelme ellen. Kirívónak látja, hogy máig sem tudta elválasztani magát az evangéliumi keresztyénség és a missziói munka a gyarmatosítás modern rabzolagrendszerétől. A békességszerző Isten nevében mond nemet bármely nép alacsonyrendűségben tartására és mindenekfelett a háborúra; és igent az egész emberiség ma legnagyobb és legégetőbb ügyére, a békére.<sup>7</sup>

Nagy súlyt helyez rá, hogy amit a békemozgalomban résztvevő egyesek kimondtak az egyház nevében, hogy a keresztyén hit és lelkiismeret kötelező parancsa szerint az egyház legelső kötelességei közé tartozik az Ige erejével és hatalmával szembeállani a háború fenyegető veszélyével, azt — mint sokszor megbizonyított becsületes döntést — az egyház legfőbb törvényhozó és igazgatási szerve, a zsinat is elvi döntésként, ünnepélyes egyhangúsággal hozott határozatban megpecsételje. Ha a ma egyháza vagyunk és akarunk lenni, akkor a ma emberének, a ma élő nemzedéknek élet-halál kérdésében kötelességünk szavunkat hallatni mindenütt, ahol módunk és lehetőségünk van a béke ügyét szolgálni. S nem elégszik meg azzal, hogy általában foglaljunk állást a béke mellett. A koreai háború idején sürgeti: az általános békevágy képmutató hangoztatása helyett meg kell mondani, hol és hogyan kell a háború tűzfészkeit kioltani, a népek békés együttélésének lehetőségét megteremteni. Tesz is konkrét javaslatokat azzal a figyelmeztetéssel: nem szabad egyházunk egyetlen lelkipásztorának és egyetlen hívő tagjának sem azt gondolni, hogy ezek a kérdések távol állnak tőlünk, vagy nem a keresztyén hit döntését megkívánó ügyek. Testközeltségben látja az egész emberi nemzetséget. Nem ismer hitet szeretet nélkül. Az 1 Kor 13-ból valami nagy ítéletet olvas ki az olyan hitről, melyben szeretet nincsen. Hogy a keresztyén ember számára

minden emberi ügy fontos, azzal indokolja, hogy Isten számára minden fontos, ami ezen a világon történik. Hálaadással emlegeti a békeszerződés szolgálatának eddigi eredményeit. De a hálaból újabb kötelességvállalás következik.<sup>8</sup>

Ez a prófétai lobogás és sürgetés nem hiányzik az olyan megnyilatkozásaiból sem, mint a prágai Comenius-fakultáson mondott díszdoktori értekezése. Ebben az egyház prófétai szolgálata címen összefoglalja felismeréseit az emberi együttélés, tehát a társadalmi és gazdasági rend kérdése, valamint az igazságosságra és emberhez méltó életre törekvő egész világ ma legsúlyosabb kérdése: a háború és béke ügye vonatkozásaiban. Biblikus és hitvallásos fejtegetései arra mutatnak rá, hogy az egyháznak nem *majdnem*, hanem teljesen és félreérthetetlenül ki kell mondania, konkrétan és esetszerűen is a prófétai szót, amit eddig elmulasztott.<sup>9</sup>

Tudja értékelni ennek ellenére is mindazt, amit az ökumenikus mozgalom síkján, mint eredményt tapasztal. Annak is, mint feledhetetlen élménynek és bátorító jelnek örvendezik, hogy a világban mindenfelé komoly visszhangja van a békeszolgálatnak. Szívesen emlegeti az első nagy békevilágkongresszusnak, a párizsinak eseményeit, s nem tudja feledni, milyen lelkes tüntetéssel fogadták éppen az ő felszólalását.

Bereczky Albert alapvető munkájában — hogy itt csak „a holtakról, de íme élőkről” emlékezzünk — részes társaként működött közre Victor János is. Ő azt hangsúlyozza, hogy a teológia feladata mindig az időszerű kérdésekben szóló igére figyelő útmutatás. Az egyház küldetéséért való felelősségérzet nála is abból a hitből fakad, hogy ha bizonyos, hogy Isten az ő hatalmas kezével biztosítja egyházának sorsát a történelem minden változása közepette, akkor nyilvánvalóan azért biztosítja, mert általa el akar végezni, ill. végeztetni valamit ebben a világban. Újra ki kell világosodnia az Igéből, hogy mi az a valami.<sup>10</sup>

Az egyházi szolgálatok közhasznúsága túlbecsülésének kísértésével szemben, de a racionalizmus kétsőn ható kovászával szemben is megkülönbözteti, de nem szakítja el egymástól a különös kegyelem belülről kifelé munkálkodó és az általános kegyelem kívülről befelé munkálkodó hatását. Kifejti, hogy minden egyházi tevékenység jelentőségét abban kell látni, hogy ennek révén Isten igéje úgy megragadja az embereket lényük legbelső magvában, hogy ennek következtében aztán óhatatlanul a megfelelő irányban alakul külső magatartásuk, az egyházban és a világban végzett szolgálatuk. Az első ígehirdetők példájára utal. Ők nem mérlegelték azt, hogy milyen messzemenő, vagy korlátok közt maradó jelentősége lesz szolgálatuknak embertársaik erkölcsi életére. Ilyen mérlegelésből sohasem született volna meg apostoli szolgálatuk. De elindultak szolgálatra, mert hallották Jézus hívását: Kövessetek engem és én azt művelem, hogy embereket halásszatok. Ennek a parancsnak nem tudtak ellenállni, hanem engedelmességek. Bízta abban, hogy a parancsnak megvan az értelme. Nem eszük mérlegelése, hanem hitük döntése volt szolgálatuk alapja. Be is teljesítettek az ígéretek, melyek a szolgálat hűséges teljesítéséhez fűződtek.

Szolgálatunk túlbecsülésétől óv Victor János, de ugyanakkor nem engedi, hogy a józan alázatosság csüggedésbe hajoljon. A *belülről kifelé munkálkodó kegyelem* újjászületésünket és megszentelődésünket, tehát engedelmes szolgálatunkat is munkáló erői mellett arra is figyelmeztet, ami szolgálatunk

nélkül is, ige nélkül is van ebben a világban. A *kívülről befelé munkálkodó kegyelem* vigasztal és bátorít, jobb munkára lelkesít, mert arra tanít, hogy olyan Urat szolgálunk, akinek a mi szolgálatunkon kívül is minden rendelkezésére áll, hogy az emberek életében ne csak annyi jóakarát, tisztességet, megbízhatóságot, emberi együttérzést és segítőkészséget legyen, amennyi az Ige által újjáteremtett szívekből fakad. Isten halála készítő és az emberiség haladásának, erkölcsi fejlődésének garanciáját jelentő kegyelmi munkája, a tanulékony reáfigyelés megtermékenyítő szolgálatunkat, sőt erkölcsi elkötelezés számunkra.<sup>11</sup>

A kegyelem nagysága siralmas leszűkítésének látja Victor János, amikor elsikkadni engedjük hitünkben és bizonyosságtételünkben a kegyelem „általános” voltának alapvetően drága vonásait. A leszűkítés magyarázatát abban a farizeusi lelkületben jelöli meg, amely szerint lassanként csak mi magunkban látjuk azt a fajta emberéletet, amely megérdemli, hogy Isten foglalkozzék vele.<sup>12</sup>

A kívülről befelé munkálkodó vagy általános kegyelem tanának felelevenítése mellett jó teológiai alapvetést nyújtott egyházunk bizonyosságtételéhez „Pál apostol eschatológiájához” c. nagyon alapos exegetikai tanulmányában is. Az utópizmus és kvietizmus kísértései közt, Krisztus uralmának teljes és nyilvánvaló megvalósulásáról szólva, abban a magyarázatban látja a megoldást, hogy míg egyrészt ez a reménység nem valami új történeti korszakra vonatkozik, hanem az egész történetet lezáró jövődöbélititokhoz tartozik, másrészt Krisztusra már most áll, hogy Isten rendeléséből mindennek felett uralkodik. Ez a mostani uralma a kiteljesedéskor beletorkollik az örökkévaló dicsőségbe. Krisztus uralmára tehát úgy kell tekinteni, mely már valóság — ha nem is nyilvánvaló valóság, és csak a hit szemével látható — a történet folyamán is. Tehát a hívőt eschatológikus váradalmi nem készíthetik álmodozásra, a világ életében számára és nemzedéke számára adódó feladatokról való visszahúzódnásra, a váltakozó történeti helyzetek iránti közömbösségre, hanem éppen arra, hogy Urának uralma alatt saját korában és konkrét helyzetében engedelmesen töltsen be szolgálatát. Ehhez az elkötelezettséghez az eschatológiai távlatok azt a bizonyosságot adják, amit Pál így fogalmaz meg: A ti munkátok nem hiábavaló az Úrban. Erősen állani, mozdíthatatlanul, buzgólkodni az Úrnak dögében csak Krisztus uralmának hitében és végső dicsőséges megnyilvánulásának reménységében lehet.<sup>13</sup>

### *A biznyosságtétel további útja*

Ami az alapvetés után történt, arra érvényes igazán Victor János megállapítása, hogy vannak olyan időszakok az egyház életében, amikor a teológiai munka nem jelent okvetlenül tudományosan dokumentálható irodalmi munkát, mivel ez csak egyik, és nem mindig a legfontosabb megnyilvánulási formája a teológiai tevékenységnek. Egyházunk békeszolgálatának, az alapokra építő, mindinkább nemcsak egyes úttörők, hanem az egész egyház életmegnyilvánulásává, szolgálatává váló biznyosságtételének megvan az írásban is megtestesült, feldolgozásra, számbavételre méltó irodalmi termése is, főként egyházunk vezetőinek igehirdetéseiben, jelentéseiben, a „hogyan gyakoroljuk a békesség programját” és „hogyan lehetne jobban” témájú cikkeiben, nyomtatásban megjelent előadásaiban.

lelképásztoraink hozzászólásaiban, de nem lennének tárgyilagosak, ha csak ezekről szólnánk. A valóság az, hogy egyházunk biznyosságtételének teológiai mondanivalója, alátámasztása a szolgálat elméleti és gyakorlati vonatkozásban való kiszélesedésével minden lelkészi összejövetel, tanfolyam, minden egyházi megnyilatkozás keretében megszólalt valamilyen formában. Elfogadták és továbbadták az előző csak nehezen tanult leckét. Egyházunk biznyosságtétele igehasogatássá vált szövegeinkben.

Fogalmak tisztázása (sálóm, világ, ökumenikus feladatok) folytatódott folyóiratainkban és különösen a Prágai Keresztény Békemozgalom kibontakoztatása adott alkalmat egyházunknak, hogy biznyosságtételét a többi hazai testvéregyházzal együtt a mozgalomba bekapcsolódó más nemzetiségű és felekezeti egyházakkal tanulmányi és tapasztalatcserében értékesítse itthon és nemzetközi ökumenikus keretben is elmélyítse, szociális tanulmányokra indítson.

A közösségi tanulás és egyéni elmélyedés békeszolgálati hozzájárulásait csak összefoglalta és betetőzte a debreceni jubileumi zsinat tanítása,<sup>14</sup> mely az egyház döntéseit és biznyosságtételét az emberi együttélés kérdéseiben mind ökumenikus, mind a nemzetközi helyzetet érintő elemzés tárgyává teszi, főként azonban a teológiai háttérrel summázza. Krisztus királyságának, a megváltás egyetemes érvényességének felismerését emeli ki. Utal rá, hogy a kegyelem határai nem végződnek az egyház határainál. Amint a bűneset valamiképp az egész kozmosz esete, úgy a megváltás is valamiképp az egész mindenségnek és az egész emberiségnek termi az igazság gyümölcseit. Ebből a teológiai felismerésből következik az a gyakorlati látás, hogy az egyházak ökumenikus kapcsolatainak ápolása összefügg az emberiség mai nemzedéke legnagyobb ügyének, a béke ügyének szolgálatával. Ezért örült és adott meg minden támogatást egyházunk a keresztyén békemozgalomnak — mondja a Zsinati Tanítás. És örömmel regisztrálja, hogy az igének engedelmeskedő egyházak közössége vele együtt megszólaltatja és hangoztatja a prófétai szót az egész emberiséget érintő kérdésekben. Fel is sorolja az állásfoglalások három területre kiterjedő különös vonatkozásait: 1. A béke és a háború ügye. 2. A társadalmi igazságosság kérdése. 3. Az emberiség égető kérdéseiben végzendő egyházi szolgálatok. Idézi a legfontosabb ökumenikus megnyilatkozásokat ezekben a kérdésekben és konkrét felsorolja az említett három területen az egyházi biznyosságtételt, igének engedelmeskedő döntést, bátor prófétai szót igénylő eseteket és ügyeket. Ezzel a Zsinati Tanítás nemcsak általában, elméleti módon helyesli az elért teológiai eredményeket, igei felismeréseket és szociális eredményeket, hanem a felismerések szellemében gyakorolja is a tanítás és a prófétai szó hangoztatásának szolgálatát.

### *Összefoglalás*

A Zsinati Tanítás természetéből folyó vázlatos teológiai összefoglalás mellett nem lenne felesleges egy részletesebb áttekintés és értékelés, ha keil, teológiai kritika és korrekció is mindazokkal a teológiai természetű megnyilatkozásokkal kapcsolatban, amelyek egyházunknak a szóban forgó területen vállalt biznyosságtételét kísérik és motiválják.

Ez az előadás nem vállalkozhat rá, hogy ennek a feladatnak a továbbiakban illő módon eleget tesz. Hiszen olyan keresztyén tudatunkat formáló szol-



gálatunkat megszabó szóbeli és írásbeli anyag feldolgozására volna szükség, aminek tárgyalása itt meghaladja lehetőségeinket. Azt azonban meg kell tennünk, hogy vázlatosan, a teljesség igénye nélkül és a rendszerbefoglalás átfogó követelményeinek érvényesítését mellőzve, megemlítsünk néhány teológiai gondolatletemet, azt tudatosítsuk és értékelő megjegyzésekkel kísérjük.

Először is az igei látás tisztulása, a Szentírás békeüzenetére figyelés mélyülése és a bibliai alapok keresése igényli figyelmünket. Azóta, hogy a békeszolgálat egyik úttörője a békeszolgálat alapokmányának nevezte az Igét, közelebből a 2. Kor 5:18—21-et és a Jel 21:4-et, de már azt megelőzően is és mind e mai napig jelen van lelkipásztoraink igetanulmányozásában az a termékenyítő, igehirdetésüket és pásztori szolgálatukat megtermékenyítő indíttatás, hogy az elébük kerülő, őket megszólító ún. béketextusokat ne jelszóként kezeljék, hanem tartalmi mélységüket feltárják és megfelelően alkalmazzák. Itt is csak utalunk a bibliai békesség—béke—jólét fogalom, a világ, a liturgia, a diakónia és koinónia értelmének jobb megértésére és pl. olyan igehelyeknek, mint Jakab 2:15—16 a béke ügyére történő alkalmazására.

A békével kapcsolatos bizonyágtételek krisztológiai megalapozása ma már nem vezet egyoldalú individualisztikus és egzisztencialisztikus nézetekhez. Rájöttünk, hogy el kell kerülnünk a krisztológia egyes pontjaira való teológiai koncentrációt, mert ezek összefüggésből kiszakítása vezet azok esetleges izolálásához, amikor pl. a testlétel, az inkarnáció a pusztá imádást motiválja, vagy metafizikai titkok problémakomplexumává válik, a kereszt pedig az emberi önmegértés helyévé zsugorodik. A békemozgalom jótékonyan leplezte le ezeket a kísértéseket és rámutatott — sokszor nemzetközi beszélgetések szintjén, de mindenkor a hazai bizonyágtétel teológiai tisztulását is szolgálva, — hogy a megváltás története egész összefüggésében alkalmas igazán arra, hogy a keresztyének e világban való szolgálatának üdvtörténeti háttere legyen. A Krisztus feltámadása erőiben való részesülés és Isten országa várásának, megvalósulásának a Jézus történetének gyökerező, már ott elkezdődő mozzanatainak pozitív értékelése, a Szentlélek kitöltetésének a Jézus története összefüggésében való szemlélete mind arra jók, hogy az eljövendő Istenországát egyrészt az ígéretek végső beteljesülésének távlatába helyezték, másrészt racionalista emberi feladattá szűkítés helyett a Krisztus elkezdett és folyamatosan végbemenő diakóniája minden Krisztusban hívőt együtt szolgálatra kötelező életmentő mai történésének lássák.

Nagy eredménye a teológiai elmélyülésnek és reformátori örökségből táplálkozó hitvallásos tájékozódásnak az a történet szemlélet, mely minden vád ellenére sem szituáció-teológia, hanem az ószövetségi prófétizmus és az újszövetségi, Isten időszzerű akaratát megragadni tudó prófétálás vonalába eső Igéből való tájékozódás a világméretű események közt. A szituáció-teológia kísértését elismerik, világosan látják és a német keresztyénség történetértelmezésének szörnyű leckéitől elriasztva, határozottan elutasítják már az alapvetés időszakában éppen azok, akiket Isten felhasznált az eligazítás szolgálatára.

A dinamikus egyházfogalom, a kitisztult eschatológia, a szociáletikai és szociálpolitikai érzékenység olyan jellemzőivé váltak egyházunk bizonyágtételének és azt meghatározó teológiai gondolkodásnak, amilyenre csak a nagy megújulások korában van

példa. S a magyar teológiatörténetben a reformáció óta még nem fordult elő.

A szociáletika, a háború és béke radikálisan új teológiája nem kampányszerű állásfoglalások gyümölcse, hanem az engedelmességnek az az egyszerű aktusa, amely alól nem vonhatja ki magát az az egyház, melynek a kijelentésből cselekvőnek megismert emberszerető és békeszerző Istene van és az emberi nyomorúságokon oly mélységesen szánakozó, magát a gyógyítás munkájában olyan áldozatosan, félreértések kockázatát is vállaló, a szolgálata minden gyalázatával járó engedelmisségben fáradozó Krisztusa.

Egyházunk bizonyágtételének bátorságát Urának Küriosz voltáról vallott hite indokolja, szolgáló egyházként való felajánkozásának paradigmája és egyúttal tápláló gyökere pedig az a látás, ahogyan Benne a nagy diakónust ismergeti.

Ha mindez ma már közhelyként hangzik, az csak annak bizonyítéka, hogy egyházunk bizonyágtételének essenciája már át meg átjárta nemcsak a szíveket, hanem az elméket is.

Még csak arra mutatok rá, hogy a békemozgalom sarkalta etikai fáradozás nyomán ma már a háború és béke kérdése az atomháború ellen való tiltakozás jegyében, és egyben a teológiánkat meghatározó krisztocentrikus bibliai szellem jegyében túljutott a „bellum justum” tételén és a háborút, különösen a nukleáris háborút nem tudja elfogadni ultima raciónak, mert az Igéből merített meggyőződése szerint az Isten sem fogadja el annak.

Mint egyházunk bizonyágtételének hitvallásra támaszkodó és a református teológia szerkezetében elhelyezkedő vonását emlitem, hogy az etikai elkötelezettség a Krisztus hármastisztségéről szóló református tanítás Heidelbergi Káté megfogalmazta rendjében tudatosodik a bizonyágtétel továbbadása során. A papi tisztben való részesedés a keresztyén embert a hála áldozatára aktivizálja, az egyszerű és tökéletes áldozat hasznai közt a béke ajándékáért való hálás etikai cselekvésekre is. A prófétai tisztességnek az igazság mellett való tanúskodásra vonatkozó elkötelezése is beállítja a keresztyén embert nemcsak az egyházi életben érvényesülni akaró krisztusi igazság szolgálatába, hanem a világ számára megjelent igazság győzelméért való prófétai küzdelembe is. Krisztus királyi szolgálatának érvényesülése az övéiben, a néki engedelmeskedő, teste élő tagjaiként viselkedő keresztyénekből pedig a bűn és halál erői ellen, a kivívott győzelem bizonyosságában végzett keresztyéni szolgálat dinamikus jeleiben mutatkozik.

A béke szolgálatában fáradozó egyház bizonyágtételének teológiai áttekintését azzal zárom, hogy a sok közül két ilyen dokumentumot emelek ki, mint figyelemreméltó summázást, mely jó az eddigi teológiai munka és a jövőbeli ilyen irányú tevékenység rendszerezésére, illetve az állásfoglalások megalapozására. Az egyik az Egyház és Társadalom Világkonferenciára küldött hozzászólásból a IV. és V. fejezet a béke és együttélés, valamint a leszerelés kérdéséhez nyújtott teológiai eszméltetés,<sup>15</sup> a másik *Huszt* Kálmán cikke a Teológiai Szemlében: Keresztyének és nemkeresztyének együttműködésének teológiai alapjai.<sup>16</sup> A hit-szeretet-remény hármastisztségében mutat rá az igei alapokra és az etikai konzekvenciákra, eltávoztatva a hittől a világnézeti és vallási radikalizmusokat, a szeretettől az emberi, vallási és világnézeti kompromisszumokat. A reménységtől pedig a különböző opportunistikusokat.

A Református Egyház egy 1963-ban megjelent cikkében sürgeti a szolgáló egyház teológiájának akribiáját. Sajnos, ez a legpróbb részletekre kiterjedő pontosság nem lehetett jellemzője ennek az előadásnak. De talán hozzájárult ahhoz, hogy érzékeltesse egyrészt az egyház békeszolgálatát mögött rejlő teológiai munka arányait és fontosságát. Másrészt azt, mennyire szükség van az egyoldalúságok kísértésével szemben éppen a bizonyágtétel hitelesége érdekében sokszor finom distinkciókra is.

Persze, nem a teológiai tevékenység életeti a bizonyágtételt, de a „bibliafordítás, igére figyelő kritika és korrekció” jellegénél fogva sokat tehet, mint ahogyan sokat is tett a felelőség olyanok körében való ébresztésében, akik éppen teológiai szempontokra hivatkozva húzódtak vissza a szolgálatától.

A teológiai munka is segít annak felismerésében, hogy az egyháznak ez a szolgálata Krisztus szolgálata, melyben szabad lelkiismerettel, Krisztus nevében, alázatával és hűségével, erejével és királyságában, győzelmében, ígéreteiben gyökerező hittel való részvételünk figyelemreméltó jele az Ő felkenetésében való részesedésünknek.

Dr. Fejes Sándor

#### JEGYZETEK:

1. Dr. W. Benedyktowicz: Proba irenologii chrzescianskiej, 1965. Ismerteti Kovách Attila a Theol. Szemle 1966. 176. l.
2. A magyar protestantizmus öt éve, 1950. 29. l.
3. Vö. Az idők jelei. Református Egyház, 1949. 20. sz.
4. Egyházunk útja. R. E., 1950. 12. sz.
5. Keresztyén felelősséggel. R. E., 1950. 20. sz.
6. Vö. Gyümölcstelenkedő egyház a világban. R. E., 1950. 17. sz.
7. A békességszerző Isten szolgálatában. R. E., 1951. 23—24. sz.
8. A béke ajándéka, ígérete és parancsa. R. E., 1952. 22. sz.
9. Az egyház prófétai szolgálata. R. E., 1952. 3. sz.
10. A magyar protestantizmus öt éve. 1950.
11. R. E., 1952. 4. sz.
12. R. E., 1954. 13. sz.
13. R. E., 1952. 4. sz.
14. R. E., 1967. 136—137. l.
15. Theológiai Szemle, 1966. 271. sk. 1.
16. 1966. évi 278. sk. 1.

## A kegyesség az ökumenikus párbeszédben

A hit után annak gyümölcset, a kegyességet vizsgáljuk meg a párbeszédben. Nem könnyű feladat, mert a kegyesség igen változékony jelenség, és nem írták meg még történetét sem az egyik, sem a másik részen, a kegyességi típusokat is inkább csak megnevezték, de valójában nem határolták el egymástól. Nem kívánunk azért részletesen belemenni a kegyesség sokszínű, bujahajtású és nemegyszer patológikusnak tűnő világába, csupán azt próbáljuk felmutatni — ha csak körvonalaiiban is —, amit „katolikus kegyesség”-nek nevezünk, szemben a „protestáns” vagy „evangéliumi” kegyességgel. A kegyességet általában a „vallás szubjektív oldalának” tekintik. Az egyénnek az isteni-vel való találkozásából származó pozitív magatartása ez, melyben az ismereti és akarati elem mellett gyakran az érzelmi elem a hangsúlyosabb. Általánosságban „az Isten jelenlétében való járásnak”<sup>2</sup> nevezhetjük. Voltak és vannak, akik ebben az Istenre irányuló érzelmi életben, az *Istentől való egyenes függés érzésében* a vallás lényegét látják, és ez határozza meg szeriatük a mindenkori teológia feladatát is (*Schleiermacher*). Messze vezetne a dialektikai teológia ezzel szembe forduló radikális állásfoglalására kitérni<sup>3</sup>. Nagy szolgálatot végzett, ma azonban már világosan jelentkeznek egyoldalúságai. Egyre többen vallják, hogy az „embert” se lehet kihagyni a teológiából, az Istenről való beszédből. Azért tehát, ha — óvatosan fogalmazva — a kegyességet „az ember Isten ígéjére adott feleleté”-nek<sup>4</sup> mondjuk is, és mindenféle pszichologizmusnak ellentállunk: az élettől való elszakadás veszélye nélkül nem hanyagolhatjuk el a kegyesség teológiai vizsgálatát<sup>5</sup>.

Szándékosan neveztük „gyümölcs”-nek a kegyességet, mert így — a jézusi „gyümölcsseikről ismeritek meg őket” szabály értelmében — mértéket nyerünk: a fa, a hit, a tan, sőt az egész egyházi rend értékeléséhez is. Közismert tény, hogy eltérés

van a két kegyesség között. Egyszerűen „más” a katolikus, mint a protestáns kegyesség. Ezért magától jelentkezik a kérdés megvizsgálásának a szükségessége: nem történt-e már egészen korán olyan *idegen beütés*, keresztesítés, ami alapvetően megváltoztatta az apostoli keresztyénség életmegnyilvánulásait? Vagy nem ment-e végbe a reformáció idején olyan *torzulás*, ami azután más, a középkerítől elütő kegyességet eredményezett? A kérdést nem annyira a múltra, mint inkább a jelenre, nem a dogmára, mint inkább a gyümölcsre nézve tesszük, nem a gondolati rendszerek szerkezetét, logikáját, hanem a pusztá praktikumot — a praxis pietatis-t — tartva szem előtt. A vád ma ugyanis az, hogy a mai ember idegenül áll a kegyességgel szemben, a kényelmetlenség érzését kelti benne, az elavultság, az ódivatúság illatát árasztja.<sup>6</sup> De vajon mindegyik fajta kegyességre áll ez? Nem a hasznosság a dolgok értékének egyedüli mértéke, de nem lehet véletlen, hogy a biblia azon a néhány helyen, ahol a kegyességet említi, kétszer is előnyösnek, „hasznos”-nak mondja (1 Ti 4:8. 6:6). És nem kerülheti el figyelmünket az sem, hogy a görög „prómos”, a latin „primus” és a német „fromm” szavak eredeti jelentése szerint: *a kegyes emberek* nem valami extravagáns jelenségek, hanem egyszerűen *jó emberek, derék emberek, sőt „hasznos” emberek voltak.*

Meggyőződésünk, hogy a kegyesség egész jelen-ségvilága azért tisztázatlan mindmáig, mert a vizsgálódás során a hármasság — Isten-ember-világ — együttesből a harmadik: *a világ ténye teljesen kimaradt az értékelésnél.* Ki fog tűnni, hogy a kegyesség nem annyira az ember Istenhez való viszonyának, hanem: *Isten teremtetett világához való viszonyának a tükröződése.* Itt keresendő katolikus részen az anachorétikus és monasztikus kegyesség, de ugyanúgy evangéliumi részen a „pietista” kegyesség eltorzulásának magyarázata. A kegyesség

története ugyanis sok részében: a *hivőknek a világból való kivonulása története*. Ez nem a próféták, nem Jézus és általában nem a biblia intenciója. Ez az istenképiség teljes felreértése lenne. Látásunk szerint Isten az embert a maga partnereként állította bele a világba, hogy munkálkodjék Vele annak továbbteremtésében, és tegye azt az Ő dicsőségének egyre tisztábban tündöklő színterévé, éppen ezért lehetetlen, hogy a világmegve-tést, a *contemptus mundi*-t és a szép meghalásra való nevelést, az *ars moriendi*-t az ige szerinti kegyesség alkotóelemeinek ismerjük el. Mindezt le-rögzítve *megkíséreljük* a reformátori látás „szent világiasságában” az *igazi, az aktív és kreatív, a mai ember számára is kívánatos kegyességet fel-mutatni*.

### I. A korai katolicizmus misztérium-kegyessége

Az imádság jelenségét tanulmányozva Heiler rá-mutatott, hogy mind az egyéni, mind a közösségi imádság a „misztérium” jelenlétének megtapasztalásából fakad. Mindig a „*misterium tremendum*” indítja a hívőket leborulásra, könyörgésre. Tanul-mánya végén párhuzamot von a katolikus és pro-*testáns* egyházak között, és a köztük levő *alapvető különbséget éppen a misztérium meglétében vagy hiányában jelöli meg*. Meglepő az az állítása, hogy *mindkét egyház kultusza elfordult az eredetitől, de éppen ellenkező irányba, és mindkettő keresztyén-ség előtti formákra tért vissza*. Ezt mondja ugyan-*is*: „Míg a katolikus egyház liturgiája közeledik az antik templomok és szinkretista misztériumok liturgiájához, addig az evangéliumi közösségek kultusza a zsinagóga kultuszához való visszatérést jelenti.” Más szóval, az egyik „paganizálódott”, a másik „judaeizálódott”. A katolikus mise titokzatos jellegével és az érzelmekre ható esztétikai vonásaival századok óta az imádság és a kontempláció alkalmas kiváltójának bizonyult. „Kétségtelen, írja, hogy a katolikus sakramentális kultuszban, mely az eucharisziában jelenlevő Isten, a *numen praesens* előtt megy végbe, többet és bensőségeseben imádkoznak és inkább dicsőítésre indulnak a hívők, mint az evangéliumi keresztyének beszélő kultuszában”. A reformáció egyházaiban semmi-féle „*misterium tremendum*” nem remegteti meg a hívőket „a velők és ízek megoszlásáig”. „Kiüzve a kultuszból a misztériumot, a reformátorok meg-*gyengítették a tisztelet érzését a numinosum előtt és a csodálatát a fascinosum előtt*. A szent minősé-gét az evangéliumi kultuszban nem befolyásolhatja más, mint a prédikátor *viva vox* imádsága és azé, aki imádkozik.”<sup>7</sup>

A kultuszok közötti különbségek kimutatásában Heilernek kétségtelen igaza van, sőt, mi még ennél is tovább mennénk: a kultuszok a kegyességi tí-pusok kifermálásában való szerepét még erősebben hangsúlyoznánk. Ami azonban a lényegét illeti, a nagy kérdés, hogy vajon *nem éppen a „misztérium jelenléte”* amit Heiler előnynek, többletnek minő-sít, az az *idegen test, ami a változást előidézte* a keresztyénségben és a „korai katolicizmus” kiala-kulásához vezetett? És vajon, volt-e más út a re-formáció számára mint — persze átvitt értelemben — a „zsinagóghoz”, illetve az ószövetséghez való visszatérés, ami Jézushoz és az apostolokhoz való visszatérést is jelentette? Mert *mi a katoliciz-mus lényege? Legtöbbször — Troeltsch, Sohm — az* egyén szabadságát megnyirbáló, magát a kánon-nal, dogmákkal és jogrendszerrel körülhatároló

szervezetben látják ezt, a valóság pedig az, hogy: *a katolicizmus — tartalmát illetően — kegyesség-történeti jelenség és csak mint ilyen értelmezhető helyesen*.<sup>8</sup> Kialakulásáról attól a pillanattól kezdve beszélhetünk, amikor a keresztyénség közvetlen érintkezésbe lépett — az akkori világ nagyvárosai-ban, kulturcentrumaiban — az *antik világ misz-terium-kegyességeivel*. A misztérium arra szolgált, hogy az ember és az istenség között közvetlen fizi-kai kapcsolatot hozzon létre. Vagyis kultikus cse-lekmények által az istenséget úgy igyekeztek be-folyásolni, hogy az ember mindenkor annak jelen-létébe, védelmébe, áldásába juthasson. Ez történik ezután a keresztyén kultuszban is. Az üdvösség nem az Isten szabadon munkálkodó szeretetének ajándéka többé. Ez nyilván teljesen más világ, mint amiben a próféták és Jézus élt, és amit vált-sághalálával szerzett: ez a *sacramentum-magia* ti-tozatos világa, melyben az ember belső megújul-*lása elmarad, az ethos követelményei elmosódnak és érthető módon, külön törvényi moralizmus ki-alakítása válik szükségessé*. Az egész folyamat mö-gött a görög filozófia dualizmusa, a test gonosz-voltát és a lélek istenvoltát állító tanítás van. A misztérium itt az egyetlen segítség a testben élő ember számára, hogy valamiképpen mégis kapcsol-*ta juthasson az istenivel*. Walterrel összefogl-alva: „*A katolicizmus a keresztyénségbe beömlő antik misztérium-kegyességén alapul*. És ez mind-járt további viszonylatokban is megnyilvánul: ha az úrvacsora üdvözítő misztériummá válik, mely-ben isteni substancia közvetítettik az ember szá-mára, akkor ezt csak olyan valaki szolgáltathatja ki, aki arra minősítve van. Eddig gyülekezeti elő-ljárókról hallottunk, most eljött a pillanat, amikor nem lehet többé elégséges, hogy egy megbízott hir-desse az Igét a gyülekezetnek és vezesse azt. Meg kell szereznie a pap „szent minőségét”. Ezért nem a monarchikus püspökség kialakulása, hanem ez: az egyházi hivatalviselők tisztéről vallott felfogás megváltozása jelenti az átmenetet a katolicizmus-ba” (65).

A misztérium-kegyesség ilyen beáramlásával és a sakramentumokra való eme hatásával egyidejű-leg — sőt talán már ezt megelőzően is — elkezdődött a *görög filozófia befolyása a keresztyén tanra*. Egyesek szerint ez már Pál apostolnál kimutat-ható, valószínűbb azonban az a vélemény, hogy Pál maga nem vett át görög gondolati kategóriá-kat, de a keresztyén hit tartalma már nála is olyan meghatározást nyert, ami alkalmas volt a helleni-zálásra. A *gnoszticizmus elleni harcban* volt szük-ség arra, hogy a keresztyén hit tartalmát a lehető legérthetőbb módon fejezzék ki. Az apológéták a legnagyobb egyszerűségekre törekedtek, amikor a Krisztussal való egyesülést most már nem a páli Vele való meghalás és feltámadás által, hanem a Krisztus Lelkének a sakramentumokban való el-nyerése és a testnek a halhatatlanságra való alkalmassá tétele által végbemenőnek tanították. *Az így hellenizált tanítás egyszerűbb lett, de ugyanakkor a keresztyénség nagyfokú megszegényedését er-deményezte*. Elhomályosodott benne az eszkatológiai váradalom és az Isten országáról szóló tanítás vég-legesen elvesztette életet, erkölcsöt, kegyességet formáló központi helyét ugyanannyira, hogy még a reformáció se volt képes azt — legfeljebb egyes szektáiban — megillető helyére visszaállítani.<sup>9</sup>

Az újabb vizsgálódások során az derült ki, hogy a fentiekben nem egyszerű átültetésről, hanem *szinkretista átértelmezésről* van inkább szó. Käse-mann és mások a misztérium-vallások kegyességét

„epifania-kegyesség”-nek nevezik, szemben a biblia „igéret-kegyesség”-vel. „Ott a mitikus ember csak a jelennek él, az epifania, a megjelenés számára már beteljesedés. Az eszkatológiai gondolkodás idegen számára.” Az effajta kegyesség bevezetésére, ami ellen már Pál maga is harcolt, megvolt a kínálkozó lehetőség az *ösgyülekezet entuziazmusában*, forró pneumatikus légkörében, ami egyesekben az igéreték rég várt beteljesedése gondolatát kelthette. Ezt a „jelenben megvalósult eszkatológiát” (präsentische Eschatologie) mutatta fel azután a korai katolicizmus úgy, mint a misztériumvallások által keresett „örökkévalóság jelenlétét” (Präsenz der Ewigkeit). Így lett azután az evangéliumok „igéret-történetéből”: „megváltás-történet”, ami a misztériumdramák mintájára előadható, megjeleníthető volt. A keresetség sákramentumában a hívő részt nyer az istenség meghalásának és feltámadásának valóságában. A nagy ünnepélyességgel megtartott feltámadás ezután a feltámadott Krisztus trónralépését jeleníti meg. Krisztus eljövendő uralágának várása itt már a *kultikus jelenlét valóságává változik*. Pedig a biblia: „a feltámadásban való részvételtől nem perfektumban, hanem futurumban beszél”. Mert Krisztus már feltámadott és kivétellett a halálból, de az övéi még nem, ők csak reménység által kaptak részt a feltámadás-életből. Így nekik a feltámadás most még csak reménységben valóság a jelenben. Ez nyilván *eszkatológiai jelenléte az Eljövendőnek*, nem pedig kultikus jelenléte az örökkévalónak. És ami döntő: *a hívőknek még nincs részük a Krisztus uralmában, hanem — reménység által — az engedelmes-ség és nyomorúság útján: a világba utasítatnak, hogy ott munkálkodjanak a Krisztus uralma megvalósulásáért*. Így nem a templomok homálya vagy a monostorok hallgatag csendje, melyet csak a *Memento mori* elkiáltása ver fel, hanem a Róm 12:1 k. alapján — *a mindennapok valóságos világa az igazi istentisztelet színtere*.

Ilyen eszkatológiai kitekintésű ma az evangéliumi teológia. És minél meggyőzőbben és marandóbban az lesz, annál inkább eltávolodik a katolicizmus kultikus jelenlét-ábrázolásaitól és egyben kegyességi ideáljától.

### A kétlépcsős moralitás kegyessége

A katolicizmusra jellemző, hogy tulajdonképpen nincsen világi kegyessége. A középkorban elkezdődött ugyan a világi hivatások pozitív értékelése, a céhek és lovagrendek közösségeiben felfedezhetjük a saját tartalmú világi kegyességre való törekvést, de salezi Ferenc és lisieux-i Teréz próbálkozásaitól eltekintve azt mondhatjuk, hogy a *katolikus kegyesség kifejezetten szerzetesi kegyesség*, és a laikusok kegyessége csak ennek utánzása, részbeni megvalósítása. Csak egészen a legújabb időben merték kimondani, így von Hügel vallásfilozófus, hogy mindenki lehet kegyes, még egy mosónő is, anélkül hogy ott kellene hagynia a megélhetését biztosító munkáját. A szerzetesi kegyesség szinte kizárólagos méltánylását mutatják a szenttéavatási statisztikák. Laikusok szenttéavatása egészen ritka dolog. Néha száz év is eltelt, míg egy nő embert szentté avattak. És ma se sokat változott a helyzet. Például 1950 és 55 között 16 szenttéavatás és 14 boldoggáavatás volt, ezek közt 17 volt a férfi és 13 nő. A nők közül 12 rendhez tartozott, a férfiak közül pedig: 1 pápa volt, 3 püspök, 1 pap és 11 szerzetes. És csak egy tizenöt éves fiú volt közülük a „világi”.

Ennek a gyakorlatnak kézenfekvő magyarázata a „*tökéletesség*”-ről vallott egyházi elfogasonak keresendő. A biblia beszél a tökéletességről és buzdít az arra való igyekezetre (Mt 5:48, 19:21, Ef 4:12). De milyen értelemben? A reformatori egyházak felelete arra a kérdésre, hogy elérhető-e a tökéletesség a földi életben — egyes kivételektől, mint például a metodistáké — negatív. Hitvallásaink inkább imputatív tökéletességről beszélnek. A katolikus fe. e. et ezzel szemben teljesen pozitív. A tridentinai zsinat óta a hivatalos tanítás, hogy a beontott kegyelem által tökéletes engedelmes-ség érhető el és így nincs akadály a törvény maradék nélküli betöltésének. Az egyházi kanonizáció is az elért, sőt legtöbb esetben a fölzött tökéletesség megpecsételése. A zsinat kétféle tökéletesség közt különböztet: a) a *keresztyén tökéletesség* és b) a *vallásos tökéletesség* között. Az utóbbi kimondottan a szeretet törvényének betöltése által érhető el, sőt egyesek Isten jótetszéséből a törvény követelményein túlmenő érdemeket is szerezhetnek. Ezért a szent több, mint tökéletes.<sup>11</sup>

A tökéletességre való törekvés, sőt annak való-ságos hajszolása — az aszketizmus gyakorlása útján — már korán elkezdődött és a remeték életmodjában kuminált. A tökéletesség elérhetőségének már ekkor is a „vallásos hivatás” volt az alapfeltétele, később pedig világosan a „*consilia perfectionis*” (szüzesség, szegénység, engedelmes-ség) vállalásához volt kötve. Bevallottan nem a „sokak”, hanem a „kevesek”, a kiválasztottak kivált-sága volt a tökéletességjutás. Így meglehetősen korán megjelenik a tökéletesség kettős fokozata (Didaché, Ambrósius). Harnack szerint az egyház határozottan kiállt emellett és világméretű misz-tiójában is nyíltan hirdette a kettős moralitást. Pater Congar ma is egyházi „elit”-ről beszél.<sup>12</sup>

Így van, de mi az eredete? Van-e bibliai alapja? Nem kétséges, hogy ez a tanítás és gyakorlat is idegen kovász a keresztyénségben. Nyilván a görög filozófia emberszemléletéből szivárgott be az egyházba. A görög filozófia általában igen optimista nézetet vall az értelemmel felruházott ember lehetőségeiről mind az erényt, mind a boldogságot és bölcsességet illetően. De nyíltan kimondja azt is, hogy nem minden emberben van meg a képesség arra, hogy boldog legyen. Egyfajta szellemi arisztokráciában hisz. A stoikus Krisipus például el tudja képzelni a boldogságot a bölcsék esetében, de meggyőződése, hogy az emberek legtöbbje nem bölcs, hanem bolond. Arisztotelész is megvetette a rabszolgát, és csak „élő szerszám”-nak tekintette. Seneca is így imádkozott: „bocsáss meg a világnak: hiszen mind bolondok”<sup>13</sup>.

Vannak, akik a sivatagba vonulást és a remete életforma rohamos elterjedését összefüggésbe hozzák Konstantinnak az egyházi életbe való kemény belenyúlásával, az egyház államosításával. Valóban voltak, akik határozottan elleneztek ezt, így a donatisták és priscillianusok. Az is tény, hogy ebben az időben ezek és tízezrek vonultak ki az egyiptomi sivatagokba, és később Szíria és Pal-sztina pusztái is benépesültek remetékkel, de ezek a kivonulók nyilván nem törődtek se egyházzal, se világgal, hanem csak: *önmagukkal, saját üdvös-ségükkel és az aszkézis útján felfokozható meny-nyei jutalommal*. A kivonulás oka ezért szerintünk is nem a tiltakozás volt, hanem egyszerűen az, hogy: *az idegen kovász hatni kezdett*, és a hanyatló kultúrának ezek az enervált emberei éhséget éreztek a tökéletességre. Az egyház egy ideig ellenezte, később azonban tudomásul vette, hogy



a „tökéletesek” egy külön osztálya alakul ki; azoké, akik önként magukra veszik „az Úr teljes igáját”, az aszketikus életforma vállalásában. Az egyház nem kutatta a bibliai alapokat, így történt azután, hogy a remeték, majd a szerzetesek — mintegy a keresztyénséget megkerülve — egy olyan ideálhoz kötötték magukat, melyet az antik filozófia a tökéletesség csúcsának tartott. Ez volt az aszkézissal párosított: *via contemplativa*. Ugy-hogy *Nazianzi Gergely* méltán kérdezte: vajon amit a szerzetes tesz, nem ugyanaz-e, mint amit *Sokrates-nél*, *Pithagoras-nál*, *Epiktetus-nál* és *Anaxagoras-nál* csodálni szoktunk?

Ezekről olvasva az ember ámulva kérdezi: hogyan vállalhatta és szentesíthette az egyház ezt az idegenből vett, emberi gögből, élet- és világmeg-  
 vetésből összeszőtt életformát, és — több-kevesebb változtatással — hogyan propagálhatta ezt a világhoz való küldetéséről és a munka vállalásának erkölcsi kötelezettségéről megfeledkező életmódot, a keresztyén kegyesség legtökéletesebb megvalósítá-  
 saként?

#### A katolikus kegyesség jellemzői

Itt elsősorban a népi kegyességet kellene tanulmányoznunk és azt kellene vizsgálnunk, hogy mennyiben képes az evangélium áthatni egyének és közösségek életét, mennyiben termi meg a keresztyén szeretet tettekben megmutatkozó gyümölcsseit és hogyan lesz az — az Igével való élés, az imádság, meditáció és böjt gyakorlása által — jellemformáló hatalommá. Kár, hogy az írott források ritkák, bár kezdeményezések történtek. *C. Schneider* értékes anyagot gyűjtött össze. Megállapítja, hogy a katolicizmusnak az idők folyamán különféle struktúra-formái alakultak ki. Legjelentősebb köztük: a „román forma”, melyet az utóbbi idők pápai kifejezetten kedvelnek. De ugyanígy beszélhetünk amerikai, ír, angol és orosz kegyességi típusokról. A vallási jelleg mindig szorososan egybefonódik a népi jelleggel, így nehéz értékelést adni az egyikről a másik alapos ismerete nélkül.

Míg a protestáns kegyesség inkább prófétai, addig a katolikus kegyesség kifejezetten az ún. „observans típus”-hoz tartozik, amely előírt szabályok betartásában, kiszabott imádságok elmondásában, ünnepek pontos megtartásában nyilvánul meg. Éppen ebből eredően általában nem egyenesen Istenhez, hanem a paphoz, lelki vezetőhöz, vagy a szentekhez kapcsolódik a katolikus kegyesség. Míg a protestáns kegyességben a „testvér” és ennek megfelelően a szolidaritás az alapviszonyulás, addig a katolikus kegyességben kezdettől fogva az „atya” fogalma és ennek megfelelően az engedelmisség áll a középpontban. A katolikus kegyesség: imitáció-kegyesség, de nem mindig a Krisztus, hanem a szentek imitációja. A katolikus kegyességnek a kultúra feilődésére való serkentő hatását ma nehéz megállapítani. Egy-két kivételtől eltekintve, mint pl. a franciák, nem a katolikus népek a legműveltebbek. Érdekes, hogy még ma is szót emelnek katolikus részen a középkori szellem védelmében. „Kínának és a maga módján Indiának régebbi kultúrája van, mint a keresztyén Európának. Ott nem hátráltatta a tudományt a középkori vallásos szellem, s a modern tudomány Európában jelentkezett”<sup>14</sup>. Ez igaz, de kérdés, hogy mennyi része volt ebben a görög filozófiának, a reneszánsznak és — nem utolsósorban — a reformációnak? El kell ismerni, hogy volt idő, amikor

bizony a hívek alaposabb előkészítést kaptak a túlvilágra, mint a jelenvalóra.

A katolikus kegyesség sokszínű, részben eredeti összetétele, részben pedig ma is ható szinkretista jellege folytán. A katolikus népek ma is szeretik a parádés dolgokat, a pogányságból átszármazott processziókat, a búcsújárást, erős a halottak tisztelete, hajlamosak a csodavárásra, sőt helyenként a babonára is. A vallási türelmetlenségnek még ma is kirívó eseteit láthatjuk a katolikus többségű országokban. Ahány nép, ahány szerzetrend, ahány patronáló szent, megannyi árnyalatát jelenti a kegyességnek. Talán az egyre erősödő Mária-tiszteletben a legegyezőbbek egymás között, és ugyanakkor egyre távolodók az evangéliumi kegyességtől. Ma erjesztő hat a katolikus egyházban. Átalakulóban, sőt talán megújulóban van a kegyesség is, és éppen ott, ahol eddig a legtöbb támadás érte: a világhoz való viszonyában. Ezért nem kifejezetten a jelenre, hanem inkább a múltra tekintve emeljük ki az alábbi általános vonásokat:

a) *A katolikus kegyesség monasztikus*. A szerzetesi életforma magasabbrendű voltáról vallott meggyőződés rányomja bélyegét a katolikus kegyesség egészére, még azokéra is, akik nem vállalják ezt a formát. A „monosz” szó egyedülvalót, elkülönítettet jelent. A remeték élete volt kifejezetten monasztikus, de annak nevezhetjük a rendházakban folytatott közös életet is, mivel — ha egymástól nem mindig — a világtól el voltak különítve. A csendben, a világ zajától távol, böjt, meditáció és imádság gyakorlása, sőt a test mortifikációja által keresték a tökéletességet. Számukra a munka is legtöbbször csak eszköz volt a kísértés ellen, a test fegyelmezésére. Egyes fanatikusok teljesen az imádkozásra adták magukat, és kimondottan kárhoztattak mindenféle munkát, például az eucharistát.

b) *A katolikus kegyesség aszketikus*. Az aszketizmus valószínűleg keletről származó, dualista filozófiai alapokon nyugvó életszemlélet, mely a test megzabolázására, sőt megöklésére törekszik, mivel a test a lélek börtöne, koporsója, melyet össze kell törni. Minden komoly élethivatásban, minden alkotó munkában, még a sportban is szükség van egyfajta aszkézisre. A remeték azonban általában, a szerzetesek pedig legtöbbször túlzásba vitték ezt, és más céllal végezték. Voltak, akik csak hetenkint egyszer ettek, a *hebdomedarii*, voltak, akik alig aludtak, az *akoimeták*, voltak, akik fákon laktak, a *dendriták*, és voltak egyesek Mesopotámiában, a *boszkoik*, akik örökös legelésre ítélték magukat, mint az állatok. És volt egy szír szerzetes, aki 80 esztendeig nem evett kenyeret. Sem *Basilius* keleten, sem *Benedek* nyugaton nem ír elő ilyen torz sanyargatásokat reguláiban, de nem kétséges, hogy a katolikus kegyesség aszketikus jellege — e túlzásokat leszámítva is — az egész középkoron át, sőt — ha finomabb formákban is — mindmáig megmaradt. Csak a fogalmazás más, a lényeg ugyanaz: eszköz az érdemszerzésre, a tökéletesség elérésére. „Az aszkézis, mint lemondás és küzdelem, állandóan kíséri életünket, egészen a szentség világi jutalom és Isten szeretete miatt a nehezebbet, a kevesebb földi vigasztalással járó utat választani.” „A böjttől a vezeklőövig, a hallgatástól az imában töltött éjszakákig különféle módokon engesztelték Istent maguk és mások bűneiért.”<sup>15</sup>

c) *A katolikus kegyesség individualista*. Noha a történelem folyamán a hangsúly a szervezeten, az

egyház tekintélyén és uralmán volt, melynek keretében az egyivásúak közösség alakítására mindig alkalom nyílt — az engedelmisség vállalása mellett. A kegyesség iránya és tartalma — ahogy a szentek létrejötte is mutatja — mindig individualisztikus jellegű volt. A figyelmeztető szó az aszketikus gyakorlatok és az egyház által ajánlott alkalmak mögött valójában mindig ez volt: „Isten és a te lelked”, vagy „mentsd meg lelkedet”. Ez pedig csak önző vallásos individualizmus kialakulásához vezethetett. „A saját önközpontú lelkiüdvösség keresése és ápolása a másik emberre és a világra való egyidejű tekintet nélkül: alapjában véve teljesen evangéliumellenes. A hívők vallásos elmagányosodásának a keresztyénség megmerevedése lett a következménye az utóbbi évszázadban, és ennek nyomán a társadalomban is megüresedés és zavar keletkezett. Egyetlen egyén se képes Isten terhét egyedül hordozni. A parancs is így szól: Egymás terhét hordozzátok. Minden, ami ezen felül van: illúzió és az ember mértéktelen túlterhelése. Isten jelenlétét csak együtt tapasztalhatjuk meg és csak az együttes közösségben oszthatjuk azt meg a világgal. A szentség a jövőben nem egyéni szentekben, hanem a világban maradó szentek közösségében fog kiábrázolódni és áldássá lenni.”<sup>16</sup>

d) *A katolikus kegyesség misztikus.* A templomok félhomálya és a bennük folyó liturgia egyaránt egyfajta misztikumot áraszt, ami befelefordulásra és imádkozásra indítja a belépőt. Ez csak üdvös lenne, ha Istennek a bibliában adott kijelentésén kívül nem keresnének más módot — így a misztikában is — Isten megismerésére. A torzulás ott kezdődik, amikor Isten közvetlen ismeretét, a Vele való személyes intim egyesülés által próbálják elérni. Ennek a ráható, kényszerítő vallásos gyakorlatnak ellentmond a biblia. Nemcsak a középkorban voltak, hanem ma is vannak, akik kultiválják és propagálják a „kereszt-misztikája” vagy egyéb címen a kegyességnek ezt az idegen, igeellenes formáját. Csak kikapva egy-két idézetet: „Legyen benned igazi vágy azután, hogy valamilyen módon a szenvedés által hasonlóná tedd magadat a nagy Istenhez, a mi keresztrefeszített, megalázott Urunkhoz”. „Mi ketten — írja szent Teréz — oly közel egymáshoz, és oly távol... a szívedbe szírt lándzsa szívemet döfi át: és bár itt vagyok lent a porban, mégis annyira összeforrok az én Istenemmel, hogy érzem, fent vagyok Vele megfeszítve a kereszten”.<sup>17</sup>

e) *A katolikus kegyesség kazuisztikus.* Ennek a kialakulása is a kettős erkölcsiségnek és annak a legalisztikus szemléletnek az eredménye, amely előír dolgokat, mást az átlag hívő és mást a tökéletesek számára. Míg a reformáció az egyénnek Istennel való közvetlen személyes viszonyából indul ki, addig a katolikus egyház, mint az erkölcsi parancsok egyedüli letéteményese és magyarzója: egy sereg előírással áll a hívő és Isten közé. A kazuisztika azoknak az eseteknek rendszeres feldolgozását jelöli, amellyel segíteni akarják a hívőt a tett elkövetése előtt a választásban, elkövetése után pedig a relatív bűnösség vagy a teljes mentesség megállapításában. A jezsuiták lelki vezetése, engedelmisségi és elégtételi gyakorlatai ezek magasiskoláját jelentik.

f) *A katolikus kegyesség túlvilági.* Ennek ellentmond az a tény, hogy az egyház igen erőteljesen igyekezett érvényesíteni a világ dolgaiba való beleszólásának a jogát. A valóság mégis az, hogy

— éppen legjobbjai, szentjei — világgellenes kegyességet képviseltek. A világ a maga profanitásában nem volt út számukra Istenhez, sőt akadálynak tűnt a hozzávezető úton. Az egyház nem osztozott a görög misztika látásában, amely szerint minden anyagi, testi és világi eredeténél fogva és önmagában gonosz, de a kegyesek gyakorlati következtetése mégis ez volt: ez a világ csak előkészítés helye a jövőre, és az üdvösségrejutás legbiztosabb módja, ha az ember, amennyire teheti, kivonja magát ebből a világból és ennek dolgaiból. *A szerzetesi kegyesség, minél tökéletesebben megvalósult a világfeletti Istennel való közösségben, annál elfordultabb lett a világtól.* A világban maradó kegyes is csak úgy érezhette magát Isten közelében, ha — az *Imitatio* és hasonló írások nyomán — a külső életében nem is, de legálább belső életében megvalósította a szerzetesi ideált. Ennek lett azután a következménye, hogy *a saját üdvösségért való aggodásban elsikkadt a világgal való felelősség gondolata.* Más útra van ma szükség, és más utat mutat Isten igéje. „A világból való kivonulás nélkül, a jóságos kezéssel nélkül, és anélkül, hogy valaki feladná a tömegtársadalomban vállalt hivatását, a gépek világában, a házasság terhének és örömeinek vállalásában, a nemiség ajándékával való élésben éppen úgy, mint az alkotó célra irányuló önmegtartóztatásban kell ma a szentségnek megvalósulnia”.<sup>18</sup>

g) *A katolikus kegyesség eszkatológiai kitekintés nélküli.* Az egész nyugati kultúra kialakulása és fejlődése a „perfekcionizmus” képletében válik érthetővé. A mai modern felfogásban is a görög szellemnek azt az önbiztos meggyőződését látjuk érvényre jutni, hogy az értelem által a rossz, a végesség legyőzhető, az élet és történelem célkitűzéseiben a tökéletesség megvalósítható. Az egyházban *Augusztinusszal* válik hangsúlyossá a páli tétel, hogy nem a végesség, hanem *a bűn az akadály*, és a megigazulásnak kell közbejönni. Ennek értelmében az ember képes — nem a maga erejéből, nem az értelme, hanem a kegyelem segítségével — megvalósítani a jót, a tökéleteset és betölteni az élet és a történelem végső rendeltetését. Most ugyan még konfliktus van a „*civitas Dei*” és a „*civitas terrena*” között, de a győzelem nem kétséges. Az Augusztinus utáni egyház még további lépést tesz a perfekcionizmus irányában: kialakul az úgynevezett „*középkori szintézis*”. Meghirdetik a megváltottak teljes bűntelenségét és most már fenntartások nélkül azonosítják az egyházat Isten országával, melyben ténylegesen megvalósul a *societas perfecta*. Így azután ha beszélnek is elvileg a római teológiában Jézus Krisztus visszajöveteléről, országa megjelenéséről, gyakorlatilag nincs szükség erre az eszkatológiai váradalomra, mert Isten országa lényegileg megvalósult már az egyházban. Ezen a ponton kereste és találta meg a reformáció a bűn és kegyelem perfekciót kizáró új értelmezését, és ezen alapuló más, új kegyességet.

## II. Az indifferentizmus legyőzése a reformációban

A reformáció a katolikus szintézis legyőzése volt az evangélium igazságának teljesebb megragadása alapján. A szintézis az antik világ emberi értelemre vonatkozó önbizalmának és annak a keresztyén alázatnak a sajátos ötvözete volt, amely az emberben munkálkodik kegyelemre és a rajta

megvalósuló megigazulásra épített a tökéletesség elérésében. Mivel a bűnt alapjában véve az eredeti tökéletesség elvesztésének tekintették a római teológiában, a kegyelem munkáját pedig emez eredeti tökéletesség visszaállításának: a megigazulásról áttevődött a hangsúly a megszentelődésre, és ezáltal egyfajta optimizmus keletkezett az emberi erőfeszítések kimenetelét illetően. Így jött létre az egyháztörténelem egyik legfurcsább ellentmondása: mindketten Augusztinusra hivatkoztak, de a katolicizmus a kegyelem tanában, a reformáció pedig a bűn tanában. Mert a reformáció lényegileg ott kezdődött, amikor a bűn realitásának megragadásában tudatossá vált az emberi lélek tragikus kvalitása, melyben az önszeretetet mindig belekeveredik az Isten szeretésébe. Kitűnt ugyanis a biblia teljesebb megértéséből, hogy a bűn rontása: az istenkép megrontását eredményezte, és ez a földi életben sohasem állhaték teljesen vissza, a bűn maradék nélkül sohasem győzhető le, mert a hit és kegyelem nem zavartalan birtoklás az ember életében, hanem Istennek — igéje és Szentlelke által — szüntelen megújuló ajándéka. És az emberi akarás, tett? A reformáció ebben a tekintetben a végleges lemondást jelentette az emberi erőfeszítés jó kimenetelében való bizakodásról. *Luther alapmeggyőződése* éppen az volt, hogy a tökéletesség (perfectio) és a véglegesség (finalitás) igénylése volt minden rossznak az alapja a római egyházban. Ezért fordult mindenkéltől az egyház perfekciót kereső *monaszticizmusa ellen*, majd pedig a véglegességet ígérő *ekkléziaszticizmusa ellen*. És mit mutatott helyette?

Tagadhatatlan, hogy a totális romlottságról és a bűn valóságának a megváltottak életében való megmaradásáról vallott tanítása — bizonyos értelemben — pesszimistává tette a reformáció élet- és világszemléletét. Azzal a váddal illeték Luthert, hogy valósággal fél a cselekvéstől. Ha a misztikus azért félt, mert minden cselekvéshez bűn tapad, akkor Luther azért, mert minden cselekedet újfajta gögre vezethet. A kegyelem és törvény viszonyának elemzésében is eltűnt nála, mondják, a törvény iránti kötelezettség parancsoló tudata és így az igazság és hamisság közti relatív különböztetés vállalásának elutasítása keletkezett. *Kálvin* se maradt mentes a vádaktól. Őt éppen ellenkezőleg azzal vádolták, hogy visszacsúszik a megszentelődés síkjára és a szentséget az igétől diszciplínált életfolytatásnak fogva fel: egy új moralizmus, sőt legalizmus veszélyét idézi fel, ahogy azt a puritanizmus története is mutatja.

Rövidre fogva: nem ezek a reformáció igazi kísértései. Az ilyen vádakot könnyű megcáfolni. A reformáció valódi sebezhető pontja éppen ott van, ahol egyik legnagyobb erőssége, igazi szolgálata: az új szintézis felmutatásának elmulasztásában. A reformáció nagy szolgálata ugyanis — a hit általi megigazulás alapvetővé tétele mellett — az volt, hogy az emberi élet és történelem prófétái, tehát eszkatológiai szemléletét visszaállította. Cél és értelem van bennük, igen, de ezek teljességét nem az emberi erőfeszítés, hanem Istennek a vég idején: ítéletben megjelenő irgalmassága valósítja meg. Az ígéretek, a reménység és a váradalom erős hangsúlyt kapnak a reformációban. Most kezdik érteni az úri imádság kérését: Jöjjön el a Te országod! De éppen ezen a ponton lép fel a veszedelem: a reformáció embere, éppen azért, mert a végre tekint, és a *meditatio futurae vitae*-t gyakorolja, könnyen abba a kísértésbe esik, hogy indiffe-

rensé válik a mindennapi élet, a társadalom és politika közvetlen feladatai vállalásában, az igaznak és jónak minden történelmi szituációban való munkálásában. Itt kell egyesek szerint — így *Niebuhr* szerint — a reformáció tanítását kitágítani. Észre kell venni, írja, hogy az élet és történelem telve van végtelen lehetőségekkel, ahogyan azt a reneszánsz is tanította, és hallatlanul nagy terület tárul fel az emberi értelem képességeinek a használására. A hit és kegyelem nem a világtól való elfordulásra, hanem az élet egyre tágabb körei iránti felelősségre vezet. *A kegyelemből való élet szerkezeti vezéjárója: a társadalmi kötelezettség állandóan növekvő tudata*. Az Isten országa nemcsak ajándék, hanem feladat is, melyet vállalni és érte állandóan munkálkodni kell, noha az az ország, amelyért munkálkodunk, sohasem fedti azt, amilyet várunk és amelyért imádkozunk.

Határozott meggyőződésünk, hogy a reformáció behatározott tanulmányozásának egyik korszakalkotó eredménye éppen annak kimutatása — minden új szintézisre való törekvés nélkül —, hogy az *indifferenzizmus kísértése már a reformációban*, elsősorban *Kálvinnál* és *követőinél*, *legyőzetett*, és az Isten országának kettős igei szemlélete, ajándék és feladatként látása és társadalmi szintén való konkrét munkálása — elsősorban a protestáns szekták között — meg is valósult. Ebben a vonatkozásban *Troeltsch* a kálvinizmust is szemizsekretárius képződménynek tekinti. „A mi dolgunk, hogy Isten dolgát csináljuk a világban, — írja *Kuyper*. A reformátorok tiltakoztak és mozgósítottak az inaktivitás és passzivitás ellen. Isten szövetségében való mély és élő hit az alapja a mi nyugodt, vigyázó, türelmes várásunknak és munkálkodásunknak”.<sup>19</sup> *Reuter* mutatta ki legújabbban, hogy *Kálvinnál* a teremtés és az üdvösség szféráinak külön tartott szemlélésében a világ kikerül az egyház gyámkodása alól, és ugyanakkor a keresztyének mindkettő iránti felelőssége teológiai megalapozást nyer. És már megtalálható nála kezdeteiben az a meggyőződés is, hogy az egyháznak nincsen minden körülmények között és minden időben érvényes kész mondanivalója a világ számára, hanem úgy kell tagjainak a világban való mindenkori helyüket és a világhoz való szolgáltatukat Isten igéje alapján mindig újra meghatározni.<sup>20</sup> Figyelemre méltó *McNeill* megállapítása is: „A kálvinizmus és puritánizmus soha nem mondott hangsúlyos nemet a világi élet aktuális problémáira. Amennyiben a barthianizmus ezt megteszi, eltér a kálvinizmustól. A kálvinizmus tipikus állásfoglalása nem a válogatás nélküli negatív, hanem: a szelektív. Az igazság, bárhol jelenik is meg, mindig Isten által adott, — mondta *Kálvin*”.<sup>21</sup> Összefoglalva tehát: a reformáció világban maradó és a világeért felelősséget vállaló kegyesség számára nyitotta meg az utat.

#### A reformátori kegyesség: szent világiasság

„Kegyesség a világiassá lett világban” című könyv szerzői a régi, a divatját múlt, sok szempontból kompromittált kegyesség helyett mást, maibbat keresve ilyeneket mondanak: A teremtést nem szabad többé átugrania a kegyességnek. A kegyesség nem más, mint az élő Isten munkájának felismerése a világban és az ember együttteremtő részvétele abban. A túlvilágra néző kegyesség helyett, mely mint egy külön rezervációt, elhatárolja magát a világtól, annak profanitását el-



lenségesen vagy közömbösen nézve, ma világias kegyességre van szükség, és ennek olyan képviselőire, akikben Krisztus, mint testvér van jelen a világban a másik ember, minden ember számára.

Meggyőződésünk szerint a *reformáció eredeti kegyességeideáljában ez elvileg megvolt*, csak később a világra igényt tartó élő Istenről megfélemező ortodoxia éppen úgy, mint az Istent igénylő világról megfélemező pietizmus eltorzította ezt. A reformáció kegyessége kezdettől fogva világi kegyesség volt: szakítást jelentett a katolikus morál kétlépcsősségével, a „vita saecularis” és a „vita religiosa” közti különbségtétellel, és válogatás nélkül az egész élet etikai áthatására törekedett. Ebben egyik voltak a reformátorok mind. Ezen belül — *Max Weber, Bohatec és mások szerint — van valami továbbvivő Kálvinnál, ami a kegyesség megvalósításának színterét gyakorlatilag és végérvényesen a valóságos világban jelöli meg.* Kálvinnál és még kifejezettebben későbbi követőinél: ez a hit és üdvösség felőli megbizonyosodás (certitudo fidei) elnyeréséből következik. Ki vagyok választva, el vagyok hívva, ez Isten kegyelmi tette, hitbeli bizonyosság kérdése az ember számára, de ugyanakkor ennek meggyőző, ingadozástól és kételkedéstől megóvó *jeleire következtethet* az etikai magatartásban mutatkozó ilyen gyümölcsökből, mint: a hűség a rábízottakban, a morális éberség, a szeretet, a „meggyújtott lámpa” és a „felővezett derék” meglétéből. Különösen a feudalizmus szoritásából menekülő és önálló egzisztenciát alapító puritán földművesek, kereskedők és iparosok az úgynevezett „*gazdasági erényekben*”, mint: a szorgalom, józanság, takarékoság, megbízhatóság, mértékletesség, gyakorlati életbölcseesség és az egyszerű, puritán életfolytatás, sokat mondó jeleit látták az Istennel való kapcsolatuk zavartalanságának. Az ezeken nyugvó jellem kialakításához egyfajta aszkézis kellett. Egyesek ezt „*innerweltliche Askese*”-nek nevezik. Maga Kálvin is használja az aszkézis szót, amikor a „test megökléséről” beszél. Ez nála valójában: a szenvedélyek megtagadása és megszelídítése, melyek rendetlen életfolytatásban, tobzódásban nyilvánulnak meg. Gyökerük a féktelen egoizmusban van, annak főjellemzőivel: az öndicsőség vágyával és az önszeretet dőlégetésével (Op. 2.507). A test megöklését azonban nem önsanyargatással lehet elérni, mert akkor elmaradna a lényeg: az értelem belső átforgalmódása és az egész ember átalakulása. Amikor az így értelmezett aszkézisből a szerzetesi vonások kirekesztődnek, ezekkel együtt elmarad a középkori kegyesség legrikítóbb vonása: a világtól való idegenkedés, sőt a világmegvetés. Ez nem is lehet másképp, hiszen Kálvin az *egyén megújulását mindig a másik ember, a közösség érdekeivel egybehangoltan keresi*. Senki sem él önmagának. Kell az önmegtagadás, de az *önmegtagadás alatt* nemcsak negatív tettet, a szenvedélyek megzabolázását érti, hanem pozitíve: az *életnek az Isten és a testvér számára való odaszánását szeretetben* (Op. 2,508).<sup>22</sup>

Ez az elmélet, de *mi a gyakorlati megvalósítása?* Az egyház története során a puritanizmusban és más közösségekben, ha torz formában is, komoly kísérlet történt a „szent világiasságnak” vagy világi szentségnek a megvalósítására. Mi volt a puritanizmus? *Peabody* szerint a puritán lelkiség lényege: az Isten iránti felelősség tudata egy ósz.-i sémára szabott közösségben. Mások szerint a puritanizmusban két ellentétes tényező összefonódá-

sa látható: az individualizmusé és a társadalmi szolidaritás megvalósításáé. Amit a puritánok munkás hétköznapjaiban és odaszánt vasárnapi ünnepléseiben látunk, pontosan ugyanaz, amit Kálvin Genfjéről megállapítottak: elszánás Isten ígéje szerint élni. Az Isten előtt kedves élet pedig nem magánosságban, hanem mindig többek viszonyában valósul meg, mindig „ország” kell hozzá. A puritánok ezt meg is valósították, csak az a baj, hogy maguk között, majdnem zárt közösségben, ahelyett, hogy só és világosság lettek volna sokak számára. A puritánok igazi gyakorlati keresztyének voltak, de rigorózus életük inkább vádoló jelenlét (accusing presence) volt a világban, ahelyett, hogy pusztán *szolgáló jelenlét* lett volna. A bűn realitásának komolyan vétele és a jövőüdvösség várása nem kellett volna, hogy kioltsa bennük az Isten teremtett világa támasztotta örömet. *Vriezen* szerint éppen az ósz.-i kegyességnek: a világ dolgainak való örvendezés (*Weltfreude*) és a földi élet javainak pozitív értékelése lényeges alkotóeleme (264).

Mások sokat írnak a szabad idő és a kegyesség jövőbeni összefüggéseiről. Mi egyelőre komoly feladatokat, becsületes helytállást kívánó munkát látunk magunk előtt, amit másokkal kreatív testvérközösségben kell vállalnunk. Ehhez az kell és a mi részünkről azt szeretnénk vinni, ami — hibáinkat leszámítva — a puritán ősóknál megmutatkozott és bevált. „A puritán a nyílt tengeren hajózott. Morális törekvései gyakorlása ellenére se volt befelénéző. Nem zárta el magát a maga morális gyakorlótermébe, hanem a *kapun kívül*, a világban használta erejét. Gyakorolta hivatását és részt vett a maga helyén a maga idején politikai tevékenységeiben. ... A férfias bátorságnak, az önerőre való támaszkodásnak és a józanságnak emberei voltak ezek.”<sup>23</sup> *McNeill* is hasonlókat ír a kálvinizmus jellemző vonásait vázolva fel: a langymeleg időkben a kálvinista bibliai hit, a jelenlévő Isten tudata és az Ő akaratához való elszánt ragaszkodás nem kell, de bármikor nehezé válik az életút, a kálvinizmus kemény hite újra keresett lesz és szelleme újjászületik a próbák órájában. De nemcsak a bajokban, mindig van mondanivalója. *Minden embert arra figyelmeztet, hogy jó vagy rossz sorsban, az embernek mindig Istennel van dolga — ut sibi in tota vita negotium cum Deo esse reputet* (Institut. III. 7.2).<sup>24</sup>

#### Az evangéliumi igaz kegyesség jellemzői

Azt olvassuk az Igében, hogy „a kegyesség mindenre hasznos, meglévén benne a jelen és jövő élet ígérete” (1 Ti 4:8), majd pedig: „nagy nyereség a kegyesség” (6:6). A „mindenre” szót úgy értjük, hogy az élet egészére, és egyéb igehelyek alapján kiegészítjük a mondatot még a „mindenkor” szóval. Mindenre és mindenkor hasznos a kegyesség, tehát ma is: áldást hozó, világosságot adó, hordozóerőt növelő és minden jót munkáló. Az így értelmezett, mindkét iránnyal, a jelennel és jövővel egyaránt számoló kegyességet nevezük evangéliumi, igaz kegyességnek. Ezt próbáljuk most befejezésül felvázolni:

1. Az *igaz kegyesség igei kegyesség*. Normáját nem idegen filozófiák vagy kultuszok, és nem a biblia egyes részvilágosságai adják, hanem a teljes ige a Szentlélek világosságában. A kegyességtörténet sokfélesége, szinkretista szövédménye onnan



van, hogy az egyház nem a Szentháromság egy Isten kijelentésének fényében szemlélte és bírálta a hit gyümölcseit, az élet megszentelődését. A kegyesek mindig Istentől tanított és vezetett emberek. Ezért a könyörgés a kegyesség elnyeréséért nem szűnhet meg soha: „Utadat, Uram, ismertesd meg velem, ösvényeidre taníts meg engem” (Zsolt. 25:4).

2. Az igaz kegyesség mindig elindulás és követés. A „követést” minden idők kegyessége igyekezett szem előtt tartani, de legtöbbször eltorzította, mivel statikusan értelmezte. Egyszer világtagadás, a vallásos én ápolása, tökéletességre töre érdemszerző gyakorlatok ismételtetése lett belőle, máskor pedig a szegénység vagy az engedelmesség vállalásával azonosították. Egyszer az Istenben való misztikus elmerülésben, máskor a történeti Jézus példaképként követésében látták megvalósítottnak. Ma már tisztán látjuk: a követés nem imitáció. A biblia sehol se mondja, hogy a tanítványok azt tették volna a követésben, amit Jézus tett velük és értük. A Jézus cselekedetének az iránya és célja nálunk van, míg a mi cselekvésünk a felebarátnál (Jn 13:14–15). A követés valójában ennyi: Jézussal lenni, közelségében osztozni. „A megállapodott hierarchikus-statikus középkorban a követést elbelsőstítették és elmoralizálták. Ma a mobillá lett társadalomban a gyülekezet nincs szilárdan helyhez kötve. Távolság az otthon elrejtettségétől sürgetővé lesz a Jézus elrejtő közelsége utáni vágy. Ezért a követés, mint a Jézussal való együttléte: megértésünk, hitünk és életünk számára egészen új jelentést nyerhet.”<sup>25</sup>

3. Az igaz kegyesség világi kegyesség. Nem papi, nem vasárnapi, hanem hétköznapi, világban megvalósuló. Ha Isten a Jézus Krisztusban vállalta a világbanlételet, akkor követőinek se lehet azt elhanyagolniuk. Isten világiassága mindenekelőtt emberszeretetét (Tit 3:6), a keresztyének világiassága pedig — funkcionálisan — Krisztus emberségéhez szóló küldetésének betöltését jelenti. A „menjetekek széles e világra” parancsa nemcsak azt teszi, hogy a föld minden országába, hanem azt is, hogy minden időbe, minden korszakba, annak gondolkodásába, világképébe, gondjaiba. „Krisztus a világban született és a világhoz jött, de nem azért, hogy az embereket kivegye földi viszonyulásaikból és számukra egy védett helyen biztosítson üdvösséget. Odajön, ahol az emberek vannak, és ezáltal lesz életük, földjük és emberi környezetük az isteni cselekvés céljává... Senkié se lehet a menny: aki a földet nem vállalja.”<sup>26</sup> A világiasság — éppen a kegyesség felelő nézve — nem elvilágiasodás, ez csak akkor válhat, ha az egyén vagy gyülekezet a világban megfelekedezik a világhoz való küldetéséről.

4. Az igaz kegyesség: igaz emberség. Hogy a jézusi „sanctitas” több-e, mint „humanitas”, eldöntésre vár, az azonban nem kétséges, hogy az irgalmas samaritánus tette, akinek kegyességét Jézus példaként ajánlotta: igaz emberség volt. Vállalta azt, amivel a pap és lévita rituálisan tiszta kezeit nem akarta bepiszkolni. Ez a valóságos emberség ma is a szentség egyedüli útja. Mert nem a misztikus elmélyülés útján, nem is a kanonizált szentek kopírozása által valósul meg a kegyesség, hanem úgy, hogy Krisztussal együttmenve bemelegyünk az élet profanitásába, hétköznapi valóságába. Kell az imádság, kell a meditáció ma is, mint erőgyűjtés alkalmai, de „Isten ma nem néhány

óra elmélyülését kívánja, hanem az egész életünknek minden pillanatában Ő elé való állítását a testvériség tényének megélésében. A ma embere nem a meghalt, hanem az élő szenteket, a vele levő szent testvért keresi.”<sup>27</sup>

5. Az igaz kegyesség aktív, Isten országát építő. A reformációs „egyetemes papság” elvéből következik, hogy minden keresztyén *vocatus*, elhívott, még pedig arra, hogy életét Isten szolgálataiba állítsa és mint „munkatárs” részt vegyen országának építésében (1 Kor 3:9). A szó szoros értelmében követni kell ebben Jézust, még pedig „teremtő követés” és „teremtő szeretet” formájában, mely nem enged sem befelé való, sem közösségi elmerülésbe menekülni, hanem minden jóban, igazban, békességre valóban részvételre szólít. Az egyház várja a Krisztust, de nem a maga, hanem a világ számára, éppen ezért mindent megtesz, hogy a világ, amely még nem kész, igazságában, szociális körülményeiben, egyesek és népek békességében mind jobban megfeleljen az Eljövő országának.

6. Az igaz kegyesség eszkatologikus, Isten országát reménységben váró. Miközben a teremtés rendje megértésében a keresztyén munkálkodik, hogy Isten országa már most emberi viszonylatokban köztünk legyen, ugyanakkor előre nézve, az ígéretekre hagyatkozva állandóan a váradalom horizontján él. A földi, a „kis reménységeket”, a teljesebb szociális igazságra és a maradandó békességre való törekvéseket: ama „nagy reménységre” nézve egész szívvel vállalja és munkálja. Ez a világ nem a befejezettnek, hanem a lehetőknek a világa. Ez az idő a diasporának, a reménységbeni vetésnek, az odaszánásnak és áldozatvállalásnak az ideje, mert az eljövendő horizontjába esik. Reménységben vagyunk megváltva. A megfeszített és feltámadott Krisztus megbátorító jövendőjének horizontját feltárni mások, remény nélküli vagy kis reménységű emberek számára: az igazi kegyesség egyik el nem hanyagolható fontos feladata. Áldott az Isten, „aki nem hagyja cserben kezének munkáját” (Zsolt. 146:6).

Dr. Békési Andor

#### Jegyzetek:

1. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Herder 1960. Frömmigkeit.
2. *Evangelisches Kirchen-Lexikon*. Göttingen 1956. Frömmigkeit.
3. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. p. 1158.
4. *Vriezen, Th. C., Theologie des Alt. Testaments*. 1956. 2. p. 259.
5. *Trillaas, W., Die innere Welt*. München 1953. p. 23.
6. *Schultz, H. J., Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*. Stuttgart 1959. p. 28.
7. *Heiler, F., Das Gebet*. F. ford. 1931. pp. 507, 506.
8. *Walter, v. J., Die Geschichte des Christentums*. I. Das Altertum. 3. Aufl. 1947. p. 62.
9. *Schweitzer, A., The Mysticism of Paul the Apostle*. NY. 1931. p. 334.
10. *Käsemann, E., Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*. ZThK 59. 1962. Paulus und der Frühkatholizismus. ZThK 60. 1963.
11. *Hastings, J., Encyclopaedia of Religion and Ethics*. NY. 1928. „perfection”, „religious orders” stb.
12. *Congar, Y., Leben zu Lasten Christi*. In Schultz; p. 119.

13. Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. NY. 1949. p. 9—10.
- 14—15. Gál Ferenc dr., *Idő az örökkévalóságban*. Bp. 1963. pp. 285, 242, 45.
16. Rosenberg, A., *Heiligkeit im neuen Zeitalter*. In Schultz, p. 113.
17. Zsámár Jenő, S. J., *A kereszt királyi útja*. Bp. 1934. pp. 113, 117.
18. Rosenberg, i. m. 112.
19. Kuyper, A., *The Practice of Godliness*. Grand Rapids 1948. p. 10.
20. Reuter, K., *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*. Neukirchen 1963. p. 186.
21. McNeill, J. T., *The History and Character of Calvinism*. Ny. 1954/67. p. 391.
22. Bohatec, J., *Calvins Lehre von Staat und Kirche*. Breslau 1937. pp. 701—710.
23. Perry, R. B., *Puritanism and Democracy*. Ny. 1944. p. 268.
24. McNeill, op. cit. 438.
25. Bassarak, G., *Nachfolge. Eine wiederentdeckte Formel*. In Anruf und Aufbruch. Berlin 1965. p. 88.
26. Vogt, T., *Mitten in der Welt*. In Mut zur Zukunft. Berlin 1965. p. 16.
27. Rosenberg, op. cit. p. 111, 112.

## Így fordítsuk az Ószövetséget?

Bodrog Miklós „Hogyan fordítsuk a rásá-t?” c. cikkének [Th. Sz. 1967 (10) 28kk] nem annyira a részleteihez szeretnék hozzászólni, hanem a módszeréhez, elvi mondanivalójához. Hogyan fordítsunk? — nyilván ez a legfontosabb kérdés.

A cikk módszerei tenorja egy dogmatikus állítás, egy *ad-absurdum* fogalmazású tétel, amelyet eddig senki sem állított: „A legnagyobb tudással és művészi érzéssel sem lehet olyan magyar nyelvet produkálni, amely egyszersmind héber is”. Ki állította valaha, hogy lehet olyan magyar nyelvet produkálni, amely egyszersmind héber is? Akár itthon, akár külföldön?

### I.

Ezzel kapcsolatban néhány fontos dologra szeretnék rámutatni:

1. A LXX fordítói nem tudtak a „Leitwort”-elvről, amit a cikk határozottan állít. A „Leitwortstil”-kérdést nem pontosan ismerteti, hanem két egymástól megkülönböztetendő bibliai tényt kever össze: a) Az egyik az, hogy az Ósz. héber szövegének a legkisebb irodalmi egységeiben gyakran egy vagy több szó uralkodik az egységen: gondos elosztásuk, más bibliai egységekre tett utalásuk, visszhangjuk az egységben vezérszerepet ad nekik (innen a német „Leitwort”)<sup>1</sup>. Ez nemcsak irodalmi, formai-esztétikai, „művészi” fogás — észrevételéhez természetesen jó az a lebecsült „művészi érzék” —, hanem tartalmi is, sőt legtöbbször éppen a *teológiai mondanivalók hordozója*. Ez nem „tiszteltreméltó” Buber-speciális, hanem a szövegben meglévő, komolyan kötelező filológiai és teológiai tény, feladat. — b) Ezzel ugyan rokon, mégis más jelenség az a bibliai tény, hogy a sok-sok forrásból keletkezett, évszázadokon át növekedett héber Ósz. szövege redakciókon ment át, többek között egy végsőn is. Ez a folyamat teológusok munkája volt, akik nagyon ügyeltek arra, hogy az Írás szövegében megmaradjanak, ott legyenek az Írás üzenetét hordozó „kulcsszavak”, hogy ezek segítsenek egyé pántolni a szövetség irodalmát. (A párhuzamosan is előforduló szakaszok apró változatai igazolják ezt a tényt, rávilágítanak arra is, hogy kb. mi történt és mennyire történt meg ez). — Ezen kívül azonban számos nyoma maradt a héber nyelv történeti „fejlődésének” is, bár ebben a kérdésben is tudnunk kell azt, amit csak a mazoréta grammatikusok csináltak. E nyelvelődés során szavak árnyalati módosuláson mentek át, legtöbbször azonban nem olyan mértékben, hogy a meglévő — sokszor csak a modern tudós által föltételezett — „módosulás” miatt elvetették volna az ősi szót és helyettesítették volna a megfelelő és meglévő, szabatos és korukban félreérthetetlen héber

szóval (pl. a *hásád* = „hűség”-et a „kegyelem”, „irgalom”, „jóság”, „szeretet” stb. szavak egyikével). A LXX ebben a kérdésben annyiban volt következetes, hogy korának, az intertestamentális idők *korai zsidóságának a teológiáját érvényesítette a fordításban* (kommentált). Az említett „jelentésmódosulás” tehát azzal függ össze, hogy az óhéber-izraeli prófétai hit a fogság után némi, az intertestamentális (két szövetség között eltel) korszakban valamivel több változáson ment át, módosult az ún. *korai judaizmussá*. (Jézus „új” tanítása egyebek közt éppen azzal függött össze, hogy ő visszanyúlt a prófétákhoz.) A LXX normaként ajánlgatása közben a cikk ezt elhallgatja, dicséri a LXX-t — főntartások nélkül, magyarázat nélkül — azért, hogy egyazon szót többféle görög szóval fordít. Pedig itt nemcsak azt az egyik elemi igazságot kellett volna számításba vennie, hogy két nyelv szótára nem fűdi tökéletesen egymást, hanem meg kellett volna említenie azt a Biblia fordítása szempontjából sokkal fontosabb másikat is, hogy *mikor és milyen teológiai és nyelvészeti elvek alapján készült a LXX? A poszt-biblikus korai zsidóság megváltozott teológiája, meg a missziói propaganda diktálta a szavak választását*. A maguk korának görögösült gondolatait vetítették vissza, helyettesítették be az Ósz. eredeti héber-izraeli fogalmi helyére. Ez könyvenként különböző fokban történt, de megtörtént. A LXX-t nem lehet modern bibliafordítás példaképének megtenni. Nagyon sok helyen hol elikkasztotta az Ósz. legfontosabb mondanivalóját (hogy a görög ne botránkozzék meg benne, az akkor is nagyon divatos „Entmythologisierung”-ra tekintettel), hol pedig annyira görögösített, hogy a szöveget elmitologizálta, úgy vélvén, hogy ezzel viszi közelebb a görögökhöz.<sup>2</sup> A LXX hamisítása és káros hatása — a Vulgata közvetítésével — minden régebbi — és ezek révén majd minden újabb — fordításra mind máig tart. A modern személtisztika manapság éppen abban fáradozik, hogy a bibliai fogalmakat ezekből a béklyókból kiszabadítsa és a bibliafordítás területén fölszabadítsa a fordítókat a szótáraknak nemzedékről-nemzedékre tovább hurcolt, egyes bibliai helyek esetében adott sok-sok tradíciósan *téves* értelmezésétől. Ez a megállapítás nem csökkenti a LXX jelentőségét a *magya helyén*, csak éppen a megengedett területre tereli használatát. De legalább annyira haladtunk, hogy a „Leitwort”-kérdés (magyarban a *vezérszó* fordítást ajánlanám) eljutott a „tiszteltreméltó” jelzőig, és a „kulcsszó”-kifejezést is elfogadta a cikkíró. Állapodjunk meg abban, hogy két dologról van szó: vezérszavak és kulcsszavak.

2. A „Buber-LXX párhuzamot” nem nevezhetjük B. M.-sal „kissé leegyszerűsített” párhuzamnak,

mégcsak durva leegyszerűsítésnek sem. Ha valamit akart Buber, akkor azt, hogy kiszabadítsa az Ősz. fordítását, közelebről a németet, a LXX és a Vulgata hagyományain járó rabságából és az eredetinek a szellemét szólaltassa meg. természetesen — ez nem megy másként — szavakban is. Ez korlátot szab a Biblia germanizálásának, hungarizálásának. Buber, századunk egyik legnagyobb gondolkodója volt, és minden idők egyik legnagyobb bibliatudósa. a legjobb modern ószövetségfordítás szerzője (lásd ehhez *Theol. Szemle* 1965(8)11/12, 338—341), megérdemelte volna, hogy jobban ismerjék, helyesen és jogosan állítsák párhuzamba. A „vezérmotívumok” jelensége nem „tisztelőreméltó elmélet”, amelyet a fordításban „csak meglehetősen korlátozással alkalmazhatunk”, hanem igen kézzelfogható bibliai tényállás. Még jobban áll ez a „kulcsszavak” esetében. Mindkettő *általános törvényszerűséget* fogalmaz meg, amelynek csak egy másik, de eleve szűkebb területre korlátozó jelenséggel kell osztoznia az érvényesülés közben: a *különleges kivételek* eseteivel, vagyis amikor a magyar nyelv szegénysége vagy alkalmatlansága folytán egy-egy kivételes esetben le kell mondanunk a fordításban általánosan használt magyar szóról. Ez olyan veszteség, amelyet minden fordításnál számításba kell vennünk. Ilyenkor legtöbbször késő nyelvromlás, fogalommodosulás, szöveghiba, párhuzamos, de csak hangzásban azonos, mondanivalójában mást jelentő gyökkel stb. stb. állunk szemközt (pl. nem egy *j-d* gyök van, ami sokáig sok nehézséget okozott a bibliafordítóknak). Egy nyelvnek a „keresztsége” abban áll, hogy kulcsfogalmai (a teológiaiak) *bibliai tartalommal töltődnek meg és bibliaiak maradnak*. Minden történelmi egyház bibliafordítására egyebek között az a feladat is hárul, hogy ezt a keresztséget megőrizze és a modern teológia és nyelvtudomány alapján ápolja, fejlessze. Jól gondolja meg, mit cselekszik, aki „korszerűség” vagy egyéb cím vagy elmélet szolgálatában hozzányúl ehhez az élő fához és többet akar rajta nyesni, mint amennyit az ún. szekularizált világ tesz, pl. a mi magyar nyelvünkkel, nyelvünk protestáns irodalmával foglalkozó irodalomtörténéseinknek és nyelvészeinknek sokszor több az érzékük a „bibliai” megőrzéséhez, mint nem egy teológusnak.

## II.

*A mai magyar nyelv kérdése nem olyan egyszerű, mint ahogyan ezt a cikkíró vélni látszik.* Amikor így teszi föl az első kérdést: „...*milyen magyar szavak képzelhetők el egyáltalán a rásá megfelelőjeként?*” — már ott elvétí, hogy ezt a kérdést teszi első helyre; hiszen előbb azt kell tisztázni, hogy mit is jelent minden helyen a *rásá*... A bibliafordítás legnagyobb nehézsége éppen az, hogy *nem a szavaiban idegen tőlünk a Biblia, hanem gondolatvilágában és üzenetében!* Ennek a gondolatvilágnak és üzenetnek pedig vannak olyan hordozói; szavak, amelyekre hiába keresünk a „mai” magyar nyelvben (azaz gondolkodásban) megfelelő szót. A legérthetőbb szóval is idegen marad a *gondolat*, tehát a fordítás *magyarázat nélkül* eleve érthetetlen (vö. Csel 8:31). A Biblia fordítása esetében is számolniuk kell a fordítóknak azzal, hogy a Biblia idegen világa számára — akárcsak egy új technológiai könyv fordítása közben — szavakat kell alkotnia. Ebben lehet egy fordítás modern a szó legjobb értelmében. Eközben a fordító egyfelől visszanyúlhat ősi magyar gyökökhöz is, amelvek valamely származékukban még élnek (ha a költőknek szabad, miért ne lenne szabad a fordítónak...?), másfelől kereshet az általánosnak

elfogadható héber—magyar gyök(szó)egyeztetés során a már elfogadott és a legtöbb esetben megfelelő magyar gyökön is olyan hajtást, amely talán ritka, vagy éppen egészen frissen hajtott a fordító-kertész gondoskodása folytán, és azt használhatja. A fordítói munka ebben is lehet *alkotói* jellegű — a rabszolgáival és a cifrázkodóval szemben.

Nem *egy* „mai” magyar nyelv van. A bibliafordítás ügyében több mint kétszázszor megjártam a MÁV Debrecen—Budapest vonalát hétvégi-hételeji zsúfolt vonaton. Ahány vidékről valók, ahány szakmában dolgoznak, amily régóta vannak új környezetükben az útitársak: annyiféle nyelvet beszélnek ezek az emberek. A Bibliáét nagy ritkán: inkább humoros megjegyzéseikben, mint kegyesen. De így van ez a magasabb életszínvonalak rétegeiben is. Ha több nem, a szakma és a hazuról hozott nyelvi örökség árnyalja a kifejezéseket, a beszédkézséget, a nyelvtant, no meg a megértő képességet is. Egy bizonyos: a Biblia elsősorban nem a régi bibliai szavak miatt — inkább a rossz fordítások miatt —, hanem a „régí” és „új” bibliai szavak *tartalma* miatt érthetetlen, „idegen”, „héber” vagy „kánaáni” az embereknek. Ezen nem segített annak idején a germanizálás, és nem segíthet ma a hungarizálás sem. Ha figyel az ember, csak úgy hemzsegek még ebben a sokféle nyelvben is a bibliai szavak: „bűn”, „törvénytíprás”, „felszabadulás” stb. — de a Biblia mondanivalójának egzisztenciális (lélet megfogó) megértése hiányzik. A nagy kérdés nem az, hogy melyik jelenlegi magyar dialektusban (a melóstól az akadémikusig) adjuk ki a magyar Bibliát, hanem az, hogy az egyház prédikátorai hitelreméltóan és érdekesen, a Biblia felé hívogatóan tudják-e magyarul, prédikálni a Biblia üzenetét. Akkor olvasni fogják a régi Bibliát is, e nélkül a hülígan nyelvre lefordított Bibliát sem keresik. Az ún, missziói elvnek megvannak a Biblia-szabta korlátai. A bibliafordítás az érthető magyarázat és a hitelreméltó prédikálás kötelessége alól nem menti föl az egyházat: ez a helye a nehéz szavak és fogalmak megmagyarázásának. Azzal, hogy cifrázzuk, ízeire hasogatjuk a Biblia kulcsszavait, nem teszünk jó szolgálatot sem az olvasónak, sem a magyar teológiának, amelynek kollektív feladata volna az, hogy megteremtse a század magyar egyházi és teológiai nyelvét. (Rossz rágondolnunk arra, ami az utolsó emberöltőben teológiai nyelvként kialakult. Ennek is kellett volna szolgálnia a bibliafordítói munkának. De tessék megkérdezni a nyelvészeket: mi a véleményük a mai protestáns szószéki és egyházi nyelvről.) A cifrázás és a fogalomhasogatás annak is útjában áll, hogy egyszer készülhessen egy *magyar bibliai fogalmi szótár*, hiszen ha minden héber szónak túl sok magyar és minden magyar szónak túl sok héber szó felel meg, ki teremthet rendet ebben a káoszban?!

A mi körülményeink között az a helyes (hiszen nem készítünk *minden* igény kielégítésére több fordítást), ha *megtartjuk a Bibliának a képeit, képes fordulatait is*, mert azok túlnyomórészt érthetőek, vagyis ha a *lehető leghűségesebben és legegyszerűbben fordítjuk a Bibliát*. Nem követhetjük azokat a nyugat-európai és amerikai kísérleteket, amelyek a „maiságot” tűzték ki főcélul. Nem érvényesek egy *regí, bibliai művelődést őrző nyelv* esetében azok a kívánságok sem, amelyeket föltétlenül teljesíteni kell pl. az Amazon elhagyott forrásvidekén élő primitívek számára készülő bibliafordítások esetében. Nem írhatunk tehát a „*Békesség néktek!*” helyett „*How do you do*”-t, mert nem léphetünk óvatosság



nélkül arra a mezőre, ahová a cikk hív bennünket: „*milyen magyar szavak* — ez esetben kifejezések — képzelhetők el egyáltalán” a héber megfelelőjeként. Eszünkbe jut az *Adj' Isten, a Jónapot, a Szervusz, az Alászolgája és még sok egyéb* (mint ahogy volt angol fordító, aki helyette „*Hallo, boys*”-t írt), mégis megmaradunk a szöszmeri fordított „sémi” köszöntés mellett. Pedig mai nyelvünkben durva, szöszmerinti hebraizmus. Így áll elénk szakadatlanul bibliafordítás közben a „héber” és a „mai magyar” nyelv szükségyszerű ütközése, amely *nem annyira a nyelv, mint inkább a mondanivaló ütközése*; ezt nem lehet egy variációval vagy cifrázással megoldani, hanem a nehezebb (és sajnos több időbe telő!) útát kell választani.

Hadd mondhassam el egy mai magyar íróval, Németh Lászlóval, hogy milyen bibliafordítást szeretne „a mai” ember. Őt elég magyarnak, népinek, hozzáértőnek, teológiaiilag el nem rontottnak tekinthetjük. Újabb drámák c. kötetében *Négy próféta* egyfelvonásos drámasorozata mellé tanulmányt írt „Az Ószövetség olvasása közben” címmel (Budapest, Szépirod. Könyvkiadó, 1966, 317—334. lap). Csak részleteket idézek belőle, a kihagyásokat jelzem (...), itt-ott *kurzívan* szedetek. Drámáihoz ószövetségtudományi tanulmányokat folytatott és Procksch teológiájáról emlékezve így halad tovább: „E könyv olvasása közben... először éreztem úgy, hogy a szentírást érdemes volna újra lefordítani. En a Károli-bibliát, amelyhez annyi személyes emlék fűz, Adyval együtt *nyelvünk nagy kútfejeként* tartom. A magyar nyelv legszebb virágzását mint beszélt nyelv érte el: mint régi udvarházak s zsellérviskók nyelve; az irodalmisítás inkább csak idegenített, vékonyított rajta. Legnagyobb stilsztáink... e beszélt magyarság forrásaiból ittak, s ízeleléssel „stilizálták”. A beszélt nyelvnek ez a bősége századokkal irodalmunk kibontakozása előtt, tán már a középkorban kulminált. A *deákiságtól* még nem rontott emlékeink... a bizonyíték rája. A Károli-biblia, ha fordítójában volt is némi hajlam rá, *héber képszerűségével, rövid mondataival*: aránylag kevesebb alkalmat adott a deákizálására — annál többet a magyar nyelv szóláskincsének a megörökítésére. Varázsa azonban nemcsak nyelvi tömörségének köszönhető. A biblia versekből áll...: a magyar fordításban is csak látszólag válnak prózává... — a fordító fülében a biblia költészete mellett az ismerős ősi (értsd: magyar, P. L. M.) *ritmus is dolgozik*. — De most talán éppen ez az, ami zavar a Károli-fordításban. Egy más fordítás talán nem lenne ennyire ízes, sűrű. de jobban kivinne a magyar létből az emberibe, a zsidóba: jobb illusztráció lenne ahhoz a „modern érvényű” anyaghoz, amit az én kalauzom (értsd: a drámái. P. L. M.) tár föl benne. A *Szentírásnak anakidején is voltak a Károliénál modernebb fordításai*: a Heltai például, s amennyire emlékszem rá: a Káldié. De most olyanra gondolok..., hogy *egy mai lélek adná oda az ó-és újszövetségnek a maga nyelvtudását s idegrendszerét*. Ez a fordítás, persze, elkerülhetetlenül profán lenne; a fordító kulcsa hozzá nem az eleven hit, hanem a lélek emlékeztetése — a benne is ott lakó őskorra, amikor még maga is Mózesként szólott az Istennel, s Ézsaiásként az Úr szócsövének s a hatalom kárhóztatójának érezte magát. Egy ilyen fordításnak azt kellene belevinnie a szentírásba, amit mai, laikus olvasói elveszítenek benne: a *történelmet...*” (32lkk). Summa: Nem azért becsüli többre Károli fordítását, mert nem volt annál akkor magyarabb vagy „modernebb” bibliafordítás, hanem azért mert jobban belevitt „a

magyar létből az emberibe, a zsidóba”. Ma is olyan fordítás kellene, amely az olvasót az ószövetségi valóságba, a történelembe viszi bele. Ez elképzelhetetlen az ószövetség fogalmainak, kulcsszavainak, képeinek, szólásmondásainak a következetes fordítása nélkül. Hadd tegyem ehhez azt az egyetlen tételt: teológiai szempontból is egy ilyen fordítás felel meg legjobban a mi viszonyaink követelményeinek.

### III.

A cikkirő dogmatikusan általánosító tételét én még egy sor tévedést kizáró elvvel (korrektívummal) covekelném körül, hogy tudományosan is használható legyen, éppen a pallérozott, *Aranyon, Adyn, József Attilán* igazodó, valahogy mégiscsak közepén mozgó, „általános” és „mai” magyar nyelv érdekében. A cikkirő igyekszik elvét átültetni a gyakorlatba, jól tudva azt, hogy *aszerint dől el a fordítás kérdése, „ki merről olvassa”*. Én sohasem szégyeltem, hogy az Osz. szövegét a héber felől olvasom, annak tudatában, hogy a héber és a magyar nyelv nem azonos (*vice versa* sem!). A cikkirő a *föltételezett kivételekből* indul ki, hogy a valóban általánosan érvényes elv érvényét néhány kiragadott példával megrendítse. Véleményem szerint nem az az első kérdés, hogy milyen magyar szavak *képzelhetők el a rásá* megfelelőjeként — mert nem szavakat fordítunk, hanem üzenetet —, hanem az, hogy mi a *rásá*-nak minden jelentésmódosulás esetében is többé-kevésbé — inkább többé, mint kevésbé — meglevő tartalma és erre kell olyan magyar szót találnunk, amely lehetőleg minden esetben többé-kevésbé megfelel: azaz *magyarul érthető*, tekintet nélkül arra, hogy egy a Bibliától idegen esztétikai mérték szerint tetszik-e vagy nem. Elég kitennünk magunk elé a modern fordítások közül azokat, amelyek a LXX nyomában elkezdtek a fogalomaprítást és ezzel a fogalmak körbeforgó bolondalmát indították el a Bibliában, erényt csinálva a képzetből és a következetlenségéből. A sorrend tehát így helyes: mi a jelentése a *res-sin-ajin* denominatív gyöknek a héber nyelvben (a rokon sémi nyelvek háttérében)? Mi az átfogó jelentése a *rásá* névszónak? Van-e ez alól a jelentés alól kivétel? Mivel magyarázható ez a kivétel: jelentésmódosulással, szerzői sajátossággal, késői pongyolással (stb.), vagy pedig egy olyan esetről van szó, amikor valóban különleges jelentéssel állunk szemközt, és ezért más magyar szóra van szükség, mint az általánosan használt.

A kérdések eldöntésében legfontosabb segédeszközünk az a néhány standard héber szótár, amelyek közül a cikkirő is említ egyet, *König* szótára legutolsó kiadását (1929)<sup>3</sup>; mellettük a konkordanciák. *König, Gesenius—Buhl, Siegfried—Stade, Brown—Driver—Briggs* és a kevésbé jelentékeny szótárak nyelvtudományi színvonala kb. az 1910. évet érte el. Korszakosan újat nyitott a *Köhler—Baumgartner* féle szótár (1948—1953). Ennek teljesen átdolgozott új kiadását most készíti elő a leideni *Brill*-cég (nyilván nem azért, hogy az eddiginél több cifrázást vegyen föl a szótárba, hanem azért, hogy a gyökjelentésekre hullott legújabb összehasonlító nyelvészeti fénvsugarakat gyűjtse össze: (vö. Theol. Szemle 1966(9)47kk). Sok múlik a *segédeszköz használatának a módján*. A szótárakat két igény kielégítésére készítik. Az egyik a képzett, magas színvonalon dolgozó tudós igénye. Ezt az igényt elégíti ki a szótáraknak az a része, amely túlnyomórészt a címszavak elején áll: az összehasonlító sémi nyelvésze-



ti anyag, és a szó alapjelentése. Ezzel adnak alapot a szótáron kívül maradt vagy újabb anyag fölméréséhez, értékeléséhez és az alkotó jellegű fordításhoz. — A másik igény azoké az olvasóké, akik egy-egy szakasz mondanivalójával akarnak dűlőre jutni és ehhez kiszedik a szavakat. A *Gesenius—Buhl* pl. minden címszava végén egy kereszttel jelzi, hogy megvan-e címszavában minden hely, ahol a szó előfordul és igyekszik minél több sajátos jelentéssel könnyíteni a diák dolgát. Ez nem parancs a fordítóknak, hanem segítség a kezdőnek, hogy mélyre hatolhasson. A szótáraknak erről a második részéről még tudnunk kell azt is, hogy (a) szótár-nemzedékeken át öröklődtek, szinte változatlanul, (b) sok rossz értelmezést hagyományoznak tovább, (c) sokszor maga a szótáríró is ellentmond magának, amikor pl. egy *status constructus* másként értelmez a két külön címszó alatt, (d) a fogalomhasogatás a XIX. század második fele óta erősen a forráskritika jegyében állott és ez benyomult a szótárakba is. A szótáraknak ez a második anyaga a megbízhatatlanabb. Rengeteg téves LXX- és egyéb fordítás vonzsolódik bennük tovább.

A cikk szótárhasználata inkább ebbe a második típusba tartozik. Mindenekelőtt dogmatikus különbséget tesz a *rásá* szó „*usus theologicus*”-a és „*usus iuristicus*”-a között. Ez egészen idegen az Ósz. világtól! Az óbibliai hit totális életszemlélet és létértelmezés volt, ha úgy tetszik „*coram Deo*”, amely éppen ezért nem tett különbséget „*teológiai*”, „*vallásos*”, „*jogi*”, „*erkölcsi*” stb. cselekedetek között. A „*két birodalom*” teológumenonját még nem ismerték az ószövetségi írók. Elég Ámos próféta nagy „*pörére*” emlékeztetnem: az ún. „*vallási*” és az ún. „*jogi*” kérdések egyetlen nagy pör anyaga, amelyben a *szövetség fölborított rendjéről, megszegett törvényeiről* van szó. Nem szabad a *rásá* szót ettől a sajátos ószövetségi létértelmezéstől elkülönítve értelmezni, tehát fordítani sem, még hozzá olyan módon, hogy az alap nélkül szabadjára engedjük a képzeletet: „*milyen magyar szavak (plur.!) képzelhetők el egyáltalán a rásá megfelelőjeként*”. (A képzelet eleve többesben gondolkodik.) A cikk ettől a tételtől egyetlen ugrással egy újabb dogmatikus tételhez jut el: „*Ha egyetlen magyar szó mellett kellene minden áron kikötni a konkordantivitás elvéért, akkor az aligha lehetne más, mint a bűnös*”. Ilyen kívánság szakirodalmunkban eddig még nem hangzott el.

#### IV.

A szakemberek részére ugyan közhely mindaz, amit itt kénytelen vagyok elmondani a modern bibliaértelmezés kritériumai közül — legalább is azoknak, akik *Pedersen*, *Wheeler Robinson*, *A. R. Johnson*, *Buber* és még sok más modern szerző alapvető munkáit olvasták az óhéber totális életszemléletről illetve hitről —, mégis elmondom rövidre fogva azt, ami a cikk szemlélete és módszere ellen szól.

A bibliai szavak — most különösen az ún. „*kulcsszavakra*” gondolok — összefüggő lánczemei egy nagy, egész életet átfogó fogalmi hálózatnak, amelyet Izrael hite szab meg egészében és részeiben. A bibliai nyelv szókincse nem nagy. A Biblia embere hitét olyan szavakkal fejezi ki, amelyek eredetük szerint az óhéber „*szövetségnek*”, e társadalomnak az életét, szerkezetét foglalták szavakba (fogalmakba). A szavaknak ez a „*társas*”, „*szociális*”, „*politikai*” gyökere és íze megmaradt nemcsak mindvégig, hanem a gyökerek hajtottak is. Amikor a „*szent*

*nép*” megalakulásával elindult a vallásos hitvilág kibontakozása, ezt a szókincset használták ennek a kifejezésére is: *a szavak magukkal vitték alapjelentésüket, mint fáról szedett gyümölcs az ízt, és a vallásos képzeletvilág kifejezése közben megőrizték azt az új, magasabbrendű (vallási) fogalmi-„szótárban”, jelrendszerben („mai” nyelven szólva: ideológiájukban) is. Ebben az újban „szublimáltan” többet fejeztek ki az eredeti szociális jelentésnél, de azt mindenestül megőrizték a többletben. Izrael hitének kifejező szókincse szociális-jogi háttérű. Már csak ezért is rossz módszer a jelentéskeresés útjára a különbségek felől indulni és eleve dogmatikus kiszemelni az ún. *usus theologicus* és *usus iuristicus* két futópályáját. Ez a módszer sem filológiai, sem teológiai, mert csak a valóság felületén keresgél különböző jelentéseket a képzelet.*

A *r-s*-gyök jelentése is szorosan összefügg a szó eredeti társas-jogi használatával, abból szabódik ki jelentésének területe. Izrael életrendje egy *szövetség rendje* volt. A szövetségben Isten és a nép egymás iránt hűségre (*hásád*) kötelezte el magát. Ha a szövetség egyik vagy másik fele a szövetségben vállalt kötelezettségeihez, ígéreteihez, fenyegetéseihez tevékenyen hűséges, azokat valóra váltja, akkor történik az, amit az Ósz. „*igazságosság*”-nak (*cedáqáh*) nevez, tekintet nélkül arra, hogy *jutalmazó, szabadító, büntető* vagy *kegyelmező* tetről van-e szó. Sem a „*hűség*”, sem az „*igazságosság*” szavát nem áldozta föl az ósz.-i nép egy későbbi korban a jobb megérthetőség kedvéért, pedig sokszor elhagyhatta volna (a LXX el is hagyta) e szavakat: a héber „*kegyelem*”, „*büntetés*”, „*szabadítás*”, „*irgalom*” stb. sokszor pótolhatta volna ezeket. Közös tudatuk és hitük vigyázott e kulcsszavakra; tudták: az az ősi *egy* szó többet mond minden árnyalatánál együttvéve. A fordító kérdése tehát az, hogy szabad-e olyan esetben is, amikor már az ószövetségi írók is használhattak volna más szót a „*félhangnyi eltolódás*” kifejezésére, meggondolatlanul vagy fölösleges tarkítás, színészes, paszományozás kedvéért más magyar szót választunk az érthető és az eredetinek jól megfelelő magyar szó helyett, ha ez az újként választott szó legföljebb csak egy árnyalatát fejezi ki a közös kulcsszónak, a bibliai mondanivalót ellenben kímetszi a nagy összefüggéséből? A Biblia egyszerűen mást ért *hűségen, igazágon, törvényen* stb., mint akár a modern tudomány, akár „*a mai*” srácák. Hasonló gránit-tömbbel állunk szemközt a *rásá* szóban is.

Ha minden nyelvészeti kérdést áttekintek, ha minden bibliai esetet mérlegelek, ha keresem a *rásá* szó legszélesebb és legkülönlegesebb jelentését, akkor én minden megoldás közül a legrosszabbnak a *fakó, színtelen, általános „bűnös” szót tartom.* („*Mindnyájan bűnösök vagyunk*” — ugyebár?) De éppolyan elégtelen vagy egyenest rossz a cikk javasolta legtöbb szinonima, amelyben a „*képzelet*” szabadjára engedte a cifrázó hajlamait. Itt nem képzelni kell. hanem meghatározni, találni, vagy ha nincs megfelelő szavunk, akkor jó gyökről új szót képezni (ahogyan azt minden szakfordító teszi a maga szakterületén, és igényt tart arra, hogy a tárgynak legjobban megfelelő „új” magyar szót a fordítás olvasója fogadja el, még ha azt addig nem ismerte is, vagy az mást is jelentett)! Még ebben az esetben sem mondom azt, hogy *kivétel nélkül mindig ugyanazzal a magyar szóval fordítsunk minden héber szót.* Ezt a cikk tételével szemben nyomatékosan hangsúlyozom. Kétségtelen, hogy a *rásá* név-

szó közös társas-vallásos alapjelentése ez: *aki megszegi a közösséget kötő normákat, itt: a szövetség (hitre és „jogra” egyaránt kiterjedő) törvényes rendjét vagy a rend egy normáját* (vö. 2 Sám 13:13 „...nem szoktak így cselekedni Izraelban...”). *Irott vagy iratlan törvények megszegéséről van szó. Aki ezt teszi, az rásá. Nem „dogmának”, csak póbaképp javaslom, e cikk tartalmára, a „törvény-szegő” fordítást. A rásá alapjelentésétől távolesik az istentelen, gonosz, gazember, bűnöző, bűnös stb. Ezeket nem lehet a B. M. fölsorolta esetekben sem mással megokolni, csak erőltetett variálással; ez viszont beleütközik egy hűséges és jó fordítás alapelvébe (nem regényt vagy költeményt fordítunk műfordítással, hanem Bibliát).*

## V.

Lássuk most röviden azokat az idézeteket, amelyeket a cikk a variálás elve mellett fölhozott. Mindenekelőtt tévesnek kell mondanom a dogmatikából átvett „usus”-os előzetes kategorizálását. Izraelben minden vétek vallásos vétek volt, a szövetség rendjén ejtett csorbát, annak törvényét szegte meg. A Tóra szerzői úgy tekintettek Izraelre, hogy az Ábrahám óta, az emberiségre pedig úgy, hogy az meg a teremtés illetve Noé óta Isten szövetségében élt. Az embertelenség („usus iuristicus” vagy „moralis”) minden megnyilvánulása megszegte a szövetségnek a szívekbe vagy a kőtáblákra írt isteni törvényét. Ámos ítéletes ígéje ezért nemcsak Izrael, hanem Izrael szomszédai ellen is szólt. E szomszéd népek (Ám 1) megszegték a minden embert egyformán kötelező emberiség isteni törvényét. A rásá fogalma tehát nem korlátozható sem az ószövetségi kultuszi törvényekre, sem az úsz.-i „teológiai bűnfogalom” területére, de nem is sikkasztható el valami általános bűnfogalomban vagy szidalmazó szavakban.

Ex 2:13. — Nem veszi figyelembe a cikkíró az értelemadó mondatot, csak azt a szót, amely tesz neki, a többieket nem, mint pl. az *ibrim* (héber)ek, *n-c-h/niccim* és *r-r-h/re áká* (felebarát) szavakat. A civakodó, verekedéskezdő ember a Tóra mértékén nem egyszerűen „hibás”, hanem megsérti a felebarátot védelmező törvény szentségét. Ezért a Tóra szerzői a Sinai hegyén történt törvényadást megelőző időbe visszaekintve (Kain és Ábel!) is nevén nevezik a történeteket, a tényeket: a *n-c-h* olyan folyamat kezdete, amely emberhalálal végződhetik és ezért halált követelhet. Az a „hibás” ember tehát nem vétséget elkövető futbalista, nem is kicsit gyengeelméjű, hanem „törvény-szegő” volt. A Tóra itt Ex 21:22-t anticipálja. Péld 17:19 a veszekedés szeretetét a szövetségi hűség megszakítása (*p-s-*) szeretetének, törvény-szegésnek tekinti. Ha a Tóra *választékosan* adta a szót Mózes szájába, *talán szabad* nekünk is megfelelően fordítanunk magyarra: mert azzal egyben magyarul is megmondjuk, hogy az Írás minnek tekint a felebarátját ütlegető embert: törvény-szegőnek. Aki védekezik, az csak az önvédelem jogával él. — Így adhatom tovább az „üzenetet” és nem „elképzelek” egy odaillő szót.

Péld 17:15, 18:15, Zsolt 82:2.4. — Ezeket a cikkíró „a jogi értelmű előfordulási helyek” közé sorolja. Ezek a helyeken nem általános értelemben vett *bűnös* emberekről van szó, hanem *törvény-sértő, törvény-szegő* emberekről.

Num 35:31 is ide tartozik. Itt az *istentelen* egészen rossz (amit maga a cikkíró is mond: „ma már ideológiai mellékíze van”), a *bűnöző*, vagy a

*gazember* szintű rossz (modern rendőrségi, illetve útszéli szó). Pontos jogi szöveg és terminus technicus áll előttünk a héberben, amelyben a *rásá lammávd* olyan ember, aki halálbüntetéssel járó törvény-szegést követett el — tekintet nélkül arra, hogy megrögzött bűnöző-e vagy csak alkalmi, gonosz-e, istentelen-e, vagy csak erős felindulásában ölt embert (agyonütés, gyilkosság). A bibliai törvény ismerete itt is többet segíthetett volna a képzeletnél.

Ugyanígy az amphiktyonia szent rendjének a megsértéséről van szó 2 Krón 6:22—23-ban és 2 Krón 19:2-ben is. Semmit sem lehet érvül fölhozni amellett, hogy itt meg az *istentelen* a helyes fordítás. Az egyik helyen ez egészen nyilvánvaló (vétké a hamis eskü, hamis tanúbizonyság). A másik esetben a *példázatos szövetség-szegő és törvény-tíró* Áháb a *rásá*. Őt Isten szövetsége hűségre és engedelmességre kötelezte el, de Baál mellé állt. Nem volt ő atheista (istentelen), nagyon is *istenes* volt, csak éppen „más” istennek a hívévé szegődött: megszegte a törvényt.

Num 16:26-ban ez még világosabb, mert itt Korah gyülekezetének esze ágában sem volt más, idegen istent tisztelni az Úron kívül; nem voltak tehát *istentelenek* vagy éppen *atheisták; bűnözőknek, gazembereknek* stb sem lehet őket nevezni, hiszen szerfölött tisztelni akarták az Urat (Num 16:3kk). csak éppen *törvény-szegő módon*. Ez lenne éppen a határeset az ún. „usus iuristicus” és „theologicus” között?! Ez az Ószövetségtől idegen szemlélet oda nem illő dogmatikus kategorizálást magyaráz bele a szövegbe és annak megfelelően képzel el egy magyar szót.

A *rásá* (*resá im*) kérdése a Zsoltárok könyvében sok finomságot tartalmaz. Ez a könyv abban a nagyobb korszakban állítódott össze, amelyben pl. a qumráni közösség is született: a *törvény-szegő papok és az elnyomott, kizsákmányolt szegény hívők korában*. A legősibb zsoltárok is ebben a keretben találtak helyet. Ha valahol, itt azután nagyon kell keresgélnie annak mind a konkordanciában, mind a képzeletében, aki mást akar találni a törvény-szegés fogalmán kívül. A „*bűnösök*” semmitmondóan szürke a legtöbb helyen, az „*istentelen*” egyszerűen mást jelent stb. Zsolt 147:6-ban az *anáwim* a társadalmilag is elnyomott, nyomorult, kisémmizett, ártatlanul törvénybe fogott és törvény-nyel sújtott „nyomorultakat” vagy „szegényeket” jelenti. Az *nj, nw* és *bjwn* szavak jelentéstörténetére s végül egyazon fogalomba történt összefutásukra és különbségükre itt nem térhetek ki. E szónak az ún. „*lelki*” értelme kézenfekvő volt és úgy adódott, hogy azok a hűségesek, „kegyesek”, akik inkább vállalták ezt a sorsot, semmint maguk is részeseivé váljanak a papi fejedelmek törvény-szegéseinek és igazságtalan „istenítéleteinek”: inkább vállalták ezt a sorsot, mint az amazzal járó társadalmi előnyöket. Az *nwjw brwh* vagy *njj rwh* (stb.) = *ptóchoi tó pneymati* = „*lelki szegények*” azok, akik Isten Lelkétől erőt kaptak (a *tó pneymati* a görögben literalista „hebraizmus”) erre a szegény és alázatos életre. A qumrani kifejezésekből az *bjwnj hsd* (1QH 5:22) „*hűség szegénye*” ezt még jobban megvilágítja. Ennek a kifejezésnek az értelmét Qumrán óta nem vitás: valóságosan szegényeket jelent. Máté görög fordítása még szorosán, szó szerint követi a sémi eredetét, Lukács azonban görög olvasóira tekintettel már csak a félreérthetetlen „szegények” szót használja. Ezek a kisémmizett szegények, az akkori nép „proletárjai” (nem ajánlanám ezt a „*mai*” szót a Bibliába, pedig az aján-

lott norma alapján épp ez felelne meg legjobban) hittel várják, hogy az Ur talpra segíti őket és földhöz lapítja (*s-p-l* a magasból a föld színéig levonja; innen a tengerparti lapály *Sefélá* neve), megbünteti azokat, akik törvényszegők. Ez a bibliai hely is a társadalmi-vallási háttérben világosodik meg, nem a dogmatikai kategorizálás útján. (Kákán keres csomót, aki a „földig alázza” helyett „porig alázza”-t kíván, hiszen a magyar nemcsak porig, hanem „a sárga földig” is meg tud alázni, le tud hordani valakit.)

*Péld 28:1*-ben a cikkíró képzelete lélektani találgatások területére viszi a filológiai keresés és találas helyett. Már a lélektani tapasztalat is megvan, hogy a „bűnösök” nem futnak, sokszor még akkor sem, ha üldözöbe veszik őket, hanem gyakran visszafordulnak, visszaütnek, sőt esetleg — ők győznek. A „bűnösök” fordítás itt igen rossz. Nem minden bűnös futott az ósz.-i időkben sem. De futott ám, ahogy csak a lába bírta, a törvényszegő, mégpedig annak a törvénynek a megszegője, amelyről Num 35:31 nagyobb összefüggése világosan szól. Futott a törvényszegő a törvény kijelölte menedékhelyre, mert csak ott remélhette, hogy ideig-óráig, az igazság kiderüléséig, megmenekedhetik a vérbosszú elől.

*Péld 29:27*-ben és *Jób 3:17*-ben semmi kényszerítő szükség nem szól az elmosódott és általános bűnös mellett. Ellenben a törvényszegő valóban utálja az egyenes (igaz) úton járó embert. A Seolban is azoknak a kényszerű megnyugvásáról van szó, akik a földi életükben erőszakos törvényszegők voltak. Ad analogiam emlékeztetek *És 14:15*-re. Ilyen világos ez a *Pb.*-szöveg is: békés, ártatlan, törvénytisztelő szegényembereket nyugtalanító és nyughatatlan törvényszegőkről szól, nem általában bűnösökről, istentelenekről („mindnyájan bűnösök vagyunk...”).

*Péld 21*-ben a cikk szerint „kilencszer találtatik benne” a *rásá* fordításaként a bűnös(ök), de csak két esetben áll helyessége vitán fölü (4. és 8. v.). Többször elolvastam a 21. részt a BH-ban, de — a *rásá* szó csak „nyolcszor találtatik” a héber szövegben mégpedig négyszer sing. (10. 12. 18. 29. v.) négyszer plur. (4. 7. 12. 27. v.) formában. Az egyes szám is minden esetben sing. collectivi, amit a 7. v. parallelizmusa is mutat. Keresem a *Kittel* BH<sup>3</sup> kritikai jegyzeteiben is: ott sincs. Nézem a Rev. Károlyit és a Próbakiadást. A Rev. Károlyiban mindenütt *istentelent* látok, a Próbakiadásban mindenütt *bűnös(ök)* áll. Végül is rájöttem, hogy a cikkíró nem a héber szöveg alapján, hanem csak a magyar szöveget nézve vette szerbe-számba a bűnösöket. A magyar fordításokban ugyanis megtaláljuk a kilencedik „bűnös embert”, de, sajnos, itt, a 8. versben, nem a *rásá* névszó áll, hanem a vitatott *s wzr* betűcsoport. A héber szövegben a bűnösök, istentelenek, gazok, bitangok, latrok, hibásak, gazemberek, gonosztevők stb., nyolcan vannak.

A *Péld.* könyve is a héber kánon legutolsó rétegéhez tartozik, ezért legjobban érvényesül benne az izraelita-zsidó vallástörténet ún. „törvényvalás”-korszakának a teológiája, szóhasználata. A sok vers közül elég megnéznünk a 27.-et, hogy világosan lássuk: itt a szövetségen belül élő, de törvényszegő emberről van szó — nem általános bűnös emberről, mert az vihetne áldozatot, nem *istentelentről*, mert az nem visz áldozatot, és nem is többi hasonlóról, akiket a cikkíró repertoárja elének ad (mily szép is ez: „megátalkodott gazok”) —, olyan törvényszegést elkövető emberről, akinek az áldozatát nem szabad elfogadni. Vagy ha a pap el-

fogadja is, mert anyagias, és les a „bűnösök” áldozatára, Isten nem fogadja el. Ezek tehát egyáltalán nem „kérdéses helyek”, csak a — kilencedik (8. v.), ahol éppen nem a *rásá* áll. Pedig a cikk szerint épp ez lenne a két eset közül az egyik, ahol „a *rásá* fordításaként”... (a bűnös) „helyessége vitán fölü” áll.

(*Sapienti sat!*) A cikkíró nem tulajdonít neki „komplett újszövetségi tartalmat”, mert hiszen a *rásá* „belső motivációja nem olyan mély, mint az újtestamentomi *hamartólos-é*... és külső megnyilvánulásaiban hamarabb megfogható”. (Jó lenne ezt magyarra is lefordítani.) Pál szerintem más véleményen lenne. A teológiai eszmefuttatás vége az Ósz. szokásos lefokozása. De ez már más területre vezetne. Elég, ha magam helyett Pál apostolra hivatkozom. — *Pb. 21:12*-ben a cikkíró maga is kénytelen megvallani, hogy a *bűnös* fordítás helyett „szinte akármelyik megoldás jobb lenne”...

Ezek után felsorol a cikkíró olyan bibliai szakaszokat, amelyekben maga sem tanácsolja a *bűnös* fordítást. Ajánl is helyette egy egész sor változatot. A fordításnak ez a módja stílusgyakorlat: *bűnös, istentelen, gonosz, törvényszegő, gaz, gazember, gonosztevő, bitang, lator, bűnöző, vétkes, hibás, megátalkodott, gaz, ...* De álljunk meg!

Mivé lesz az ósz.-i *rásá*, holott a Biblia szerkesztői oly gondosan végigtelgették ezt a szót az egész Ósz.-en át?! Nem kívánok egy szót javasolni, bár véleményem eléggé világos. De tagadom a cikkíró fordító-módszerének a jogosultságát: dogmatikus kategóriákba magyar szavakat skatuláz a képzelete: 1. „általános bűnösség”. — 2. „emberi erkölcs szempontjából megbélyegző”. — 3. „Isten semmibevétele” (Isten létének a tagadása?). — 4. „Egészen kirívóan embertelen”. — 5. „Lehet olyan eset, amikor az összes eddigieknél jobbnak bizonyul egy olyan szó, mint pl. hitetlen, vétkes, hibás” (tehát mindjárt három is, egy, a legjobb helyett).

A cikkíró ezzel — az ő szavaival élek — „dogmaerőre emelését kívánja annak az elvnek”, hogy akkor fordítjuk jól az Ósz.-nek ezt a szavát, ha minél többféleképpen fordítjuk és „valami rendszer-félett” teszünk a fordító elé. Filológiai tény helyett valamiféle könnyebb és olcsóbb módszert ajánl. Amivel azonban — úgy vélem — nem vitte előbbre a kérdést, csak „megkavarta”.

Dr. Pákozdy László Márton

#### Jegyzetek

1. Vö. ehhez a kérdéshez: Martin Buber—Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin (Schocken Vrlg) 1936, 135 kk, 211 kk, 262 kk. és Buber bibliafordításának második kiadásához kiadott két füzetét.

2. Így pl. Gen 6:1 kk-ben a *bene alohim* (héberül hallgatva) a hatalommal bíró, vezető embereket jelenti a különben valóban mitikus ősidőkről beszélő szakaszban (szemben a *benot ha'adam*-mal, amely pedig a közönséges emberek, a köznép, a kiszolgáltatottak leányait jelenti; vö. Zsolt 82: 1. 7.). A héber szöveg mitológiátlanul beszél mitikus ősidőkről, a LXX pedig mítoszt alkot, „remitologizál”, amikor Gen 6:4-ben *gigantes*-t fordít. Ezen a nyomon haladt a görög-római egyház angyaltana, pedig arra nem is gondolt Gen 6. — Vö. ezt azzal, hogy az angyalok nem házasodnak, Mt 22:30 par.

3. Sajnos, amit a cikkíró idézőjelbe téve a *König* szótárából citál, ahhoz még csak hasonló sem található a *König* szótára egyik kiadásában sem. Furcsán idézi *Péld 21:8*-at is, amint arra alább majd rá fogok mutatni.



# A teológiai gondolkodás alakulása a fiatal egyházakban

A fiatal egyházak önálló élettevékenysége kibontakozásának folyamatában ez a probléma valószínűleg gyakran felmerül majd a jövőben. Hasznosnak látszik ezért erre felkészülnünk, és e kérdéssel kissé behatóbban foglalkoznunk.

A probléma mibenlétét és lényegét illetően két paradox vélemény alakult ki.

Időbelileg a korábbi álláspont szerint a fiatal egyházak keletkezése lényegében egy devolúciós, messzemenően a külmiszió által irányított folyamat. A fiatal egyházaknál ezért nem mutatható ki, és nem is várható önálló teológiai gondolkodás kibontakozása. E nézet klasszikus képviselője az anglikán Henry Venn (1786—1873), de hasonló nyilatkozatokkal újabban is találkozunk. Így nyilatkozott Hendrik Kraemer 1948-ban, nemrég pedig Michael Hollis — évekig misszionárius és püspök Indiában — állított fel hasonló diagnózist. Szerinte az indiai lelkészeket soha nem serkentették önálló gondolkodásra, és erre ők nem kaptak bátorítást.

Nem tagadható, hogy az európai külmiszióknak valóban egyik jellegzetessége volt a „paternalizmus”, ami helyel-közzel még ma is fellelhető, és hatóerővel bír olyan területeken is, ahol egyébként a misszió patriarchális struktúrája részint a jobb belátásra, részint külső kényszer hatására már csak a múlté.

Ehhez a negatív beállítottságú véleménycsoport-hoz tartoznak azok a teológusok is, akik elvileg vitatják a kérdést, lehetséges-e egyáltalán „bennszülött” teológia? Ha itt új teológiai principiumokra gondolnánk, amelyek például csak Afrikára alkalmazhatók, és csak speciálisan afrikai érvényrel bővíthetnénk vagy szűkíthetnénk a teológiai tudományt, akkor egy új afrikai teológia épp úgy elképzelhetetlen, mint egy külön afrikai matematika. Mehetünk-e odáig, hogy egy teológiai gondolat már azzal a ténnyel érvényessé válik, hogy az afrikai vagy ázsiai eredetű? Hitelesíthető-e egy „theologia in loco” már azzal, hogy „in loco” veretű? Összeegyeztethető ez a szemlélet a jelenlegi ökumenikus korszak szellemével? Ennek a véleménycsoportnak harcias képviselői előszeretettel emlegetik cinikusan a császár új ruhájának meséjét: nem az derül-e ki többnyire az ún. „bennszülött” teológiákról, hogy azok lényegében nyugati gondolatstruktúrák modelleinek átszabásai, amelyek annál kevésbé érdemelnek figyelmet, mivel azok jobbára nem is a legújabb, hanem már lejárt teológiai szellemet tükröznek. Ezt a mitológiátlanítást pedig akkqr is el kell végezni, ha az a fiatal egyházak felől sértődött ellenállásba ütközik, gyakran oly érzékenységtől telítve, amely szorosan véve nem is teológiai természetű, hanem a fiatal egyházak és az európai misszió közti feszültségben gyökerezik.

A fiatal egyházak önálló teológiai gondolkodásának kérdésében a fentivel ellentétes álláspontot először az amerikai kongregacionalista Rufus Anderson (1796—1880) szólaltatta meg, amit később radikális élel az anglikán misszionárius és tudós Roland Ellen (1869—1947) fejtett ki. Ez a szemlélet azon a meggyőződésen nyugszik, hogy a Szent Lélek minden egyes újonnan létesült fiatal gyülekezetben nyomban munkálkodni kezd, és a misszióknak nincs is más teendője a továbbiakban, mint lemondva a gyámkodásról, helyet adni a Lélek vezetésének. Minden azon dől el, hogy a fejlődés ide-

gen exportanyag adagolása nélkül spontán történjék.

A teológiai gondolkodás alakulása a fiatal egyházak életében azonban nem a két fenti szélsőséges álláspont elképzeléseit követi. Bár a probléma tanulmányozásának még nincsenek kellő távlati, mégis formai szempontból két szakasz ismerhető fel az eszmélkedés folyamatában.

1. Időbeli sorrendben a kezdeti teológiai élettevékenységet a pusztá utánzás, az *imitáció* jellemzi. A fiatal egyház abból él, amit a misszió nyújt, legyen az kevés vagy bőséges.

2. A pusztá utánzást aztán felváltja az *adaptáció* stádiuma, amelynek folyamatában a teológiai eszmélkedés már tudatosan alkalmazza, mintegy lefordítja az importált teológiai gondolatstruktúrát és tartalmat a helyileg fennálló szituációkra. Az egyetemes keresztyén tradíció és a helyi hagyományok metszövonalában élő fiatal egyházak igyekeznek koordinálni és összeolvasztani a keresztyén üdvüzenetek dogmáit a környező gondolatvilág képzeteivel. Ezt a periódust a misszionáló anyaegyházak gyakran szinkretista interimnek tekintve heves kritikával illetik. A teológiai fejlődés nem ritkán látszólag el is akad az adaptáció, az alkalmazás stádiumában. Az egymást követő nemzedékek a keresztyén üzenetet annak nyugati teológiai ruházatával adják át egymásnak, és a fiatal egyházak lassan rá is szokhatnak arra, és alig érzik azt maguk számára idegennek. A nyugati ízléssel végrehajtott további újításokat is tetszéssel fogadhatják.

A fiatal egyházak teológiai gondolkodása azonban valójában mégsem áll meg a pusztá átvétel és áthonosítás stádiumában. A legújabb időkben *szemünk láttára bontakozik ki itt is, ott is egy új, harmadik szakasz*, ahol a nyugati hagyományok védőgátjai a fiatal egyházak teológiai aktivitására, az önállóult energiák duzzadó nyomására engednek, és túllépve a kijelölt kereteket, *új irányban indul el a teológiai gondolkodás, majd nyomában a gyülekezeti élet*. Így volt ez Japánban, Indiában, és így jelentkeznek újabban szólásra az ökumenikus közösségben merőben új hozzájárulásukkal az afrikaiak.

Az öreg egyházak nem kis megdöbbenéssel, zavarral és többnyire idegenkedéssel szemlélik ezt a folyamatot. A helyzet arra a kis jelenetre emlékeztet, ami Kwame Nkrumahval történt Londonban, amikor egy kislány meglátva őt, döbbenten sügta oda anyja fülébe: Mama nézd: beszél! Valóban a teológiai gondolkodás — ezt már mi is megtanultuk a közelmúltban — ha jól működik, nem absztrakt üvegyöngyökkel játszogat légüres térben, hanem számot vet a pontosan felmért körülményekkel, tényezőkkel és környezeti viszonylatokkal. Az a teológia, amit Dzsakartában és Kampalában tanítanak, nem lehet ezért szóról-szóra azonos a bázeli és heidelbergi katedrának elhangzó előadásokkal. A teológiának az a feladata, hogy az evangélium örök üzenetét a mindenkori környező világra vonatkoztassa és értelmezze. *Innen a teológiai eszmélkedés identitása, de egyben variabilitása.*

Itt mutatkozik meg az európai egyházak felelőssége a fiatal egyházak teológiájának kibontakozása irányában. Mindenekelőtt tiszteletben kell tartaniok az ő eszmélkedéseik szükségességét, és olyirányú igyekezetüket, hogy megtalálják jól értelmezett önállóságuk útját. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy



le kell mondaniuk mindennemű gyámkodásról. Ennek modern formája abban mutatkozik, hogy az afrikai szellemmel némileg ismerős néhány nyugati teológus kísérletet tesz nagy óvatossággal bár, de nem kevesebb tekintéllyel egy új, afrikai veretű teológiai gondolkodás sugalmazására és előkészítésére. Beavatkozásukkal, ezzel a sajátos formájú „neopaternalizmussal” azonban inkább ártanak, mint használnak. Mindkét oldalról komolyan kell venni az ökumenikus szolidaritást. Felmerültek ugyanis olyan igények is, hogy a nyugati modellek pusztá utánzásának és pauszáléban történő exportjának elkerülése érdekében fel kellene állítani *teológiai rezervátumokat* a fiatal egyházak részére, ahol azok mintegy izoláltan fejlődhetnének. Ilyennemű kísérlet ugyanis a másik végrele vezethető: partikuláris szituáció teológiák konglomerátumára.

Ma már az is nyilvánvaló, hogy *kétoldalú monológ* sem lehet sokra menni. Am az egészséges dialóg alig indult el még valójában. A nyugati teológusokat érthetően elégtétellel tölti el, amikor teológiai gondolataik nyomait és kihatásait Japánig vagy Kenyáig követhetik. De a Nyugatnak sürgősen meg kell tanulnia, hogy a fiatal egyházak felől érkező teológiai hangokat a jövőben már *ne visszahangnak értelmezze, hanem egyre inkább a közös ökumenikus témához való önálló hozzájárulásnak.*

#### *A fiatal egyházak sajátos teológiai problémái Afrikában*

A teológiának, ha az afrikainak afrikaivá akar lenni, Krisztusról olyan fogalmakkal kell bizonyoságot tennie, amely az afrikai gondolkodás számára érthető és reveláns. Bengt Sundler szerint (The Christian Ministry in Africa) kettős gyújtópontja van a kibontakozó teológiai eszmélkedésnek Afrikában.

1. Jellegzetesen afrikai adottságot jelentenek a kontinensen a teológia számára a törzsi mítoszok, amelyek sokféleségük mellett is megegyeznek abban, hogy ezek az ősi képzetek a mindenség kezdetére, a teremtésre, a nemzeti és törzsi kialakulására, az élők és ősök létközösségére vonatkoznak. Ezzel döntően meghatározzák az afrikai ember gondolatvilágát és világnézetét.

Ebből az alapvető adottságból folyik a fiatal egyházak figyelemreméltó érdeklődése az ótestamentum történetek, elsősorban a Genézis iránt, mert itt a mítoszok által érintett alapvető létkérdések igei kifejtését és megoldását látják. Az afrikai igehirdetők és teológusok számára többet jelent Mózes első könyve, mint a nyugati szolgatársak számára. és miközben ezeket az ótestamentumi szakaszokat igeileg újra kifejtik, értelmezik és az ősi mítoszképzetek paralelljeivel egybevetik, az adaptáción túl az összeresztvény teológiai gondolkodást termékenyítik meg és gazdagítják.

2. Az egzisztencia és univerzum kérdései mellett a másik hangsúlyossá váló témakör Afrikában az egyház és hivatásának problémája. Az afrikai emberben a közösségi összetartozás tudata igen mély gyökeret vert, és létrehozta, nehéz évszázadokon ke-

resztül fenntartotta a társadalmi együttélés sajátos afrikai formáját, a törzsközösséget. Az etnográfusok a törzsi életnek sokféle formáját és módozatát tartják számon a Szaharától délre eső hatalmas területen, de e kutatások megegyeznek abban, hogy a törzskön belüli együvértartozás tudata mindenütt igen élettéljes, el egészen a közösségi érdekekért való egyéni és családbeli áldozatvállalások sokszor primitív, mégis meghatározó eseteiig.

Amikor az afrikai ember megismerkedett a nyugati misszió révén a keresztvény egyház és gyülekezet fogalmával, ezek a bibliai kifejezések, mint Isten népe, háza és családja, Krisztus teste, élénk visszhangra találtak lelkében, mivel az együttélés új, beteljesedett formáját remélték a keresztvény egyházban, ahol a nagy törzsfőnök maga Jézus Krisztus, ahol a közösségi kérdések majd a testvériség és szeretet szellemében oldódnak meg.

Amint azonban az evangélium hirdetésének gyümölcseként Krisztus afrikai tanítványai missziói gyülekezetekbe szerveződtek, ebben az új közösségben csakhamar kitűnt, hogy a *nyugati misszió a maga individualista beállítottságával nem képes a várt korporatív közösségi életet kibontakoztatni és megvalósítani.* A misszionáriusoknak valóban hiányos képzetek voltak az *egyéni túlhaladó közösségi erőkről, amelyek az afrikai közösségi életben ősiedők óta hatékonyak voltak.*

Az afrikai egyházak teológiája szembetalálja magát ezekkel az égető problémákkal, az afrikai hívő ember hiányérzetével a gyülekezetben, és azzal az igénnyel, hogy az egyházhoz való tartozást az afrikai keresztvényesség sokkal mélyebben, élettéljesebben akarja átélteni.

A kontinens teológusai keresik a feleletet és megoldásokat ezekre a speciális afrikai problémákra, és eközben nagy lehetőségek és távlatok nyílnak meg előttük. Nem lehetetlen, hogy felhagyva a nyugati mintaképek utánzásával, az *afrikai keresztvény megtalálja a maga útját a bibliai őskeresztvényi közösség felé.* Nem lehetetlen, hogy *éppen Afrika lepi meg egyszer az egyetemes keresztvényiséget egy élettél teli, dinamikus, a testvéri összetartozást tudatosan és boldogan vállaló ökumenikus közösségi életformával és gyakorlattal.*

Nem azonosítjuk magunkat azzal a gyakori nyugati állásponttal, hogy Afrika az egyetemes egyház szemszögéből nézve csak ritkán *nyújt* valamit, és jobbra a *juttatásos* oldalon áll. Mi inkább azon a véleményen vagyunk, hogy a *keresztvény egyház a rabszolgakereskedelem és gyarmatosítás évszázadai alatt oly mértékben eladósodott az afrikai kontinenssel szemben, hogy tartozását aligha tudja valaha is letörleszteni.*

Ha pedig vissza tudnák adni a fiatal egyházak az egyetemes keresztvényességnek a hívek közösségének teljesebb bibliai értelmét, és az annak megfelelő gyülekezeti életgyakorlatot, akkor az eladósodottnak tartott Afrikából új hajnali fény ragyogna a keresztvény világára, és az *afrikai teológia valósággal egy új ekkleziológiai korszak elindítójává lehetne.* Ez volna Afrika fiatal egyházainak legnagyobb aifándéka az egyetemes keresztvényességnek.

Dr. Hamar Péter

## A nélkülözhetetlen álom

(Sanford: Isten elfelejtett nyelve)

Fölöttébb érdekes kísérleteket végzett két-három éve New Yorkban a Sinaí Hegy kórház pszichiátriai kutatóosztályának fiatal orvosa, dr. William Dement, melyről a *Journal of the Psychoanalytic Association* 1965. áprilisi számában tudósít. Onként jelentkezőket két csoportra osztottak, és figyelték, mikor kezdenek álmodni, ami a szemgolyó jellegzetes mozgásából, illetve az illető enkealogramjából külön-külön is azonnal megállapítható. Az A csoportot hagyták, hogy végigálmodja álmát és csak utána ébresztették. A B-seket viszont rögtön az álom jelentkezőségekor fosztották meg nyugalmuktól — különben nagyon ügyeltek arra, hogy mindkét társaságot ugyanannyiszor keltsék föl és azonos ideig alhassanak. (Az ember átlagosan 4–5-ször almodik éjszakánként, s alvásának mintegy ötödrészét teszi ki az álomidő; tény az is, hogy kivétel nélkül mindenki álmodik, csak éppen kevésbé, vagy egyáltalán nem emlékszik álmaira.) Az eredmény megdöbbentő volt, mert amíg az első csoportbeliek jól elviselték a zavarást, addig a másik csoport tagjain a negyedik-ötödik éjszakától az idegösszeroppanás jelei kezdtek mutatkozni: rendkívül ingerlékenyek lettek, szorongásaik, félelemérzeteik, sőt hallucinációik támadtak, s mindezek tetejébe fel-tűnően nagy igyekezettel „próbálta” pszichikumuk „pótolni” a mulasztottakat, alvás közben szinte minden áron álmodni akarván: az utolsó éjszakán álmodási „kísérleteik” száma igen megnőtt; volt, akinél a 30-at is elérte. (Hasonló eredményre jutott a csikágói dr. Kleitman: *Élet és Tudomány*, 1965. okt. 15.) Ezzel világossá vált, hogy az álom a legszorosabb értelemben vett létszükséglet, jelentősége legalább akkora, mint az alvásé, pedig tudjuk, hogy az álmatlanságba hamarabb bele lehet halni, mint ha valaki nem kap enni, vagy inni. Az pedig egyenesen elképesztő, hogy az álomtalanság a kellő mennyiségű alvási idő ellenére is igen súlyos tünetekkel járt, olyannyira, hogy öt nap múltán a folytatás tragédia kockázatát jelentette volna. Érdekes kiegészítés, hogy dr. Kleitman professzor „álomtalánított” kísérleti személyei, amikor már hagyták őket álmodni, három éjszakán át átlag 30 százalékkal álmodtak többet a középértéknél.

De mit „akar” az emberi pszichikum az álommal? Miért olyan nélkülözhetetlen az álom, mint egy falat kenyér? Hiszen egy heti álmatlanságba beleőrülhet az ember!

Mielőtt választ próbálnánk adni erre a kérdésre, lássunk egy gyakorlati esetet John A. Sanford lelkész (San Diego, California) praxisából, akinek *God's Forgotten Language* című könyvének német fordítása alapján (*Gottes vergessene Sprache*, 1966, Rascher Verlag, Zürich) igyekszünk tájékozódni e kérdésben. (Dr. Dement kísérleteiről: 95. o.)

Tom komoly beteg, de orvosi sem tudja, mi a baj tulajdonképpen. „Nyugalom kell” — igen, de fizetést csak akkor kap, ha dolgozik, munkanélküliség ellen nincs biztosítva, s betegszabadságot sem kap. Amellett megfoghatatlan, szervi elváltozás nélküli betegsége annyira nem tréfa, hogy hónapokon belül végezhet vele, ha így halad tovább. És családos ember.

Gyermekkorában sokat betegeskedett, de aztán erős férfi lett belőle. Ifjúkori hitét úgyszólván elvesztette, éppen egy lelkész méltatlan magatartása miatt. Még jó, hogy a „mostani” tárgyilagosan meghallgatja. Hátha segíthet — sose lehet tudni. Hallotta, hogy pszichológus is és „álom-szakértő”, telefonált hát érte a felesége,

mivelhogy Tom igencsak szokott álmodni. Olykor ismétlenül ugyanazt. Itt van például az elmúlt éjszakái. „Egy szoba kis ablakából lestem a golfozókat. Magam is közéjük szerettem volna állni, de szűk volt az ablak, nem fértem ki rajta.”

Hogy miért nem ment ki az ajtón? Mert a szobának nem volt ajtaja.

Ugyan — gondolná bárki — intelligens ember nem ad holmi álmokra. Merő képtelenség, meg ostobaság, amit összeálmodunk.

Valóban? Vigyázzunk csak! Mert amit nem értünk, még nem okvetlenül értelmetlen. S ki ne érezte volna legalább egyszer-egyszer, hogy most „különös”, vagy éppen rendkívüli álma volt, még ha nem is tudott vele mit kezdeni?

S ez nem ún. felületi álom, mely a napi kép-és benyomásanyag tartalomjegyzékéből szabadult volna ki álmodó fantáziánk átmenő vendégéül. Ez mélyebb rétegekből származik. Csak érteni kell sajátos jelképrendszerét.

Szótárszerű álmoskönyvet persze nem lehet összeállítani, amelyben pl. a madár egyszerűen s mindig ezt meg ezt jelenti. (Mellesleg: a Szentírás képei között is akadnak, amelyek más-más esetben egészen ellentétes előjelű tartalmat sejtetnek — ilyen éppen a madaraké, vagy a kovászé.) Eligazító vonalak vannak, mégis minden eset speciális.

A lelkész meg is kérde emberét: mit jelent számára a golfozás? Kiderül, hogy ifjúkorának legkedvesebb szórakozása, melyet később is csak külső okok miatt hagyott abba. A felszabadult élet! Attól zárta el önmagát a páciens, sőt bezárta magát abba a börtönszerű állapotba, melyet oly beszédesen jelenít meg az ajtó nélküli szoba. Még kitekintése is szűk! Az élet: egészség, öröm, erő így elérhetetlen. Tom tudattalanja kiállította a diagnózist Tom tudata számára: *Beszűkítettség! Zsákutca!*

Egyetlen álommal persze még szakismeretek s az illető körülményei birtokában sem lehet mindig mit kezdeni. De Tomnak van más, évek óta ismétlődő, vagyis újra meg újra elintézésre reklamáló álma is.

„Háborúhoz hasonló helyzetben vagyok. Félelmetes ellenfél jelenik meg, fegyverrel a kezében. Futásnak eredeke, de ő utánam veti magát, elér és megöl.”

A sötét ellenfél egészen tipikus álom-figura. C. G. Jung elnevezésével ez az árnyék. Lényünk negligált féle, melyről nem akarunk tudni, s így tulajdonképpen lehazudjuk. Igen ám, csakhogy ez nem megy olyan könnyen! Úgy járunk vele, mint a rosszcsont gyerekekkel, az „óvatos” szülők: bezárják egy szobába, mert vendégek jönnek, ne kellemtlenkedjék — s a hangulatos vacsora közepén éktelen dörömböléssel-ordítással jelentkezik a „ki-tagadott”. Hát érdemes volt?

Feldolgozatlan problémáinkat, önnön egyéniségünk nem szívesen látott, sőt pusztá létükben el sem ismert alkotórészeit hiába számúzzuk tudatunkból — ezzel ugyan el nem intéztük a kérdést. Szoba sem állunk velük? A számúzóttek gerillaháborúba kezdenek — pokoli kiszámíthatatlansággal bukkannak fel hol itt, hol ott, és ráadásul esetleg még fogalmuk sincs, hogy „ők” voltak a tettesek. Más képpel: a hulla idővel feljön a víz színére. Vagy: a szőnyeg alá seprtet szemét lassan „megdombosodik” és orra bukunk benne. Ami megmagyarázva annyit tesz: *lényünk letagadott fele igazán veszélyessé akkor lesz, ha leszorítottuk*

a tudattalanba, mert itt lesz csak autonómmá, s ellenőrizhetetlenné!

Tom maga tehát az „ellenfél” is. Arnyék-személyisége kérlelhetetlen harcot indított ellene. *Valaminek meg kell halnia benne*, mert ha csak menekül szembenézés helyett, kétség kívül leterítik — ami az ő idült problémája esetében betű szerint a halált jelenté.

Tom, elvileg elfogadta a magyarázatot, testi állapotában is javulás mutatkozott. Almai ellenben bonyolultak voltak és egyáltalán nem egyértelműek. Aztán hirtelen rohamos romlás jelentkezett és állapota egészen aggasztóra fordult. Egy szó, mint száz: ha nem is könnyen, de komoly életgyónásra szánta el magát. Kiderült, hogy egy sötét üggyel kapcsolatos viselt dolgai miatt régóta okkal félhetett: mi lesz, ha minden kiderül? Lényének erkölcsi oldalát elfojtotta, negligálta, szinte leamputálta, mert „nem volt rá szűksége”, hiszen amolyan haszonelvi ráció álláspontjára helyezkedett, amibe aztán úgy belebetegedett — s ez nem elszigetelt eset! — mintha csak a 38. zsoltár klinikai illusztrációja akart volna lenni.

Tom bűnbocsánatot nyert. Ennek erejével felszámolta tisztátalan kapcsolatait, amire fizikailag is képes volt már, mert testileg is talpra állt és hamarosan elkezdhette a munkát. Fölöttébb érdekes álom pecsételte meg ez idő tájt testi-lelki gyógyulását.

„Ismét háborúhoz hasonló helyzetben találtam magam. Megint a fegyveres ellenség közeledett felém és meg akart ölni. Futni kezdtem, de aztán megálltam, megfordultam és azt mondtam: Jó; ölj meg, ha akarsz. Az ellenség is megállt. Aztán elmosolyodott, megfordult és elment.”

Hát ez tényleg igen érdekes — gondolhatja az Olvasó — de nem önkényesen kiválasztott „mutató” esettel állunk-e szemben, mely éppen nem tipikus?

Ismételjük: *nem* „felületi álomról” van szó — bár még az ilyennek is lehet hasznos figyelmeztetése. „A belső szervek ingereltsége által kiváltott álom diagnosztikus jelentőségűek lehetnek. Az álmok alapján a tapasztalt orvos néha felismerheti egyik-másik belső betegség kezdetét, amely éber állapotban még nem mutatkozik, nem mutatja a jellegzetes tüneteket. Sok ilyen példát ismerünk.” (Vasziljev: Az emberi pszichikum titokzatos jelenségei. Kossuth Kiadó, 1964. 15. o.) Persze, az idézett álom-sorozatnak sem lenne semmi különös érdekessége a nem szakértő számára az „exe-gézis” és a sztori nélkül. Szakértők azonban a psziché mélyebb rétegeiből származó álmok ezreit és jízzeit vizsgálták meg, és úgy találták, hogy *egyik sem értelmetlen*. Természetesen nemcsak rendszeres álom-lélektan” felvázolására, de még bővebb, szűrőpróba-szerű részletkérdés-vizsgálatra is bajosan kerülhetne sor e cikk keretében — eltekintve attól, hogy e sorok írója pszichológiai szakszempontról csak amolyan érdeklődő amatőr, aki ámulva tekint be ezekbe a rejtelmekbe, s mind erősebben tapasztalja: nagymértékben segítik a lekipásztort az ilyen jellegű ismeretek egy-egy textus megragadásában, s főként alkalmazásában, vagy lelkigondozói problémák helyes megítélésében — az alaposabb önmegismerésről nem is beszélve. Minden esetre jó tudni, hogy a tudományos álomelemzés nem valami olcsó szórakozás, amelybe egy kis alkalmi önképzéssel, olvasgatással egyhamar belejönne az ember. Széles körű általános és speciális szakismeretek szükségese megbízható gyakorlásához, sőt, még bizonyos intuíció is, egyes esetekben pedig az egyén és álma körülményeinek ismerete, mert könnyen *válhat felelőtlen kuruzslássá a dilettáns próbálkozás.*

Nézzük most — visszatérve a gyakorlathoz — egy fiatal lelkész esetét, aki őszinte igyekezettel végezte szolgálatát, de elkövette azt a hibát, hogy legalább is úgy nagyjából azonosította magát jó szándékával, mintha már az lenne, aki szeretne lenni: csupa hit, szelidség, jóság, szeretet. Almai azonban oly nyugtalanítóak voltak, hogy nem egyszer olyan érzéssel riadt föl, mintha a pokol minden hatalmával kellene megküzdenie. Meglepődött, amikor a kért segítség megadása gyanánt arra figyelmeztették, hogy nem transzcendens-diabolikus élménnyel van dolga, hanem öbenne magában van ezúttal az a bizonyos „ördög”, az „árnyék”, a sötét ellenség, egyszerűen azért, mert lényének nagyon is valós negatív oldalát „papíron törölte” — ám az a leltári állományban megtalálhattott...

Nos, amikor kollégánk már kezdett tudatos becsületeséggel konfrontálni árnyék-lényével, egy hűsvét előtt — lévén az a sok szolgálat miatt kritikussá időpont e szempontból — külön figyelmeztették: el ne vesztse az összeköttetést „árnyékos felével”, amit ő meg is szívelt. Álmodta pedig a következőket.

„Papi ruhában egy régi üzletbe léptem be. A tulajdonos különösen nézett rám. Vendéglő-részleg is volt ott, s ebéidő lévén, megnéztem az étlapot. Akkor néhány korombeli, durva fickó lépett be s ugyanahhoz a kerek asztalhoz telepedtek, amelyikhez én. És az egyik rámnéz. Úgy tűnik, ismerem, nemrég találkoztunk. Milyen különbözők is vagyunk: én lelkész, ő meg olyan huligán-féle. Megkérdi, ismerem-e. Rábólintok. Egy ideig társalgunk. Aztán azt mondja, hogy ő korábban becsapott engem: valójában nem is dolgozik, hanem ahelyett csak pecázik a parton.”

A kör éppúgy, mint a négyzet a *teljesség* ősi szimbóluma. Ennek jegyében — mintegy kerekasztal-konferencián — találkoznak a főszereplők: az Úr szorgos szőlőmunkása, a lelkész, meg a tékozló fiú, a beatnik, aki pecázással lopja az Isten drága napját. Sejtethjük immár, hogy ezek ketten együtt jelentik meg az álmodó kettős természetét, *simul iustus et peccator* mi-voltában. Lelkésztéstvérünk valódi személyisége mind a kettőt magában foglalja, s ennek az igazságnak alázatos beismerése — talán csúcspontja az álomnak —, hogy a pap nem tagadja le: „ismeri” torzonborz sörényű, mának élő alteregóját.

Ez persze nem igenlést jelent, melyben az amorális oldal szabad kezét kapna. Erről szó sincs! Őszinte bevallás ez, sőt fájdalmas felismerés: *Ez is én vagyok!* Uram, könyörülj rajtam!

Az *integrálódás*, a folyamatos „egésszé-válás” útján alakul ki keresztényen személyiségünk farizeusi kényszeredettséggel és büröknkké váló póz nélkül, *egész-séges kiegyensúlyozottságban*. Ebben a küzdelemben napról napra világossá válik, hogy „az én erőm erőtlenség által jut el céljához”!

Ez az integrálódás a főtémája az álmoknak: a bennünk meglévő ellentétek kiegyenlítése, hogy azok szét ne szakítsanak, hogy ne legyen hasadás. A lelkész képtelen helyzetekbe bonyolódik álomban, s úgy viselkedik, ahogyan a valóságban soha — tudattalanja figyelmezteti: állj csak meg egy szóra, barátom! Nem vagy te az, akinek hiszed magad! Add össze álombeli magatartásodat kedvenc maszkoddal (magadról költött hiedelmekkel), az eredményt oszd el kettővel, s akkor jársz közel az igazsághoz!

Mert az a „tudattalan” feltűnően „intelligensnek” bizonyul. Legmélyebb rétegeiben az emberiségnékn olyan közös, kollektív kincsei halmozódtak fel, melyek évezredek tapasztalatait összesítik. S még ezen felül: a kutatók kénytelenek feltételezni a fenti álmokhoz hasonló temérdek anyag analízise alapján, hogy az emberi lélek bizonyos értelemben *önmaga óhajtott modelljét tartalmazza*, mint elérendő célt. Ennek érdekében „üzen” a

tudattalan az e tekintetben bizony sokszor tudatlan tudatnak, mert csak ennek aktív közreműködésével valósítható meg a hasadás megszüntetése és válhat fájdalommal, de mindinkább egésszé az ember. Ezt a folyamatot nevezi Jung *individuuáció-nak*. (Nemrégiben írt erről könyvet dr. Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation — Az egyéniség születése*. Rascher Verlag, Zürich, 1965.)

*Az álom ablak, melyen által — saját lelkünkbe láthatunk!* S ilyen értelemben „az álmok nem hazudnak”. Persze, igen különböző nagyságrendű „ablakok” az álmok, s nem lehet rajtuk tetszés szerint bekukucsálnunk. Inkább egy-egy képet, kisebb-nagyobb részletet villantana elénk. „Érted? Nem? Kár!”

X-nek túl magas állás hullott az ölébe. „Csak ad majd hozzá észt is az Isten” — reméli. De álma nem ért egyet ezzel a sajátos teológiával: elegáns, választékos társaságban találja magát, ám rémülettel fedezi fel, hogy rongyos, piszkos ruha van rajta. Ez pl. úgynevezett korrigáló álom: „Légy észnél! Nem vagy te oda való”

*A lélek megismeréséhez az álom: via regia, kiváltképpen út!* Nem új dolog ez a modern lélekkutatásban. S éppen az egyházi ember „fáznék” szétnézni egy kissé ezen a téren?

S ott vannak a *bibliai álmok!* Szakértőktől halottam, szinte nincs szakkönyv az álom-lélektan területén, amely ne foglalkoznék a bibliai álmokkal. Mi pedig feszélyezetten átlépjük ezt a követ — kegyeletből nem mozdítjuk el, de titokban ta-

lán röstelljük, mint egy szegény rokont. Pedig...!

De ez már külön és hosszú téma lenne. *Sanford* részletesen foglalkozik vele. Szakkörökben pl. Nabukodonozor megőrülését a Dániel könyvében — tekintettel az előzményekre s a tünetekre — tipikus kompenzációs tudathasadásnak minősítik. (A történeti kérdés más lapra tartozik.) Istennek tetted meg magad, ó király! Állattá süllyedsz hát egy időre!

Témánkat teljességében vaskos monográfia is bajosan tárhatná fel. Sajnos, ilyen „kényes” ügyről írván, félreértéseket sem lehet teljesen kiküszöbölni. De érdemes betekinteni erre az érdekes és izgalmas, sőt fölöttébb hasznos területre, hogy e tekintetben is jobban megismerjük az embert, akinek — úgy látszik — teremtésbeli adottságaihoz tartozik az, amit *Sanford* az álomra célozva „Isten elfelejtett nyelvének” nevez.

Most még csak dr. *Szendei* Adám ny. belklinikai adjunktust hallgassuk meg, visszatérve a korábban ismertetett kísérletekhez: „A legújabb felismerések birtokában is sok és izgalmas kérdés vár még tisztázásra az alvással és az álom jelentőségével kapcsolatban. Ami az utóbbit illeti, a megfigyelések *Jung* véleményét támasztják alá, aki az álmot a lélegzéssel vagy evéssel szinte egyenrangú létszükségletnek, alapvető jelenségnek tartotta.” (Élet és Tudomány, 1965. 1932. o.)

Nélkülözhetetlen hát az álom a Lelkipásztoroknak is.

*Bodrog Miklós*

## Meyer Henrik születésének 125. évfordulójára

A magyarországi Baptista Egyház egyik legismertebb személyére, Meyer Henrikre emlékezünk. Életútja távoli vidéken kezdődik, hosszú kerülővel jut el hazánkba. Itt megtalálja munkaterületét, majd sírja is itt domborul. Legfőbb személyi adatait és életművét így foglalhatjuk össze:

*Meyer Henrik a németországi Hessen tartományban, Grosbuschek községben, 1842. augusztus 13-án született.* A szomszédos Fronhausenben levő baptista gyülekezethez csatlakozott, 1862. március 7-én. A lelkipásztori szolgálatra *Ondra Károly* lodzi baptista lelkipásztor által avatták fel, 1870-ben. Budapestre 1873. március 6-án érkezett. Megalapította és megszervezte hazánk baptista gyülekezeteit és élete végéig hűségesen támogatta ezt a hitközösséget. 1919. március 4-én elhunyt.

Ezután a vázlatos összefoglaló után kissé részletesebben is vizsgáljuk meg az első magyarországi baptista lelkipásztor életét. A ránkmaradt sokféle kéziratos emlék, a róla írt riportok és saját életrajza alapján megalkotható az eseményekben gazdag életű személy teljes történelmi portréja.

### *Meyer ifjúsága*

Iparos családból származott. Szülei evangélikusok, keresztyén szellemben nevelték. Fiatalsága idején bontogatta szárnyait a német baptizmus. Családja, majd ő is csatlakozott a gyülekezethez. Tagsági igazolványának halvány, de azért jól kivehető díszítése bemutat egy bemelegítési jelenetet. Ezt az igazolványt a baptista egyháztörténelem

egyik legnagyobb alakja, *Johann Gerhard Oncken* írta alá. A bemelegítő *Becker Jakab* egyben első munkaadója. Nála dolgozott asztalossegédként. Az akkori iparoslegények szokásához híven nem maradt sokáig egy helyen. Öt év alatt több műhelyben és városban dolgozott. Az ország északi részébe, Hamburgba, részben munkavállalás, részben lelki szükség vonzotta. Itt állt Európa első baptista imaháza. Meyer 1867-ben, a megnyitás 25. évfordulóján vett részt első alkalommal az ottani istentiszteleten.

Abban az időben Oncken is nagy utazásokat tett és több fővárosban gyülekezeteket szervezett. Meyer Henrik, a „nagy Oncken” munkatársaként elsősorban a hamburgi hasonló korú fiatal iparoslegények társaságát kereste. Naplójából bizonyos munkás öntudat sejthető, a tétlen emberek társaságát kerüli. Szüntelen inséggel, gondokkal küzd. Ritkán van munkája. Olyankor éjjel-nappal robotol. Hittestvérei kölcsönökkel segítik. Leírja inséges kosztját is: reggel-este cukrozott tea, ebédre héjában főtt burgonya. Hónapokig ez az étrendje.

1868-ban két fiatalember érkezett Oroszországból Hamburgba. Azt remélték, hogy a baptizmus európai bölcsőjénél magasabb fokú bibliai tanulmányokra nyílik lehetőségük, mint szülőhazájukban. Lelkes ifjak voltak, sokat beszéltek a Fekete-tenger környéki német iparosok között 1850 óta megindult, úgynevezett stundista mozgalomról. Az oroszországi baptizmus egyik ága volt ez. Meyer örömmel fogadta az evangélium terjedésének jó hírét, 1869-ben útrakelt. Társa, az egyik orosz-



országi fiatalember, anyagilag támogatta az utazásban. A legolcsóbb lehetőséggel, hajóval utaztak, végig a Dunán. Bécsben időztek egy keveset a Brit és Külföldi Biblia-társulat igazgatójánál, a baptista Millard Edénél, Pesten is akadt ismerős, *Hornung István*, aki a Theológiai Szemlében *Bányai Jenő* által már ismertetett *Rottmayer János* vezette korábbi baptista gyülekezetnek volt a tagja. Galacban is időztek rövidebb ideig az ott működő bibliaterjesztőnél, majd Tulcea-ba utaztak és onnan kocsival jutottak Ogyesszába.

Az Oroszország déli részén élő német és angol telepesek között többféle protestáns felekezet működött. A cár megengedte, hogy szabadon gyakorolják vallásukat, csak az oroszokat ne térítgessék. Egy mennonita gyülekezet pártfogását élvező fiatal baptista közösség avatta fel Meyert 1870. június 17-én Ondra Károly által lelkipásztorává.

Meyer szemtanúja volt az első pravoszláv csatlakozásának. A szigorú rendelet miatt körülményesen szánta el magát, 1869-ben a baptista keresztiségre. Meyer látta, amint a patak túlsó partján egy férfi vetkőzni kezdett, fehérneműben a vízbe rohant, utolsónak állt a német prédikátor elé és kérte a bemeztetését. Az aktust Oncken J. G. végezte. Néhány hónap múlva már meggyült a pópáknak egy Iván Grigergevic *Rjabosapka* nevű patkolókovács követőivel, akik a napnak egy meghatározott órájában mindig összegyűltek.

Meyer 1869. május 13-án házasságot kötött a jóval idősebb *Michelson Matildal*, aki egy baptistává lett főúri családban kulcsárnő volt, de csak a házasságkötés után csatlakozott Meyer gyülekezetéhez. Mennyezőiüket anglikán egyházi szertartás szerint kötötték. A fiatalágában tartózkodó, mindig tanulatlanására panaszkodó Meyer jellemét öntudatosná, bátorrá és célratörővé alakította első felesége. Megosztotta vele az iparos nehéz, gondteljes életét is. Gabonarostákat készítettek és a kényelmes élethez szokott asszony szorgalmasan festette a gépeket.

### A bibliaterjesztő

Meyer és házastársa 1872. február 28-án elhagyták jövedelmező műhelyüket, éppen amikor a legtöbbet fizettek a gabonarostáékért. Galacban Meyer az ottani bibliaterjesztő által jelentkezett a Brit és Külföldi Biblia-társulat szolgálatába. Millard Ede, levelezés útján Horvátországba irányította őket. Bukaresten át Zágrábba utaztak. Németországi kapcsolatai révén kisebb füzeteket, énekeskönyveket és bibliákat szerzett és a vásárokon osztogatta. Hamarosan rájött, hogy bibliái csak hívő emberek köreiben szükségesek, ezért házi istentiszteleteket szervezett saját lakásán és új ismerőseinél. A munka már-már eredményekkel ékeskedett, amikor Meyert sérelem érte.

Bibliamagyarázó tevékenységét akkor végezte, amikor zágrábi munkatársa, *Palmer Keresztély* éppen Svájcban tartózkodott. Munkájáról nem szerzhett tudomást. Amikor ifjú feleségével Svájból hazatért, megütközött Meyer buzgólkodásán és kikötötte, hogy társa ne árusítson a Biblián kívül mást, és ne folytasson missziómunkát. A csecsemőkereszttség kérdésében is hevesen vitakoztak az ifjú-asszonnyal. Nézettelérésük híre eljutott Millardhoz, aki azt tanácsolta, hogy Meyer 9 havi munkálkodás után hagyja el Zágrábot.

Így került a Meyer házaspár Magyarországra. Ismét egy baptista családhoz mentek Nagykanizsára, felkeresték *Marschullt* és nejét, akik szintén

a Rottmayer-vezette korábbi gyülekezethez tartoztak. Egy éjszakát töltöttek Nagykanizsán, másnap hajnalban Budapestre érkeztek.

1873-ban egyesítették Pestet és Budát, s ezzel egyidőben megindult a magyar főváros lakosságának iparosodása és számszerű fejlődése. Az egyesítéskor a lakosság száma alig 300 000, a lakott terület széle a mai Nagykörút táján volt. A város utcái szennyesek, bűzösek, gyakoriak voltak a járványok. A kisiparosok kivétel nélkül németek. A kéziszerszámok, használati tárgyak, sőt az utcák neve is német. Az iskolákban legjobb esetben két nyelvű az oktatás. Csak az iparilag teljesen képzetlen, szegényebb osztály nem tud németül. A születendő új világváros német ipari kolónia. A lakosság műveltsége nemzeti kultúránk csillagainak idejében rendkívül alacsony. Meyer tömören így vázolja ezt: „1873 március 6-án Budapesten. Körülmények: hitetlenség, tudatlanság, kökemény szívek. Nincs vasárnapi nyugalom.” Vagyis a „derék mesterekből” alkalmazottaikat vasárnap is dolgoztatják. Nem is akarnak erről a jogukról egykönnyen lemondani! — S talán ennek következménye az a szemlélet, amelyet egy későbbi feljegyzésben találhatunk: „Megvetnek minden vallást, papot és templomot. Nagy a szegénység, különösen a megterteknel, nagy a lakásínség.” Tehát a nyomorgó, lakászükében levő munkásoknak, az új magyar világváros lakóinak lelkületében hiába kiatnánk ekkoriban a vallásosság csíráit. Nem hisznek „a papok istenének...”

A Meyer család Óbudán telepedett meg. Máius első vasárnapján tartották első istentiszteletüket egy hegyoldalba vágott, nedves pincelakásban. Egyik ismerősüknél. Újpesten is megkezdték az igehirdetéseket. Később az Üllői út 11-be költöztek. Itt három szoba, konyhás, hátsó udvari lakásban éltek. Egy szobát bérbe adtak, hogy ezzel is segítsék szűkös megélhetésüket. Vasárnaponként a nagy szobában utcáról összehívogatott gyermekek részére vasárnapi iskolát tartottak. A város három részén is nyitottak prédikáló állomást. Meyer személyében nem egy pöffeszkedő papot láttak az emberek, hanem egy velük együtt nyomorgó 31 éves férfit.

„*Meyer Henrik Budapesten, a fővárosban működik. Minősítés tekintetében az első közé tartozik, s ha figyelembe vesszük az Isten Igájével szemben mutatkozó általános passzív ellenállást, az általa eladott magas példányszámból nagy szorgalmára következtethetünk*”, — írja a Biblia-társulat évkönyve.

1874-ben a rendszeresen vasárnapi iskolán résztvevő gyermekek szüleit látogatta a Meyer házaspár. Mindenfelé nagy csodálkozás fogadta őket. Ki hallott olyant, hogy szegény emberek házába látogató érkeznek? Főleg papi ember! A környezettanulmányozás tapasztalatai alapján saját maguktól megvont fiúleken karácsonyi ajándékokat vásároltak a gyermekek számára. Felállították a kárcsnyfát, a bámuló gyermekek között harisnyát, cipőt osztogattak. Még egy vendég igehirdető is előkerült, „*Meereis testvér*”, akivel együtt oly eredményesen prédikáltak, hogy másnap két házaspár kérte felvételét a gyülekezetbe. December 27-én a Lukács fürdő vizében bemeztettek. Ekkor alakult meg Meyer budapesti baptista gyülekezte.

*Victor János*, a hazai vasárnapi iskolai szervezet neoztora, 1911-ben tartott előadásában így jellemezte a baptisták munkáját: „*A baptisták, ahol csak gyülekezetük támadt, azonnal vasárnapi iskolát alapítottak, s felekezetük vezérémbere, Meyer Henrik, tudva, hogy mily erő van ez intézményben.*

*gondoskodott arról, hogy e hívek buzgósága e tekintetben ne csökkenjen."*

A kisdud baptista gyülekezetben határtalan volt az öröm. Ez azonban nem volt mindenki öröme. A Biblia-társulat szervezeti szabályzata értelmében felekezeti propagandát egy bibliaárus sem fejthetett ki. Ezért a Skót Misszió bepanaszolta Meyert a bécsi biblialerakat igazgatójánál. Millard Ede rokonszenve ellenére is megvonta Meyer megbízatását. Azt tanácsolta, menjen prédikátornak. 1875. május 1-én Meyer elvesztette alacsony bibliaterjesztői jövedelmét.

Meyer megbocsátó készsége látható abból a tetteiből, hogy az állását felmondó Biblia-társulat vezetőségét hajlandó volt szűkös lakásában fogadni. *Bridewide* urat, a társulat területi konferenciája alkalmával vendégül látta. Ekkor ismerkedett meg Meyer a társulat többi tagjaival, többek között *Novák Antallal* és *Hempt Adolf*tal, akik meghívták saját biblíázgató csoportjukba. A találkozás nyomán került sor 1875. augusztus 26-án *Kornya Mihály és társainak* bemutatására. Az ország két pontján, Újvidéken és Nagyszalontán, Hempt és Novák szolgálati területén baptista gyülekezetek keletkeztek.

### *Meyer Henrik és Irányi Dániel kapcsolata*

Egy vallásfelekezet szaktajellegét elsősorban a befeléfordulás, a világtól való teljes elszigetelődés mutatja. Meyer soha nem viselkedett így. Ő kezdetről fogva nem volt „szekta-predikátor”.

Mihelyt létrejött a gyülekezet, Meyer azonnal tekintélyt és társadalmi megbecsülést akart szerezni és ennek érdekében kapcsolatot ápolt a törvényhozó testület tagjaival. Felkereste *Szapáry Gyula* államtitkár és *Irányi Dániel* országgyűlési képviselőt és kérte, követelte a baptisták számára a szabad vallásgyakorlatot. Az országgyűlésben, már 1876. december 9-én, nagy vita támadt. *Dr. Somogyi Imre* későbbi lelkész-elnök helyesen értékeli ezt a tény, hiszen Meyer pesti működésének harmadik évében jár, máris „közéleti tényezővé válik, akivel a parlamenti körök és a kormányhatóságok egyaránt számot vetnek.” A baptisták közjogi helyzetére nézve is hatással van Meyer és Irányi kapcsolata. Méltassa ezt újra előttünk *Somogyi* írása: „... az elismerésre való törekvés szemmel láthatóan fennállott, mert Meyerék általa, hogy jogikat parlamentáris úton akarták kiharcolni, az állami elismerésnek bizonyos posztulátumát eleve magukévá tették.”

Meyer tehát Irányi Dániellel szorosabb kapcsolatot ápolt. Irányi az 1848-as szabadságharc köztiszteletben álló hőse. Az országgyűlésben Irányi sikrasszállt az általános vallásszabadság elveiért, ugyanúgy a munkások egészségesebb munkaviszonyaiért. Meyer és a képviselő közösen eljuttatták a parlamentbe a baptista hitvallást. Meyer támogatta Irányinak a társadalmi élet liberalizálódásáért folytatott — akkor feltétlenül haladónak minősíthető — fáradozásait. Irányival járt *Tisza Kálmán* miniszterelnöknél is, aki nyíltan megvitatta velük a vallásszabadság és az állami elismerés kérdéseit.

A baptistákkal foglalkozó napisajtó ezekben az években csapongó. A *Neues Politisches Volksblatt* 1881. május 27-i számában egy bemerítésről ír a a riportert. A Margitsziget mellett a Dunában szakállas férfiakat keresztelnek az „anabaptisták”. A *Pester Journal* a baptisták lelkes énekkarát dicséri. A lapok országgyűlési híradása riasztó: „*Egy baptista predikátor eltéríti vallásától a bácskai népet!*”

— *Papp Gábor* református püspök viszont így vélekedik: „*Nézetem szerint nem helytelen, ha egy baptista predikátor Bácskában házról házra járva híveket szerez magának.*” Meyer naplójában 1882. február 2-án ez áll: „*Irányi urat felkerestem és közöltem vele, hogy valószínűen elnyerjük az elismerést.*” Ugyanebből az időből való egyik kérévényben kéri a „*Tisztelt Házat*” adjon felekezetének szabad vallásgyakorlatot. Március 9-én szívesen fogadta a magyar kultuszminiszter és elbeszélgettek a baptisták hitbéli felfogásáról és az elismerésről.

Meyer önéletrajzában így írja le Irányi Dániel életmódját és jellemét: „*A pártvezér puritán gondolkodású és felekezeten kívüli. Egész Magyarországon köztiszteletben állt, politikai ellenfelei is nagyrabecsülték. Középkorú, lakása hasonló a szegény emberekéhez. Szívesen fogadott és meghallgatott. Amit mondtam, nyilván az ő malmára hajtotta a vizet. Olyan vallási törvényt akart, amely az állam és az egyház különválását célozta. Mindazt, amit élményeimről, nehézségeimről én elmondtam, a képviselőházban előadta és ezzel támogatta a vallásszabadság ügyét.*”

Meyert a baptista gyülekezeti tagok mindennapi élete is foglalkoztatta. Budapesti munkálkodásának tizedik évében látta az alkalmazottak küzdelmeit az úgynevezett „második ipartörvény” kérdése körül. Irányi Dániel a parlamentben interpellált a sütőipari segédek egészségtelen szálláshelye, napi 18—20 órás munkaideje és a vasárnapi munkaszünet embertelen elhanyagolása miatt. Adatait valószínűleg Meyertől szerezte. Interpellációját egy pesti népgyűlésen is megvitatták. Aradon és Pesten kérvényt fogalmaztak a munkaidő napi 10 órában való maximálásáról, betegségi biztosításról és a vasárnapi munkaszünetről.

A baptisták vezérembere a munkások érdekeiért is harcol. Egyik feljegyzésében szó szerint ezeket olvashatjuk: „*A vasárnapi munka miatt semmire nincs idő. Isten segítségünkre volt és győzelmet adott. A vasárnapi nyugalomért vívott harcunk beigazolta mindenki előtt hitünk hasznosságát. Harcunk előmozdította egy jobb szociális-kulturális körülményre való átalakulásnak és egy kedvezőbb törvény beiktatásának elérését.*” Meyer tehát valószínűen az 1884. XVII. tc., a második ipartörvény kisebb kedvezményeire céloz.

### *A gyülekezet pástora*

1877. február 1-én új helyiségbe költözött a gyülekezet, a Dohány utcában. A helyiség egy tönkrement tulajdonos kávéháza volt, 6x9 méteres alapterületű. Itt tett látogatást a *Pester Journal* riportere, aki megírta, hogy éppen ott van a szószék, ahol nemrég a pénztárosnő ült, tánczene helyett pedig egy kórus énekébe gyönyörködhet a látogató.

A fiatalság akkoriban teljesen képzetlen volt zeneileg. Meyer nagy ügyel-bajjal betanította őket négyzólamú énekekre. Néhány vallásos, német költeményt is mondtak egy-egy istentiszteleten. Csak ezek után kerül sor az evangélizációra. Ezt követte a vasárnap esti szeretetvendégség. A főváros szegényeit nem egy téli estén látták vendégül forró teával és üres kenyérral. Nem véletlen, hogy a gyülekezet szokásait figyelembe véve, a pesti utca későbbi „*Róbert bácsija*” (*Feinsilber Róbert*) maga is lelkes baptista szerepében tetszelgett egy darabig. A szeretetvendégségek természetesen nem változtattak a szegénységen, csak enyhítették a pillanat-

nyi inséget. A baptisták csak annyit tettek, amennyire képességükből futotta.

A gyülekezet taglétszáma szüntelenül emelkedett. Ennek ellenére Meyert nem hagyta el jellemzően éles önkritikája. Bizonytalankodott missziói módszereinek helyessége felől. Tanácsot kért J. G. Onckentől, egykori pásztorától, aki *Fritz Onckent* küldte el hozzá. Fritz Oncken — akit Kirner könyveiben tévesen a „nagy Oncken” személyével azonosított — járt Pesten, még a rottmayeri időkben. Ő jelent meg Nagyszalontán 1877-ben, hogy diakonussá avassa Kornya Mihályt és Tóth Mihályt, Meyer leghűségesebb munkatársait.

Meyer önéletrajzában azt írja ezekről az esztendőkről, hogy az üldözések alábbhagytak, a gyülekezetek pedig népesednek. Bár az összejevetelek iránti érdeklődés a nyolcvanas években szüntelenül fokozódott, a konszolidációról kivülről más források nem beszélnek. Az 1883-i budafoki, első ízben tartott szolgálata után Meyert és feleségét ütlegette, kövekkal megdobálta és botokkal véresre verte egy felizgatott tömeg. Budaórsón is súlyos inzultus érte. A szenvedések nem riasztották vissza vállalt munkájától.

Amikor az anyagi lehetőségek megengedték, elhatározta egy imaház megépítését, hogy így „véget vessen a bérbevetéssel járó áldatlan állapotoknak”. A terveket maga rajzolta. Az építkezéshez munkakerőt is ő maga toborzott távoli vidékekről. Össze-forrott a munkásokkal és nem egyet később gyülekezeti vezetőként küldött vissza. Solkoldalúsága és gazdasági képessége ezután is kitűnt. A közös pénztárat kezelte. Minden pénztári eseményt pontosan könyvelt.

Az alapkötetét követő évben megnyílt a Weselényi utcai imaház. A megnyitási ünnepélyen nagy volt az érdeklődés. A prédikáció közben Meyert szüntelenül az gyötörte, hogy leszakadnak a zsufolt karzatok. Az első budapesti baptista imaház 1887. augusztus 20-án nyílt meg és a mai napig látogatott.

Erről az esztendőről Meyer missziói jelentést küldött *Woyka Jánosnak* Glasgowba, amelyben megköszönte kivándorolt hazánkfiának áldozatos anyagi támogatásait. A jelentés szerint ekkor az ország baptistáinak taglétszáma 900 körüli. Meyer említi azt is, hogy legalább még két imaházat kellene sürgősen építeni. Tehát ezután országszerte ingatlanokat vásárolnak. Államilag elismert jogi személy híján mindenütt Meyer nevére telekkönyvezik az ingatlanokat. A szerződésben kikötik, hogy a valóságos tulajdonos a helyi gyülekezet. Egyik korai statisztika szerint 1888-ban közel száz helységben működik baptista gyülekezet és a taglétszám meghaladta az ezret. 1893-ban pedig újabb területeken

talált a baptista igehirdetés befogadásra és a taglétszám 3000 körül van.

A magyarországi baptisták hősi korszaka volt az első húsz év, amelyben Meyer kimagasló szerepe elvitathatatlan. 1893-ban Hamburgból hazatérő két képzett lelképásztor, *Balogh Lajos* és *Udvarnoki András* érkezésével megkezdődött az egyházszervezeti és jogi helyzet körüli küzdelem korszaka.

A keresztyén emberek tudják, hogy az Isten országának ügye nincs személyekhez kötve. Nem is azért említjük Meyer születésének 125. évfordulóját. A köteles hála lerovása ez, a hitben hősiesen előttünk járó férfi személye iránt, aki életében győzelmesen hordozta az evangéliumi szolgálat terheit.

Szebeni Olivér

#### FORRÁSMUNKÁK

- Meyer Henrik önéletrajza* 93 oldalnyi terjedelmű kézirat, németből fordította Fejér Gyula.
- Meyer Henrik rövidebb önéletrajza* 8 oldalnyi terjedelmű kézirat, németből fordította Szebeni Olivér.
- Meyer Henrik naplójegyzetei.* Kézirat. A szemelvényeket összeválogatta Szabadi F. Gusztáv és dr. Somogyi Barnabás.
- Meyer Henrik körlevelei 1884—1889 között.* Kéziratok. Össze gyűjtötte Kirner A. Bertalan.
- From the „Report” of the British and Foreign Bible Society, 1873.* Page 63. Magyarra fordította Fejér Gyula. Kézirat.
- J. G. Oncken levele Meyernek, Varelből 1874. szept. 14-én.* Magyarra fordította Szabadi F. Gusztáv. Kézirat.
- Meyer Henrik levele Woyka Jánosnak 1887-ből.* Az angol nyelvű különlenyomatot — megjelent Glasgowban, 1888. január 20-án — Győri Kornél fordította. Kézirat.
- Dr. Varga Lajos:* Az Aradon, 1884. március 9-én tartott iparosmunkás gyűlés az ipartörvényjavaslat tárgyában. — *Communicationes ex bibliotheca historiae medicae Hungarica.* 26. kötet. 173—181-ig.
- Heckenast és társai:* A magyar nép története. (417 és kk.) Budapest, 1953.
- Victor János:* Vasárnapi iskolai közlemények. 1911. évf. 13. old.

#### IRODALOM

- Dr. Somogyi Imre: *Lelki élet* 1948. szept. 1-1 száma. *Meyer Henrik 1842—1919.*
- Dr. Somogyi Imre: *A vallásszabadság és a baptisták.* Budapest.
- Dr. Somogyi Imre: *Emléklapok I—II.* Budapest, 1948.
- Bányai Jenő: *Békehírnök* 1963. március 15-i és április 1-i száma *Rottmayer János.*
- Bányai Jenő: *Theológiai Szemle* 1966. 1—2. sz. 26. old. *Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka.*
- Szebeni Olivér: *Békehírnök* 1966. június 15. *Millard Ede (1822—1906).*

## A „*Populorum progressio*” protestáns teológiai rostán

Az új enciklika világviszhangjának érdekességként jegyezhetjük föl, hogy sokkal több elismerést aratott még marxista körökben is — noha a pápa fatimai zárandoklata sokat rontott szavahihetőségén —, mint egyes, a kapitalizmussal egybefonódott katolikus szervek részéről. *Nenning Günther* lelkendező tanulmányában<sup>1</sup> idézi azt a nyugati hangot, mely szerint „az évszázad botránya, hogy már a pápa is szocialistává lett”. Ugyanő feltételezi,

hogy az enciklika után lesznek majd olyan „jobboldali katolikusok, akik egyenesen a pápa haláláért fognak imádkozni”, mint hajdan egy párizsi nemes kisasszony, amikor *XIII. Leó* a francia katolikusoknak azt ajánlotta: a feudális táborból álljanak át a demokratikus-republikánus táborba.

Kritikailag vizsgálva az enciklikát, az alábbiakban sorra vesszük mind a gáncsokat, mind az elismeréseket, előre kijelentve, hogy hasonlíthatat-

lanul több az enciklika érdeme, mint a fogyatékos-sága.

### Gáncsok

1. Az enciklika újdonságként ünnepeelt témájáról meg kell mondanunk, hogy *tartalmilag nincs benne semmi új*. E szociális programot meghirdeték már az ótestamentumi próféták, a Hegyi Beszéd, a Jakab Levele. Vállalta a reformáció is, amint *Kálvin* — többek közt pl. — a 28. zsoltár magyarázatában kijelenti: „Általános szabályként le kell szögeznünk, hogy az egész emberiség jólétének (»totius generis humani salus«) a szívünkön kell feküdnie.” A legújabb kor protestáns órállói is ezt a vonalat képviselik; hogy csak két példát említsünk napjainkból: Nyugatról a *Lüthi Walter* és *Thurneysen Ede* által kiadott, szociális felelősséget ébresztő traktátust,<sup>2</sup> mely szerint: „Ki kell lépünk templomaink épületéből, és nem kell restelnünk, hogy a nem-hívőkkel és a világ fiaival együtt keressük az igazságosságot és a békét. Nem tagadjuk meg Krisztust, ha ezt tesszük... Inkább azzal tagadjuk meg, ha magukra hagyjuk azokat, akik e világban igazságosság és béke után kiáltanak.” Keletről pedig fölemlíthetjük magyar protestáns egyházaink bizonyágtételét az Egyezmény óta, amely legrészletesebb kifejtését a Tanulmányi Bizottság 1966-os dolgozatában nyerte: „Keresztyén szolgálat korunk társadalmi és nemzetközi kérdéseiben.”<sup>3</sup> Az enciklikának tehát nem a tartalma új, hanem arról van szó, hogy a szocialista rendszer diadalmas kibontakozása, a gyarmati rendszer szétmállása és a realitásokhoz való igazodás követelménye Rómát is rávette maradi szociális doktrínája revíziójára.<sup>4</sup>

2. Sokan menten annak az aggálynak adtak kifejezést: „*Nem áll-e meg az Egyház a beszédnél?*” Nem ismétlődik meg a népies szólás igazsága: „Vizet prédikál és bort iszik”? Nem a diáktrefáról van-e szó: „Fogjuk meg, és vigyék”? Azaz: a pápa fölhívja a „gazdag népeket” arra, hogy a „szegény népek” nyomorát szüntessék meg, ám ebben a fölhívásban ő maga is, mint a világ egyik legnagyobb finánc-hatalma, milliárdok ura, címzettnék érzi-e magát? Ezt feszegeti *Tarján Imre* cikke is.<sup>5</sup> idézve egy olasz katolikus lapot: „A Szentszék nagyobb hallgatóságot és tekintélye növekedését névenné a keresztyén világon kívül és belül. ha hatalmas vagyónának egy részét a harmadik világ megmentésére szánná, akár úgy, hogy az ENSZ segítőprogramjainak finanszírozásában segítene, akár úgy, hogy saját segélyprogramokat hozna létre.”

3. Sajnálatos, hogy a pápa e nagyjelentőségű enciklikájában, amelyet milliók olvasnak és tárgyalnak szenvedélyesen, *egy szót sem szól a békéről* vagy a vietnami helyzet tarthatatlanságáról, holott szorosban témáijához tartoznának, hiszen a „népek haladásának” elsődrendű követelménye a béke, a háborús tüzfészek kioltása. Még sajnálatosabb tény, hogy a pápa e leghaladóbb megnyilatkozása után a világ egyik legreakciósabb pontiát, *Salazar* diktátor Portugáliáját tüntette ki látogatásával. „A különböző irányzatok közt óvatosan egyensúlyozó egvázfő” e manővere nem éppen az evangéliumi etika illusztrációja: „Legven a ti beszédeitek: Úgy, úgy: nem, nem!” (Máté 5:37).

4. Nem szól világosan a pápa a *forradalom értékeléséről sem*. A 31. bekezdésben ilven reitélyesen nyilatkozik a „legfőbb tanítóhivatal”: „Jól tud-

juk: a forradalmi felkelés — kivéve a nyilvánvaló és hosszantartó zarnokság eseteit, az olyan zarnokságát, amely súlyosan sérti a személyiség alapvető jogait, és veszedelmesen árt a közjónak az országban — újabb igazságtalanságok forrása, új aránytalanságokat hoz magával és újabb pusztulást idéz elő. Nem harcolhatunk a tényleges baj ellen úgy, hogy még nagyobb bajt idézzünk elő.” Akárcsak az ókori szent jósdák válasza, ez is teljességgel „dodonai jóslat”. Teljesen más a mondat értelme, ha a főmondatot hangsúlyozzuk (s ezt tesz a konzervatívok). Eszerint: a forradalom általában mégiscsak újabb igazságtalanságokat, aránytalanságokat és pusztulást hoz. Megint más az értelem, ha — mint *Nenning* is idézett cikkében — a közbeszűrt mondatot hangsúlyozzuk, és azt mondjuk: Támadt-e már valaha forradalom más okokból is, mint a „nyilvánvaló és hosszantartó zarnokság esete”? Tréfából vagy tévedésből nem szokott forradalom kitörni. Ez utóbbi értelmezés alapján *Nenning* úgy ünnepli VI. Pál pápát, mint aki a zarnokság elleni lázadás ősi egyházi tételét először alkalmazza a modern forradalomra, s így a francia, orosz és kínai forradalmak — és ezután várható afrikai, ázsiai és dél-amerikai forradalmak is — egyházi igazolást nyernek. A pápa fogalmazása mindkét magyarázatot lehetővé teszi. (Csak abban adhatunk igazat *Nenning*nek, hogy egyes nyugati szociáldemokratáknál forradalimból jelenség lett a római pápa, mivel beszél a forradalomról, míg a szociáldemokrata programok még a forradalom nevét sem említik már régóta, nehogy választóik kispolgári kedélyállapotát megborozzák.)

5. Egy helyt (a 42. bekezdésben) a *régi egyházi gőg kísértését* látjuk. Itt a pápa az Isten nélküli humanizmusról beszél: a földet az ember nélkül végső soron csak az ember ellen szervezheti meg. A kizárólagos humanizmus embertelen humanizmus.” A valóság azt mutatja, hogy nem ilyen egyszerű az eset. Ahogyan az inkvizíció „Isten nagyobb dicsőségére”, vagy a hitleri hadsereg „Gott mit uns!” jelszóval igen embertelen dolgokat hajtott végre, ugyanúgy Istenben nem hívő emberek és csoportok nagyon is Istennek tetsző és embersegítő vállalkozásokat produkáltak. Bibliai példákat is idézhetünk: az irgalmas samaritánus történetében nem a pap, hanem a félpogány segítette. A Pál hajótörése kapcsán is azt jegyezheti föl a historikus Lukács: „A barbárok nem közönséges emberséget cselekszenek velünk: mert tüzet gerjesztvén, befogadtak mindnyájónkat a rajtunk levő zápor és hideg miatt” (ACs 28:2). Hitünk szerint Isten az ő általános kegyelme révén. Szent Lelke titokzatos széljárása folytán, működik a tőle távol állókban is, és így az egész világot előbbre segíti a jó. az igaz és a szép megvalósításában. Ez a bibliai látás nem tükröződik az enciklika idézett szakaszában.

### Érdemei

1. *Szakítás a kapitalizmus kiszolgáltatásával*. A „Populorum progressio” az „Ecclesiae progressio” méréföldköve kíván lenni. *Nenning* rámutat tanulmányában, hogy az Egyház eddig még sohasem vette észre idejében: téves oldalon („auf der falschen Seite”) áll. Így maradt a feudalizmus pártján a polgárság virradatkor; a polgári életforma pártján, amikor a proletárság követelte jogait. Az enciklika azt akarja tudtul adni: az Egyház ma a kapitalizmus—imperializmus—neokolonializmus



egyáltalán nem „szent” háromsága ellen és a szegény népek oldalán van. Mi is aláírjuk Nanning megállapítását: az Egyház „nem spanyolfal régi, a történelmi fejlődés által megítélt rendszerek számára, és nem bástya az új, az épülő ellen. Krisztus nem a kapitalizmus érdekében és nem a szocializmus ellen halt meg”.

2. *A magántulajdon* — nem bibliai — „szent-ségének” föladása. Az eddigi pápai megnyilatkozások a történelemben mind a magántulajdon szent és sérthetetlen voltának elvén álltak. A pápa most mondja ki először: „A magántulajdon senkinek sem feltétlen és abszolút joga” (23). „A közjó olykor megköveteli a kisajátítást” (24). Az új szemléletet a pápa egyfelől a Bibliából (Genezis 1; I. János 3:17), másfelől az egyházatyákból igazolja. Idézi Ambrus püspököt: „Nem a magadéból adsz a szegénynek. Nem teszel mást, csupán visszaadod neki, ami az övé. Mert mindenek közös használatára adatott az, amit magadnak tulajdonítasz. A föld mindeneknek adatott, és nem csupán a gazdagoknak.” Követendő példának állítja a pápa Erreazuric Larrain talcai (Chile) püspököt, aki földbirtokait szétosztotta a nincstelen parasztság között (32). (Ő mondotta: „A forradalmat vagy velünk, vagy nélkülünk, vagy ellenünk meg fogják csinálni!”)

Kiáll a pápa a *terveződés és a gazdasági demokrácia mellett is*. „A helyi és egyéni kezdeményezések ma már nem elegendők. A mai világ-helyzet közös tevékenységet igényel” (13). Az Egyház is látja ma már, hogy alamizsnálkodással nem oldható meg a szociális helyzet. „A program több és jobb, mint az egyesek jóakarataira hagyatkozó alkalmi segítség” (50). Jöjjen a szervezés, közös programok készítése, beruházások összehangolása, termelési lehetőségek elosztása, a csere megszervezése (64)!

3. Az enciklika bizonyítja, hogy a *túlvilág hite e-világ radikális meo-változtatását vonja maga után*. Lezárta azt a korszakot, amelyben akadt olyan hamis hangsúlyozás: ám szenvedienek a szegények e világon, majd megkapják a kárpótlást odaát. VI. Pál helyesen képviseli azt a mélyen bibliai szemléletet, hogy a lelki élet és a földi haladás, a menüve-i üdvösség és a földi boldogulás egvaránt Isten akarata. „Az ember felelős mind fejlődéséért, mind üdvösségéért” (15). Az Egyház „a történelemben él” (13). A pápa beszél a világ dinamizmusáról, mely szerint az emberek testvériesebben akarnak élni. „A mai helyzettel bátran szembe kell nézni, az igazságtalanságokat meg kell szüntetni. A fejlődés merész átalakításokat, mélyreható újításokat követel. Haladéktalanul végre kell hajtunk a sürgős reformokat” (32). A bibliaolvasó ember szívében Igék röppennek föl: „Galileabeli férfiak, mit állotok nézve a mennybe?” „A lecsüggesztett kezeket és az ellankadt térdeket egyesítsétek föl!” „Nem beszédben áll az Isten országa, hanem erőben!”

4. Az Egyház nem kánaáni dialektusban, hanem a világ számára érthető nyelven beszél itt. A méltatók kiemelik, hogy az egész enciklikán eluralkodik a marxista politikai közgazdaságtan terminus technikusainak használata. Ezzel VI. Pál a közös nyelv beszélésének készségét mutatja meg a nagy cél érdekében, másfelől — akarva, akaratlan — elismeri, hogy a válság megoldása a szocializmusban van. Így beszél a pápa „a kolonializmus hibáiról” (7); a „kiáltó egyenlőtlenség botrányáról”, amely

abban áll, hogy egyes vidékeken egy oligarchia a kifinomult civilizáció élvezője, míg a lakosság többi része nyomorog (9); s a „dolgozók kizsákmányolásáról” (21). Bevallja, hogy „bizonyos kapitalizmus rengeteg szenvedés, igazságtalanság és testvérgyilkos harc forrása lett” (26); hogy egyes munkaformák elembertelenek” (28); hogy „az anyagi vagy műszaki segítség örve alatt” neokolonializmus épül (52). Az iparosodás szükséges tényére „sajnos, olyan rendszer épült fel, amely a profitot tekintette a gazdasági fejlődés fő motorjának, a konkurenciát a gazdaság legfőbb törvényének, a termelőeszközök magántulajdonát pedig olyan abszolút jognak nyilvánította, amelynek nincsenek korlátai és nem járnak vele köteleességek” (26). Igen, ez az a prófétai hang, amely a glosso-lalia édes révületétől eltérően keményen és ért-hetően fedd, ítéel és a szívek titkát napfényre hozza (1. Kor. 14).

5. Végül megállapíthatjuk, hogy ez az enciklika újabb alap a keresztyének és a szocialisták együtt-élése, párbeszéde és együttműködése számára. Nagy dolog, hogy a pápa ki tudott szabadulni az őt kobrakígyóként bűvölő Kúria, olasz és spanyol főpapság, valamint a nemzetközi reakció szuggesz-tiójából. Enciklikájában nincs átok, végleg elma-radt a kommunizmusnak — bizonyos körök által igényelt — elítélése. Tényleg, „urbi et orbi”, a Városnak és az egész földkerekségnek, igyekszik adni eligazítását. Térben és időben prófétai távlatok nyíltak meg előtte. Enciklikája szerves továbbépítés a XXIII. János által lerakott nagyszerű funda-mentumon. Megint csak Nanning szellemes meg-állapítását idézem: az enciklikában „a szocialis-ták új arculatú keresztyénséget kaptak, a keresz-tyének viszont a szocializmus újszerű elismerését”.

Most az minden jóakarató ember vágya: a pápa által vázolt tennivalók mielőbb valósuljanak meg a nagyvilágban — a béke szép ege alatt. Mert tudjuk, hogy — sajnos — az enciklika nagyszabású előterjesztése mindaddig szép álm marad, amíg a világ egyik nagyhatalma — és közel-keleti vé-dence — a PROGRESSIO jelszó helyett továbbra is azt írja zászlajára: AGRESSIO!

Ennek leküzdésében és a „népek haladása” nagy-szerű terveinek megvalósításában egy minden jó-akarató ember Keleten és Nyugaton egyaránt.

Szénási Sándor

## JEGYZETEK:

<sup>1</sup> „Der Papst ist ein guter Sozialist” c. tanulmány, *Neues Forum*, XIV. évf. 160—161. füzet. Bécs, 1967 április—május.

<sup>2</sup> *Lüthi-Thurneysen: Gerechtigkeits!* Bazel, 1956. — Ismertetését lásd: Szénási Sándor tollából, *Ref. Egyház*, 1961. június 1.

<sup>3</sup> Megjelent a *Theol. Szemle* 1966. évi 7—8. és 9—10. számában, valamint különnyomatban is.

<sup>4</sup> Az enciklika megírásának okaihoz lásd Varga István tanulmányát, *Világosság*, VIII. (1967) évf. 6. sz.

<sup>5</sup> „Péterfillérek — milliárdok” c. cikk. *Tükör*, 1967. május 2. Egyéb idevágó cikkek: *Szigeti* Endre: Hogyan született meg a Populorum Progressio enciklika? *Vigilia*, 1967 május. — Sinkó Ferenc: VI. Pál új szociális enciklikája a világközvélemény tükrében. *Új Ember*, 1967 április 16. — *Tarján Imre: Népszabadság*, 1967. május 7.

# Két magyar katolikus mű a II. Vatikánuról

I. VITÁNYI GYÖRGY: II. VATIKÁNI ZSINAT

Ecclesia, Budapest 1967. 429 p. 105,— Ft.

A II. Vatikáni Zsinat egészét kívánja kezünkbe adni és ismertetni ez a munka, katolikus szerző tolalából. Magyar nyelven régóta várt, hézagpótló mű. Ha R. Laurentin, A. Wenger és Congar atya munkáira gondolunk — amelyek egyenként négy, öt kötetükkel egész kis könyvtárat adnak — sajnáljuk, hogy Vitányi György könyvét nem olvashattuk előbb. Ő is támaszkodik a francia forrásmunkákra. de személyesen is résztvett a zsinat két ülészakán — és könyvén ez jótékonyan érződik.

1. A könyv bevezetése azt a *történelmi és nemzetközi légkört* igyekszik sűríteni, amelyben a zsinat megszületett és élt. Adja pedig ezt a teljesség igénye nélkül, vázlatosan. Olyan zsinat volt ez, mely — úgymond — mentes volt az evilági hatalmak befolyása alól, s amely három döntő tényezőt a történelmi múltba könyvelhet el: az egyházi és politikai hatalom közötti harcot, a vallási megosztottság viszályait, a társadalmi szekularizációt (8 p.) Nagyon helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy ezt a zsinatot sem lehet a történelemből kiszakítva, csupán vallási struktúrák belső fejlődésében mérlegelni. Ellenben portugál katolikusoknak az „Edizioni di Adesso” milánói lapban közölt levele (teljes szövegét adja: *Communio Viatorum* 1966 vol. IX. Num 3. 185—192 p.), a spanyolországi események s még nagyon sok jelenség arra figyelmeztet, hogy bizonyos baljós történelmi tényezők — a zsinat sok jószándéka ellenére — még nagyon is a jelenhez tartoznak.

A „vallási jelenségek” c. rész két bátor elemzést ad; a XX. sz. dogmatikus problémáiról, ahol „a földi élet minden igényt kielégítő komfortjába vetett hit nem igényli a másik élet hitét” (13 p.), valamint az ökumenikus kapcsolatok új feltételeiről beszél.

A könyvről nyert első benyomásaink között sajnálhatjuk egyes források megjelölését. Visszont bővelkedik finom árnyalatokban és tömör öszszegezésekben. Az egész könyv alaptónusa egyszerű és érthető kíván lenni, de elsősorban inkább a római katolicizmus kérdéseit alaposan ismerő teológusok és jóltájékozott érdeklődők forgathatják hasznosan.

2. A könyv további hat főrésze tagozódik, amely közül az első általában a zsinattal foglalkozik és négy fejezetre oszlik. A zsinat teológiai jellemzőit a „jelenlétben” és az „egybegyülekezésben” látja. A zsinat lényegében egyházi esemény, ahol „részlet vesz több mint kétezzer püspök és azonkívül a Szentlélek” (18 p). Érdekes, amint a zsinat kronológiai rendje mögött a belső rendeződést kiemeli. Ez lényegében három fázis. Az első „étape”-ot, a lelkesedés, bizonyos „messiási álmódosás” jellemezte; a második szakaszban „nyugatalanság érzetek. vélemény áramlatok... merészségek, önkényes állásfoglalások támadtak... A kételkedés kísértése itt és ott még az igazság és tekintély alapvető normáit is kikezdté” (21 p). A harmadik fázis az ünnepélyesség jegyében zajlott le, amely már a második időszak végén kezdetét vette. Itt tudjuk meg, hogy a négy ülészakon 2860 atva vett részt, s az összes zsinati költségek 21 milliárd forintot tettek ki. A zsinat szereplőit jellemezve érdekesen kerül egymás mellé a két pápa jel-

lemzése — mindig a legnagyobb tisztelet hangján — XXIII. János prófétizmusa és VI. Pál portaitja, aki „gyakori kapcsolatban volt számos zsinati atyával, sugallmazott, revidéált, öszönzött, személyesen közbenjárt...” (24 p). Az első ülészakon 40 nem római megfigyelő vett részt, a negyedikén már 104, továbbá 15 „nő hallgató”.

A zsinat „haladó” irányzatával ezentúl, „az egyházúség” szinoním fogalmát kell összekötni, ez lett a Zsinat stílusa. Figyelemre méltó az integrizmusról, a visszahúzó erőkről adott, több helyről idézett és így élesebb megvilágítású jellemzése. Ezek szerint az integrizmus nem is annyira meghatározott tan, idézi a szerző P. Avril-t, hanem lelkiállapot, lelki és szellemi magatartás. Két forrásból táplálkozik: a politikai hatalom adta biztonságtudat; és az önelégültség. Azonban még ez a kisebbség is hasznos volt, mint negatív ellenkép, példa arra, hogy milyenek nem szabad lenni. Kétségtelen, hogy a zsinat utáni katolicizmusnak is eleven és — ahol lehet — hatóereje ez is.

3. A második főrészt a tizenhat zsinati okmányt ismerteti. A szerző munkájában súlyra, részletes értékelésre a sokat emlegetett „13-as schéma” a legjelentősebb, a *Gaudium et Spes* vagy hivatalos nevén az „Egyház jelenléte a mai világban” c. konstitúció. Bátran mondhatjuk, hogy Vitányi György c. prépost könyve ennek az égisze alatt íródott. Értékeléseit kimondva, kimondatlanul ez hatja át. Minden zsinati értékelésre megszívlelendő aspektusokat adott, amikor a zsinathoz korunk jellemző vonásainak felvázolásával indult el. Ezt a szempontot újra szeretnénk kiemelni azzal — a különben már jólismert — megállapítással együtt, amely újra leszögezi, hogy Az Egyházzól és Az Egyház jelenléte a mai világban c. konstitúciók „mintegy magukba zárják a zsinat teljes tevékenységét” (39 p). A tizenhat zsinati okmány részletes elemzésének ismertetésére egy recenzió keretében nem térhetünk rá, csupán néhány általános karakterisztikumát s jellemzőbb pontjait emeljük ki.

Az író igyekszik a zsinati okmányokról kiegyenlített képet adni. Egy-egy kitétel még jobban meggyőz minket a római katolikus egyház papalizmusának centrikus tényéről. Amit a szerző, könyve elején éreztet a pápai tekintélynek a XIX. sz. óta tartó erősödéséről, s amit később így fogalmaz meg: „Megállapították, hogy a II. Vatikáni Zsinat, mely arra született, hogy megvédje a püspökök jogait, megerősítette a pápa primátusát, magasra emelve azt” (20 p.) — minden zsinati aktára rányomja bélyegét. Általános karakterisztika az ökumenikus szempontok mérsékelt jelenléte, amely bizonyos objektívításban, a való tények illúziómentesebb feltárásában nyilvánul meg. Világos az is, hogy a zsinat igen megerősítette az Egyház önmeghatározásával sajátos öntudatát és magabiztosságát. E mű szerzője szép és patetikus szavakkal ír mindenütt egyházzáról s ez érthető módon ott vibrál minden megnyilvánulásában. Azonban úgy érezzük, hogy a zsinat egészét mégsem innen, hanem a „13-as schéma” szemzőgéből nézi, s ez nem csekély előny és haladás. Egy-egy zsinati opus ismertetését rövid bevezetés

előzi meg, amely az egészben való elhelyezését könnyíti meg, s az író által fontosnak tartott szempontokat frappánsan összegezi. Ezután az egyes okmányok „genezise”, története következik, majd a kialakulás fázisait kísérő vita ismertetése. Végül tartalmi ismertetést ad, amely több részre oszlik. A tartalom általános összefoglalása után az egyes specifikumokat és nehezen értelmezhető, vagy nagyobb fontosságú pontokat részletesen elemzi. A könyvnek mindez novuma és nagy előnye is, mert az eddig ismert zsinati beszámolóknak oly alapos kommentárokkal is találkoztunk, amely jól segítheti a tudókat, de az érdeklődők előtt gyakran elvész a lényeg. A szerző ettől a rendtől a „13-as schéma” és néhány eset kivételével nem tér el.

4. Ízelítőül néhány gondolatot, az ismertetések központjáról, a Gaudium et Spes kezdetű konstitúcióról. Két főrészből áll, az első az emberi hivatásról szól (anthropológiai kísérlet), a másik néhány sürgős problémáról nyilatkozva, a mi korunk és világunk számára kívánja elmondani a római katolikus egyház javallatait. Mi is tette oly vitatottá a schémát, s a szöveg végső kialakulását? Talán az, hogy egy schéma tárgyalásánál sem volt olyan kiélezett az egyház egész jellegét érintő kérdések tisztázása, mint itt. Ez az egyház megszokta, hogy „örök igazságai” mellett az „esendő világ” minden megnyilvánulása eleve átmeneti és elítélendő. Az örök igazságokat kidomborító zsinat behelyezheti-e magát ebbe a világba? S ha szól: a katolikusokat, vagy a világot szólítsa meg? (Ez volt különben a zsinat ökumenikus aspektusai egyikének *conditio sine qua non*-ja.) *Chenu*, domonkos-rendi zsinati szakértő, találon jellemzi úgy, hogy ez volt az igazi „allergiás” téma. (Némileg érthető; XXIII. János és a zsinati atyák egymásrahatásából született meg.)

Végül is, a zsinat egyik legjelentősebb alkotmánya lett és ebben többen — maga a szerző is — a római katolicizmus alapvető fordulatót látják. Ezek szerint az egyház mégiscsak kitérül a világ felé; optimizmussal és megértéssel fordul az „esendő” világhoz.

A könyv felidézi a protestáns megfigyelőkkel folytatott eszmecsereit is, amelyben ezek túlságosan optimistának ítélték a szöveget (81 p.). *A. Wengert* idézi, aki szerint a „keresztyén optimizmus” került ki győztesen (melyet ez esetben a zsinat képviselt) s így ellene mondtak a „sötétben látó prófétáknak”. Örvendetes változás! De minden bizonnyal ez alkotmány is határozottabb, szélesebb, mélyrehatóbb lett volna, ha az optimizmust a jézusi etika alapmagatartásaként, a „világ” iránt érzett felelősségnek és — az uralom helyett — a szolgálat pozitív irányának lendítő erejeként alkalmazták volna. S ha egy „keresztyén realizmus” útján haladtak volna bátrabban és egyértelműen.

Ezt a realizmust különben *Suenens* bíboros, a szöveg egyik kidolgozója ki is fejtette, amikor az UNESCO előadássorozatában — a zsinat egy másik — ugyancsak ebben az alkotmányban kifejtett fogalmáról: a dialógusról beszélt. Kétszavas kulcsfogalma van a dialógusnak: meghallgatni a világot. „Az, ami abban az egyház számára új, nem is annyira a szolgálat, hanem ennek a szolgálatnak egészen új módja” — mondotta.

Kétségtelen, hogy a római teológia új formai terminológiájának egész sorozatával találkozunk itt. Ezek nagy részét az első fejezet dolgozza ki, és említi meg. Ez a munka azonban őszintén beszámol egyháza előrelendülésének bizonyos korlátozottságáról is. Formálisan a katolikus exegétáknak és teo-

lógusoknak minden kutatási és ítéletszabadsága megvan. „Mégis vannak határok, amelyeket az exegétáknak, a teológusoknak, tudósoknak... nem szabad és nem kell meggondolatlanul áthágnik. E határokat jelzi az egyház élő tanítói hivatala, mely igazságnorma minden hívő számára...” (91 p.). Ez különben az eredendő bűnnel, annak bibliai „realitásával” foglalkozó symposion tagjai előtt hangzott el.

Világos lehet tehát előttünk, hogy a katolikus egyházat többszörösen és bonyolultan áthatják olyan előrelendítő és visszahúzó erők, amelyek mégis egyszerre hatnak és érvényesülnek. Az író könyvének legihletettebb oldalain — amikor a „13-as schémáról” szól — őszintén bemutatja ezt. Így érthető azután, hogy az alkotmánynak a mi világunk kérdéseit érintő elemzése: a családról, a fogamzásgátlásról, háborúról és békéről, a szociális igazságosságról, sok helyen „bizonytalan kürtzengetést” hallatnak.

A könyv e jelentős és tetemes részét olvasva (73—156 p.) az erők óriási birkózásának lehetünk tanúi, ahol sok tényező ellenére a zsinat mégiscsak hű akart lenni önmagához „a szeretet és igazság szelleméhez, röviden a Lélekhez” (151 p.).

5. Az elemzések után a zsinat mérlegének felállítására vállalkozik a szerző. Itt is hű marad vezérgondolatához. A zsinat elsőrenden egyházi jelenség volt, Isten népének önmagába tekintése, s ebben az önmagafelé fordulásban látja az „elszakadt testvéreket” is — ha szabad így mondani — azon az üres helyen, amelyet egykor majd el kellene foglalniuk...

Másodrenden a zsinat a világba lépett, s ott jelent meg. „Elször fordult elő ugyanis, hogy az egyház hivatalos okmányaiba állítja bele a történelmet, nem időszaki apostoli indokolástól vezéreltetve, hanem saját lényének természetétől indítva” (250 p.).

Örömmel állapítja meg a szerző, hogy a zsinat végső soron a béke útjának egyengetője kívánt lenni. A Szentatya, ha néha ellentmondásosan is, elődje nyomdokába kívánt lépni a világ és annak békéje felé.

Ami a zsinat mérlegét illeti, az igazi értékelést, a holnap, s majd egykor a történelem fogja kimondani. Most VI. Pál szavaival együtt leszögezhető: „A zsinat nem volt sem átalakító, sem gyökeresen reformáló, hanem megújító.” S bár valóra válna — amit a fentiekkel együtt idéz az író —, hogy „nem lenne sem logikus, sem pedig egyházas az a magatartás, amely ismét a zsinat előtti vallási és erkölcsi szokásokat venné fel...” (255 p.).

Nagyon értékes és érdekes fejezet az, amely a visszaszerzett teológiai értékekről beszél. Mit is kell ezen értenünk? Azt, ahogy a könyv — Congar atya nyomán — lépésről lépésre kimutatja, hogy a zsinat milyen alapvető igazságokat tudott a mi korunk számára értehetővé és elfogadhatóvá tenni. Nagyon őszinték és haladó szelleműek ezek a találó értékelések, amikor minden opust végighúznak az igazság próbakövén, nyíltan bemutatva a „visszaszerzés” határait is.

Nem kis süllyel esik latba a zsinat mérlegén az az alapvető magatartás, amely alapvetően pásztori volt oly módon, hogy a doktrinális struktúrákkal sem került szembe. Valóban, ezen a zsinaton, egyedüli módon az eddigi zsinatok történetében, egyetlen „anatéma” sem hangzott el.

6. A zsinat jövőjét tárgyaló részhez szorosan kap-

csolódnak a zsinat utáni szervekkel foglalkozó oldalak.

A zsinat — XXIII. János prófétai látomása nyomán — tavaszt akart, megújítást. Mi lett az eredmény? Szívesen adjuk tovább a szerző idézte képet, Suenens hasonlatát. A bíboros az erdőt választotta képnek. Tavasszal hajtanak a fák, zsendül az élet, de még ott az őszi avar, a széltől letört, régi gallyak... A nappalok melegek, de vannak még fagyos éjszakák is. *König* bíboros, bécsi érsek, szinte az odüsszeuszi képet idézi: az egyháznak nehéz lesz „elhajózni”, a túlbuzgó újítók, a tétova óvatoskodók, és a babérokon tétlen ülők között.

VI. Pál pápa lefékezhetetlenül azon volt, hogy haladjon a zsinat, minden kísértése ellenére, tovább a kijelölt úton. „Ideje már, hogy e szabályokat megvalósítsuk... hogy az Egyházban alkalmas módon minden megújodjék és újrateremtődjék Jézus Krisztusban” (273 p). Épp ezért a pápa bizottságokat hívott létre, szám szerint hatot. Ezek feladata részben a zsinati okmányok értelmezése, a gyakorlat felé vezetése; részint az egész mű koordinálása és elvi-gyakorlati megvalósítása. Ezek felépítéséről és működéséről részletesen beszámol a szerző.

7. A zsinat utáni időszakban már mutatkoztak a fáradtság jelei. A bizottságok működési idejükben, ha nem is teljes létszámmal jöttek össze, lázasan tevékenykedtek, s ezután következett a hirtelen leállás. Nézzük az eredményeket.

Ezek közé tartozik a Szent Officium eltörlése — nevében. Ezentúl „A hit tanával foglalkozó kongregáció” lesz a neve. Bizonyos értelemben eltörölték a hírhedt indexet is. Summázzuk a „forró pontokat”, a vegyesházasság modelljén. Általános elvként el-

mondhatjuk, hogy új törvényről szó sincs, hanem az eddig is érvényben levő módosításáról (315 p). A zsinat annak idején a harmadik ülés szak végén foglalkozott ezzel. A vita zsákutcába került, annak ellenére, hogy olyan tekintélyek, mint *Döpfler* bíboros kérte e „kereszt” eltüntetését — a személyi méltóság és a lelkiismereti meggyőződés védelmében. Ekkor a pápai motu proprio a maga hatáskörébe vonta a kényes kérdést. A zsinat után a világszerte felzúdulást és kedvetlenséget ébresztett „Instrukció” nyomán ma szinte rosszabb a helyzet, mint azelőtt.

A könyv utolsó főrésze a zsinat magyar vonatkozásaival foglalkozik. Mi is örülünk a szerzővel, hogy a magyar katolikusok képviselőit szeretet és megbecsülés övezte Rómában. Nyilvánvalóan a jó jelek közé tartozik a Vatikán és a magyar kormány közötti kapcsolatok javulása is.

A könyv olvasása után, azzal az érzéssel tesszük le a munkát, hogy minden bizonnal gyarapodtunk katolikus testvéreink megismerésében és becslésében. Dicséri szerzőjének, *Vitányi György* c. prépostnak, kitarató és áldozatos munkáját, aki nem csekély fáradtsággal állította össze könyve tömör és nagy markolású anyagát.

Befejezésül álljon itt *Hamvas* Endre püspök, a magyar zsinati atyák vezetőjének, a második ülés szakon beadott hozzászólásának egy mondata: „Tekintettel adottságainkra, Magyarország különös képp az a terület, amelynek népét közelről érinti az ökumenizmus ügye.” — Egymásnak egyenlő partnereként, az igazsággal szüntelen szembenézve, mi is így gondoljuk.

*Simon János Attila*

## II. SAÁD BÉLA: A ZSINAT BUDAPESTI SZEMMEL

Vigilla kiadás, Budapest 1967, 232 p. 32,— Ft

A könyv 14 fejezetből áll, az első 6 fejezet a II. Vatikánum négy ülés szakának a történetét, a következő 7 fejezet a zsinati okmányok tartalmát ismerteti, a 14. fejezet függelékként „zsinati szótárt” közöl, a Zsinaton használt sajátos kifejezések magyarátat. E recenzióban kifejezetten arra szorítunk, ami a II. Vatikánumról ebben a könyvben van, tehát nem a II. Vatikánum nyilatkozatait értékeljük és bíráljuk, hanem csak a könyvet, és azt, ahogyan a II. Vatikánumot a szerző ismerteti és értékeli.

### I.

Saad Béla arra törekszik, hogy a Zsinatot mint eseményt és eredményt a magyar olvasóhoz minél közelebb hozza s ez maradéktalanul sikerül is neki. Annak ellenére, hogy a történeti rész kronológiai sorrendben, tárgyilagosan jelzi az eseményeket, drámai feszültség jellemzi. Vagyis: jó írói tehetséggel engedti a szerző, hogy a zsinati események feszültsége, drámaisága krónikájában szabadon érvényesüljön. Így lesz aztán az első 6 fejezet pontos tudósítás, egyben izgalmas olvasmány is. Saad Béla nem rejti véka alá, hogy ő a régi és az új ütközésénél hol áll, mégis — a tanítás kísértését elutasítva — az eseményeket engedi tanítani. Álláspontja ott és akkor érvényesül, ahol és amikor a hazai katolikus előzményeket tárja olvasói elé. Munkája elején a XII. Pius pápa halálát követően összeült konklávéban találjuk magunkat, vagyis „a történelem görbe útján, amelyen az Isten egyenesen ír” (8). Ez az út

azért görbe, mert a konklávé többsége számára az először felöltő gondolat, hogy *Montini* érseket válasszák meg pápának, nem bizonyult jónak, mert *Montini* túlságosan „haladóknak” tartották. Egyébként is „gyenge” pápát akartak, aki csakis a kúriális bíborosok által kormányoz. Ezért — és mert magas kora miatt átmenetinek vélték — döntöttek *Roncalli* pátriárka mellett. Isten pedig a görbe úton úgy írt egyenesen, hogy éppen *Roncalli* (vagyis *XXIII. János*) által vitt végbe jelentős változást a római katolikus egyházban. Saad Béla azt a benyomást kelti, hogy *XXIII. János* pápa az események menete nyomán sokszor revideálta véleményeit, holott éppen az ellenkezője derül ki az eseményekből és *XXIII. János* naplójából. Az, hogy a tízgyermekes földművelő család „küldötte” (akinek az öccsei éppen kukoricát hordtak a pápaválasztás napján), a pápai trónon *Krisztus*ától nyert régi látásait, felismeréseit (nemcsak az ökumenizmust illetően, 186) úgy őrizte meg magában, mint akinek ezeket nem lehet idő előtt napvilágra hoznia, mert semmi haszna se volna, de az ügynek ártana. Tartogatnia kellett, amiket *Krisztus* Lelkétől kapott. Dráma témának se közönséges: pápává kellett lennie egy embernek ahhoz, hogy merje érvényre juttatni az *Evangeliumot*. De még amikor pápa lett, akkor is féltő gondolddal, fokozatos módon, körültekintéssel lehetett ügyét közszemlére bocsátania. A zsinatot szánta ilyen „közszemlének”. Itt érvényesülhetett az a lelkiület, amely nem kiközösítésekkel dolgozik, mert a szeretet a módszere (162). Neki el lehetett hinni, amit a nem-



katolikus küldötteknek mondott: „Olvassanak szí-  
vemben; többet találnak benne, mint kimondott  
szavaimban”. Valóban vágyva vágyott dolgozni és  
szenvadni annak az órának a közeledéséért, amikor  
megvalósul Jézusnak az utolsó vacsorán mondott  
imája (azaz, hogy „mindnyájan egyek legyenek”,  
187). Saád Béla könyve szinte elvonultatja előtünk  
az új lelkület és új stílus nyomán fellépő hatásokat  
és ellenhatásokat, mégpedig kendőzés nélkül. A Zsi-  
nat bejelentése, a sokféle találgatás a célt illetően,  
a pápa célszerű hallgatása, a nyilatkozatok és cáfo-  
latok váltakozása mutatta, hogy „az egyház moz-  
gásba jött, érdekességekkel és szenzációkkal szol-  
gált” (23). Az új stílushoz tartozott, hogy az elődei  
által mellőzött, lenézett sajtót XXIII. János egyene-  
sen felbátorítja, hogy tegyen meg mindent a Zsi-  
natért. Persze a Zsinat előszele a konzervatív körö-  
ket is lendületbe hozta, egyenesen azt remélték,  
hogy a Zsinat őket fogja végleg megerősíteni. Mások  
pedig valamiféle fejbőlintó protokollalkalomnak vél-  
ték a Zsinatot, a „küzdő egyház” demonstrációjá-  
nak. A római egyházmegye zsinata ezt a képet mu-  
tatja s az ügyet a nagy közszemlére tartogató pápa  
*látszólag* belemegy a római egyházmegye zsinatolási  
módszerébe. Annál meglepőbb a II. Vatikánum zsi-  
nati szabadsága. A fejbőlintás, a deklarálgatás és a  
szordinó kísértése még fel-felbukkan ugyan, de ép-  
pen a pápát érzik védő háttérnek azok, akik ragasz-  
kodnak a zsinati szabadsághoz. Kitűnt ez a zsinati  
bizottságok összeállításánál, a világhoz intézett üze-  
net szövegezésénél és általában a kuriális vonal  
visszaszorításánál. A Zsinaton részt vevő magyar  
küldöttek odaadón éltek a lehetőséggel, ame-  
lyet János pápa új útja, mentalitása nyújtott nekik.  
A reformok hívei szaporodnak, a Szent Officium  
annál agresszívabbá válik. A pápa gesztusa azonban,  
hogy *Adzsubejt*, az *Izvesztija* szerkesztőjét feleségé-  
vel együtt fogadja és a „*Pacem in terris*” enciklika  
kétségelt jeli az „új” szellemiségének; a kuriális  
hivatalnokok kudarca eléggé látványos. Fel kell pél-  
dával oldaniok a Kuriát bíráló és ezért elbocsátásra  
ítélt *Küldönk* holland egyetemi lelkész ítéletét, ille-  
ve „figyelmeztetésre” kell azt szelídíteniök. (74) És  
be kell látniok, hogy a pápa ellenében igen kevésbé  
akadályozhatják, ahogy halad az idő, a Zsinat sza-  
badságát. Saád Béla rendkívül érzékelhető módon  
győz meg arról, hogy minden a Zsinat szabadságán  
dől el. A II. Vatikánum legnagyobb alaki értéke,  
hogy szabad zsinat lett, — a pápa vállalni merte en-  
nek a szabadságnak a kockázatát. A kuriális körök  
a kockázatmentes egyházvezetés (és egyházzüllesz-  
tés) szellemiségéből kandikálva ki, riadtan figvelték  
milyen „csapások” zúdulnak még rájuk? Fellélegez-  
tek persze, de az egész világ gyászba borult, amikor  
híre járta, hogy az agg pápának rákja van. Bizony  
még sok megrázkódtatás várta volna a konzervatív  
köröket, ha nem jön közbe a „plébános pápának”  
(10), XXIII. Jánosnak a halála (1963. jún. 3.) A nagy  
pápa munkássága magyar vonatkozásban is nagy-  
jelentőségű volt, hiszen *fényesen igazolta* azokat a  
római katolikus lelkészeket, akik — sok gyanúval és  
meg nem értéssel kísérve — a béke ügyét szolgálták  
egyházi módon a szocialista Magyarországon.

A pápa halálával — jóelőre — befejeződik az ál-  
tala egybehívott zsinat. Nagy kérdés volt, hogy a  
Montini bíborosból lett VI. Pál pápa milyen állás-  
pontra helyezkedik. Nagy megnyugvással fogadta  
— mondhatni — az egész világ, hogy VI. Pál foly-  
tatni kívánja a II. Vatikánumot. Újra átéljük a  
könyv révén annak az időnek az izgalmas várako-  
zását, találgatásait az új pápa szándékai körül. Gesz-

tusai nem egyértelműek, mintha visszafogottabb  
voina elodjéne képest. Pozitív jel, hogy a második  
ülésszakot megnyitó beszédében — többek között —  
a katolikus vallás Krisztus-kozpontiságát hangoz-  
tatja (85) azokkal szemben, akik új Maria-dogmát  
sürgetnek; ugyanakkor elismeri a katolikus egynáz  
felelősségét az egynázszakadásban (86) és benozza  
(egynázközi viszonylatban) a dialógus fogalmát. Ké-  
sőbb előfordul, hogy a missziós irányelvek elfoga-  
dása érdekében személyesen megjelenik az ülésen  
mint zsinati atya és beszédet mond. Az atyák 1601  
szavazattal 311 ellenében leszavazzák VI. Pált és ő  
ezen — a konzervatív körök „szakadékról” panas-  
kodó vészkiáltása ellenére — nem ütközik meg, a  
Zsinat szabadságának jelét látja benne. Jellemző  
még rá, hogy „nem pásztorbottal, nem tiarával ér-  
kezik a zsinati oltárhoz, a feszületet emeli magasra”  
(135). A negyedik ülésszak végefelé „katolikus püs-  
pökök karéjában közös istentiszteletet tart nem-  
katolikus egyháziakkal” (140). Utazásokat tesz, Já-  
nos pápa hagyománytörő új hagyományát folytatja,  
nem tartja fogolynak a római pápát és a maradiakat  
sokszor meghökkenti szabadságával, új gesztusai-  
val. Az ünnepélyes zsinati záróünnepségen szívélyes  
hangon mondja, hogy „a katolikus egyház számára  
senki sem idegen, és ez a búcsú a barátságé, amely  
összeköt” (143). Megbizottja útján megállapodást  
köt a magyar kormányval (64), hármas koronáját a  
szegényeknek ajánlja fel (117). Viszont: ünnepélyes  
zsinati külsőségek mellett rendeli el a megemléke-  
zést Tridentről, — a szerző se érti, miért (92); az  
aulába hordszéken viteti magát, holott az agg János  
pápa gyalog ment és — általában mintha a maradi  
vonal aggályaiiban jobban osztoznék, mint elődje.  
Ennek és a pápa sok más kisebb-nagyobb követke-  
zetlenségének ellenére megértjük a szerzőt, amikor  
ilyen szavakkal zárja — mint szemtanú is — a tör-  
téneti részt: „Ünnepélyes, boldog hangulatban tá-  
voznak az atyák a Szent Péter térről. Ime, átküz-  
dötték, átdolgozták magukat az egyháztörténelmi  
fordulóponton. Szavakba foglalták a megújulás szel-  
lemiségét. A világ pedig most már a katolikus egy-  
ház megújulásának gyakorlati tényeire és tetteire  
néz” (143).

## II.

Nincs értelme annak, hogy részletesen ismertes-  
sem a 8—13 fejezetet, hiszen a Th. Sz.-ben e könyv-  
nél részletesebben kerülnek ismertetésre a II. Vati-  
kánum határozatai. Csupán azokat a momentumo-  
kat emelem ki e határozatokból, amiket a szerző  
emel ki s éppen ez a kiemelés jellemző rá. Híven ábrá-  
zolja az ökumenikus gondolat küzdelmes útját  
Rómában (150) és lelkiesen számol be minden olyan  
mozzanatról, amely ennek a gondolatnak a győzel-  
mét jelenti. Érezhető soraiból: szív szerint örül,  
hogy az ökumenikus dekrétum „elimeri egyházak-  
nak, egyházi közösségeknek az orthodox és protes-  
táns egyházakat” (189); kísérletet tesz rá, hogy meg-  
határozza a dialógust (192), szerinte az is közeledés  
a protestantizmushoz, hogy a Zsinat nem alkotott  
külön Mária-dogmát, hanem a Szűzanyáról az egy-  
ház-konstitúcióban tanít csupán — mint aki a Krisz-  
tussal való kapcsolatából nem szakítható ki (166).  
Ismerteti a Bibliával foglalkozó és bizonyos mérték-  
ben a biblikusok véleményét honoráló határozato-  
kat s az új állásfoglalást a bibliakritikáról (145, 150,  
181, 182, 99), az egyház eszkatologikus vonásáról  
szóló tanítást, az Izraelről való bizonyoságtétel sor-  
sának viszontagságait (108, 194—5), a sok tekintet-  
ben új egyházfelfogást (146, 148, 170—172, 174, 181).

Odaadón mélyed el azokban a zsinati eredményekben, amelyek kétségtelen bizonyítékai annak, hogy Róma valóban szakított a későközépkori kiátkozó szellemével és a szolgáló egyház módján akar ebben a világban küldetést vállalni. Az egynáz felelőssége jelentkezik ezekben a valóságos bekéért, az emberek hátrányos megkülönböztetésének elvetéséért, a formálódó technikai világtársadalom személyes és testvéri jellegének munkálásáért, és azért, hogy többé az egynáz ne legyen hozzákötve adott társadalmi képletekhez, tehát szabadon, érdekeltségi kötöttség nélkül szolgáljon *mindeneket* (140, 196, 219, 220, 221). Hogy az egyház ezeket megvalósíthassa, az egyháziaknak türelmeseknek és nyitottaknak kell lenniök (173), a változásnak alávétett „berendezéseket” korszakunk szükségleteihez kell alkalmazniok (172). „A keresztény nem tekinthet az emberi szellem és erő alkotásaira úgy, mintha ezek ellentétei volnának Isten hatalmának s úgy állnának szemben a Teremtővel, mint versenytársak” (218).

A szerző Zsinat-értékelésének kedves színtöltője, ahogyan a házassági szerelem méltóságának zsinati elismerését fogadja. Úgy hatnak ezek a zsinati jelzések — írja költői szárnyalással, — „mint mikor télútón a még hófoltos erdőben a kankalin gumóiból kibújó zöld dárdák átdöfik a fakó és nedves avart, s figyelmeztetnek, hogy visszavonhatatlanul új és ígéretes tavasz kezdődik” (217). Ugyanilyen költőiséggel összegezi a II. Vatikánum eredményeit: „A keresztény nem fogadhatja el, hogy a földön csak a temetők borzongató békéje uralkodjék; Krisztus egyháza, amely a kor aggodalmai közepette él, nem szűnik meg nagy bizalommal reménykedni” (224).

### III.

1. A II. Vatikánum értékelése is viszonyítás, mint minden értékelés a földön. A zsinati eredményeket kétféleképpen viszonyíthatjuk (és értékelhetjük): a katolikus előzményekhez képest — és akkor méltán használhatunk nagy szavakat („fordulat”, 142); az egyetemes keresztényiséghez és a világ állásához képest, s akkor már nagyon meg kell fontolnunk minden egyes jelzőt, hogy többet ne mondjunk, kevesebbet ne véljünk. Saád Béla nagyrészt a katolikus — hazai és nemzetközi — előzményekhez viszonyít. Ehhez képest nem, de a másik viszonyításhoz képest sok mindent túlértékel. Az egyetemes keresztényiség nézőpontjából mérlegelve a Zsinat *valóságos* eredményeit a *várthoz és a szükségeshez képest* elég kevesek, hiszen a Szentírás-hordozta Kijelentésnek mindenek — tehát a hagyomány — fölé emelése, az egyház-fogalom biblikus meghatározása a többi egyházzal való egyenrangú kollegialitás szellemében, a házasság tekintélyének helyreállítása a papi hivatást betöltők életében, és sok más égetően sürgős kérdés megoldására nem került sor. A szerző

ezeket nem említi meg, sőt: azt a benyomást kelti, mintha egyéb munka nem várna a katolikus egyházra, mint a II. Vatikánum határozatának végrehajtása. Nem lehetne ezt tole rossznéven venni, ha más címet adott volna könyvének. „A Zsinat budapesti szemmel” — a könyv tartalmát tekintve nem igaz. Mert Budapesten nemcsak katolikusok vannak, hanem igen sok „másvallású” és ateista is, s az ő szemükkel nézve a Zsinat értékelése korántsem olyan rózsás, mint Saád Béláé. A cím tehát olyan várakozást kelt, amelyet a szerző nem vált be, — hiszen nem gondolhatja komolyan, hogy a budapestiek (általában vagy többségükben) úgy látnak, mint ő.

2. Ahol viszont az általánosító „budapesti” jelző jól érvényesülhetett volna, ott Saád Béla szűk marokkal mér, illetve szűkítetten néz és lát. Azoknak a fáradozásoknak az igen hiányos ismertetésére gondolok, amelyek az elmúlt két és fél évtized haladó egyházi tevékenységét jellemzik. A könyvből az az érzése az embernek, mintha csak katolikus egyházi tényezők harcoltak volna itthon azokért az igazságokért, amiket a II. Vatikánum is magáévá tett. Amíg a hazai haladó és félhaladó katolikus tényezők beszédeit, cikkeket majdnem teljes terjedelmükben hozza a szerző, egyetlen oldalt se szán protestáns fáradozások ismertetésére, holott az az igazság, hogy ezek a fáradozások jóval megelőzték a katolikus testvérekét. És amíg katolikus oldalon a békét haladásnak csak egy-egy jeles személy vagy alig félhivatalos testület fogta fel és hirdette, a protestáns egyházak *mint egyházak* teljes egészében vállalták ezt a bibliai-etikai konzekvenciát. Azt már megszoktuk, hogy a protestáns teológiai eredményeket katolikus oldalon csendes hallgatagsággal építik be ott és oda, ahol és ahova ezt a dogmaticum megengedi, de az ilyen — mégiscsak *történeti* beszámolót adó — könyvekben a történeti előzmények egy részének elhallgatása nem tárgyszerű, és nem hasznos. Majdnem ugyanezt írhatnám a könyv ökumenikus előzményeket ismertető részéről, a protestáns — vagyis a kezdeményező — törekvések enyhe, éppenhogy való megemlézéséről, megint csak azt a benyomást keltve, mintha az ökumenizmusnak nagyrészt katolikus előzményei volnának. Pedig köztudott, hogy az ökumené katolikus értelmezése beszűkítő, belkörü volt XXIII. Jánosig, a katolikus egyház valamennyi püspökét, részlegét jelentette együtt. Szóval: ha 5000 év múlva csak Saád Béla könyvét találnák meg a történészek, ugyancsak kopár képet kapnának a protestáns úttörésekről. Az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum „felsorolja azokat a jelenségeket az elszakadt egyházak életében, amelyek a katolikus egyház megújulásában is segítséget jelenthetnek” (191); — mi lett volna, ha Saád Béla is eszerint jár el jó, szükséges és hasznos könyvében?

Éliás József

## Dialogus Mariánské-Lázneben

(II) Alkotói tevékenység és szabadság

A Mariánské Lázneben tartott marxizmus—keresztység konferencia második összefoglaló témaköre az alkotói képesség és a szabadság kérdése volt.

Hans Schaefer heidelbergi fiziológia-professzor *Társadalmi magatartás, haladás, történelem és az ember alkotói ereje* c. előadása a harmadik „felekezet”, a természettudósok képviselője volt. Biológiai-természettudományos tételeiben az „evolúció” fogalmának meghatározására törekedett. Az emberiség története „evolútív processzus”. Ebben az ember tapasztalatokat gyűjt, érzékel, fölhasznál, kiválaszt hasznosság és károsság, az emberi lét lehetőségeinek a tágitása érdekében. A hasznos és káros fogalma részben szubjektív, időmeghatározta, történeti, részben objektíven is meghatározható. Objektíve hasznos minden, ami az embert fajában és egyedében segíti fennmaradásában, célja felé, ha ez a cél maga egyáltalán objektíve meghatározható. Így adódik a hasznosságok biológiai-pozitív és ideális-pozitív értelmezése. Vannak tárgyilagosan meg nem határozható, de szubjektíve kívánatos célok.

Az evolútív mechanizmusok értelmében vett tapasztalás először is methodikai (*met-hodos* = az út oda) tapasztalás; csak olyan tapasztalásról van benne szó, amely megállapítható hasznos tapasztalatokat tartalmaz. A megismerés és a cselekvés természetes föltételek közepette mindig egységet alkot. A tapasztalás és cselekvés kapcsolatából kilépő ember a kontemplatív ember. Vannak-e olyan tapasztalások, amelyeknek elvileg nincsen methodikai értékük? A természettudomány területén valószínű, hogy végső fokon minden tapasztalás módszerei gazdagodásnak számít.

Az emberi „haladás” több, mint az eseményként végbemenő változások leírása. Az „új” és a „hasznos” fogalma itt elválaszthatatlan. Így pl. a betegségek leküzdése föltétlenül „hasznos”, szintűgye a születési számok emelkedése és a csecsemőhalandóság süllyedése. De ez bizonyos szempontból maradiság jegye alá is kerülhet, ha ugyanis kiderül, hogy ezek a kihatások (pl. túlnépesedés) existenciát veszélyeztető eseményekké válnak (háborúk előidézése).

A technikai fejlődés nemcsak evolútív (a természet „meghódítása”), hanem társadalmi-forradalmi mivoltában és vonatkozásában: kívánatos célok elérése, társadalmi célok megvalósítása is. Ebben a tekintetben a „haladás” nagyon is rendszerrel kapcsolódó (*systembezogen*). Csak kívánságukban összehangolt csoportoknak van ítéletük a haladásról. A haladás tehát objektíválható és a haladást segítő erők is meghatározhatóak.

Az emberi alkotói erő minősége abban határozódik meg, hogy a tapasztalat az alkotóinak nevezett cselekedet révén növekszik. Ez azonban nem jelenti, hogy a találmányok szükségszerűen haladóak vagy haladó hatásúak. A feltalálás lényege az „új”. Hasznosságára nézve azonban még ki kell állnia a próbát. A technikai alkotói erő a hasznos-

ság szempontjából önmagában még vak. A tudomány a tapasztalatok szaporítójaként alkotói, de ugyanolyan korlátozás alá esik a hasznosság szempontjából, mint a technika. A művészi alkotások látszólag függetlenek a tapasztalástól. A művészete jele, szimbóluma viszonyoknak. Jel voltában ösztönöz, tisztít és közvetít. Egyben információ is. Alkalmass arra, hogy kívánatos célok és értékek elérésére ösztönözzön. Ritkán vagy sohasem önmagában értékes (*wert-immanent*), ki van téve a társadalom értékelésének, sokszor az üldözésének is („entartete Kunst”).

Schaefer nem tartja megfordíthatónak a tételeket, így: „A tapasztalás minden növekedése az alkotói erő kifejezése” — mert tapasztalatokat szándék nélkül is lehet szerezni, viszont az „alkotás” fogalma szerint csak a szándékosan létrehozó cselekedet. A művészi alkotás különösen kevés methodikai tapasztalást hoz magával, noha a művészetnek megvan a maga methodikai tapasztalása.

Bármit hoz is létre az alkotói tevékenység: az embernek az alkotása. Ez az emberi alkotás a természetben tapasztalható „keletkezés” fogalmával szemben a szabadság jelét hordja magán. A lélektanilag meghatározott szabadság elve és a természettudományok által zárt kauzális összefüggésként leírható genesis között egy aporia van: ha igaza van a természettudományi elvnek, akkor az emberi szabad alkotói tett vagy eszme is determinálva van, és ebben az esetben nem lehetséges lényeges különbséget tenni a valóságos események területén a természeti produktumok biológiai-törvényszerű előállása és az emberi alkotások között. Szabadságról csak akkor lehet szó, ha az emberi szellem determináltságát tagadjuk. Erre tulajdonképpen nincsen ok. Ha a determináció elvét az emberi szellemre nézve is fönntartjuk, akkor az „alkotás” fogalma szinonimájává válik olyan eseményeknek, amelyek a szubjektív szabadság-benyomás érzése közben keletkeznek.

Itt az sem segíthet, ha a természet determináltságát tagadjuk a quantum-elméletből, az ún. akauzális fizikából stb. csak csalóka érveket lehet méríteni. A quantumszerű jelenségeket ugyanis megelőzi a makrofizikai folyamatok messzemenő előre-megmondhatósága, különösen az emberi és az állati magatartások tekintetében. Az összes emberi cselekedetek szélsőségesen makromolekuláris folyamatok, ennél fogva a determináltság sokkal valószínűbb, mint az indeterminizmus föltevése.

A szabadság az a szubjektív érzés, hogy egy elhatározást minden rendelkezésre álló információ és világos program alapján hoztak. Ez a szabadságfogalom nem áll ellentétben a determináció fogalmával, hanem következik belőle (*Marx*: „a tudatossá vált szükségesség”).

Az alkotás ennek értelmében az emberi agynak igen szövevényes folyamata során áll elő és — természettudományosan kifejezve — csak ebben az értelemben lehet sajátosan az emberi szférához tartozó jelenségnek venni. Az alkotás: szubjektíve megélt olyan szabad tevékenység, amely növeli a

tapasztalást. A társadalmi kényszerek, tabuk, parancsok és tilalmak *per definitionem* nem alkotóiak, sőt minden alkotói teljesítménnyel szemben ellenkező hatást váltanak ki.

Ennek a tételnek van egy ellentétele is: a társadalmi összefüggésekbenállásból alkotói impulzusok következhetnek, mert az ember rezponzív (felelő) lény. Kölcsönös hatásokban él. *Ugyanannak a dolognak két agyban történő átgondolásából többlet adódhatik (kombináció). Szokatlan kombinációk adják az egészen újat. Az ilyen kristályosodások növekedése valószínűbb a sok esetben. Az alkotói erő tehát egyszerre összefügg a társadalommal és megszavarhatja azt a társadalom. Minél nagyobb és szorosabbra fűzött a társadalom, annál jobban antagonizál az alkotói erővel a társadalmi normálás által, minél kisebb és egyénibb, annál jobban előtörhet az alkotói erő.*

Vannak elemi törvényszerűségek az ember biológiájában. A gyermeklélektan szerint az alkotói erő és az agresszív magatartás erősen karonfogva jár egymással. Az agresszió azonban jellegzetesen aszociális, csakúgy mint az alkotói génusz, mert a társaság mindig „tradíciót” jelent, merevséget, és ezzel „antikreatív”.

*A feladat: ebben a feszültségben a haladásnak szolgálni. Az emberiség történelme e két pólus — a társadalmi gátlás és az alkotói erő fölzsabadítása — között ingadozik. A társadalmi rendszerek megszemenően e végletek hangsúlyozása révén különböznek egymástól. A történelem egy illetéknéppen meghatározott szabadság ingalengése szellemi, technikai, politikai tekintetben, szellemi és politikai struktúrák megszilárdításával. A haladás lehetőségei közé tartozik, hogy magát részben elemezze, részben programozza. A tudomány ehhez alkotói elemeket ad, amelyeknek segítségével a társadalom tudatára ébred a benne lakó törvényszerűségeknek, és ezzel a szabadságnak azt a mértékét éri el, amelyet a neurozis tudatossá tévése a gyógyításban a neurotikusnak ad. „Történelem és neurozis mélyen rokon történetileg meghatározott folyamatok.”*

Roger Garaudy *A dialógus kibontakozása és az emberi szabadság* c. előadása tiszteletre méltó szellemi-történelmi áttekintést adott, amelyben bizonyosságot adta annak, hogy nemcsak a történelmet, hanem a filozófia és az egyház történetét is kitűnően ismeri.

A nyugati tradícióban a szabadság fogalmának szerinte két gyökere van: a görög-római és a zsidó-keresztény. A görögből hiányzik a teremtés gondolata. A zsidó-keresztény gondolkodásban a teremtés az első helyen áll. Az Evangélium szerint az ember minden pillanatban új jövendőt kezdhet és megszabadulhat a természet és a társadalom törvényei alól, Jézus Krisztus által, aki legyőzte a halált. Ha az ember több, mint a természet szükségszerű produktuma, akkor maga is részt vehet a „teremtésben”. A teremtés nem egyszeri csoda, hanem állandó megtapasztalása az újnak. Ez a teremtés nem „szükségszerű” teremtés; alapja a kegyelem, a szeretet. *Az Isten és az ember ez új viszonyának a radikális újsága mindig széttagosodott, valahányszor az alkotói erő és a keresztényen szabadság ez alapvető tapasztalatát a görög filozófia nyelvére lefordították. Ez főként két eseményben történt meg: Augustinus és Aquinoi Tamás vállalkozásában. A platonikus dualizmus és az emanáció-tan kiküszöbölése a kereszténységből azonban megindult. Az első törést Barth Károly hozta, aki a transzcenden-*

ciának egészen új, föltétlen formát adott, elutasítva minden engedelményt az Isten és az ember kontinuitása kérdésében. A mai teológiában három jellemző vonás van: Nem kritika-előtti. Tudják: amit az ember Istenről mond, azt az emberről mondja. A második: az emberre központosítja figyelmét; így tett a Zsinat is (vö. *Rahner, Theologie und Anthropologie*). A harmadik: a teológiát igyekszik ideológiának értelmezni, azaz a vallásban — a hittel szemben — az ember „elidegenedését” látja (P. Ricoeur). Ez az új magatartás a Zsinat óta mély találkozást tesz lehetővé a marxistákkal a humanizmus talaján. A marxizmus lényeges vonása, hogy a láncnak mindkét végét fogja és integrálni akarja mind a görög-római, mind a zsidó-keresztény — antithetikus — tradíciót, mégpedig a túlhaladásukkal.

Marxra és Leninre utalva azt mondta, hogy nagyon megszegényítenék a marxizmust, ha csak a görög tradícióra redukálnák. („A szabadság a szükségszerűség belátása.”) Bizonyos, hogy a szükségszerűség belátása lényeges része a szabadságnak, de az ember története nem speciális esete a természet dialektikájának, az ember Marx szerint minőségileg más foka a létezőknek. A természet átalakítása révén magát is alakítja, új horizontokat nyit. Az egymással szembenálló osztályok keletkezése elidegenedést hozott magával és ez ellentéte az alkotói erőnek. A szükségszerűség ebben az állapotban Marx szerint két formát ölt: a külső szükségszerűségét (árufetisizmus) és a belső szükségszerűségét (harc az elidegenedés ellen). Az elidegenedés világában az emberi történelem a természet története felé lejt. Ezzel szemben a szocializmus horizontján a dologi szükségszerűségektől való szabadság hajnala pirkad.

A szabadság problémája Marxnál nemcsak egyéni, hanem történelmi és társadalmi probléma, osztálykérdés. A szabadság az osztálytársadalmakban osztálykiváltság. Ezt a tételt Garaudy az 1789 óta eltelt francia történelmen mutatta be. Eredményül azt hozta ki, hogy az igazi szabadság nem formális demokratikus szabadság, hanem az a lehetőség, hogy az ember a maga tehetségét egészen kifejleszthesse és képességei szerint éljen. A szocializmus nem adhatja mindenkinek az Einstein szellemét, de lehetővé teszi, hogy akinek ilyen szelleme van, az kibontakoztathassa.

Marx már egy évszázaddal ezelőtt kimutatta, hogy az egyenlőtlenségeket és ellentmondásokat nem gátolja meg a kapitalizmus törvényeinek a spontán játéka. VI. Pál pápa nemcsak számításba vette ezeket az ellentéteket, hanem hangsúlyozza, hogy rosszabb értelemben fokozódnak („... a szegények szegényebbé válnak”...).

A XX. század második felében az automatizáció új kérdéseket ad föl, egy új technikai forradalmat teremt; az elektronikus kalkuláció stb. nyomában egyre növekszik a minősített dolgozók kereslete. A termelési folyamat globális megértésének képessége egyre fontosabb, továbbá az a képesség, hogy ennek az új gépkultúrának programozó kérdéseket adjanak fel. A gép megszabadítja az embert a számolástól, a problémák előrelátásától és megoldásától. A döntési középpontok demultiplikációja nyereségesebbnek látszik, mint összegyűjtése néhány technokrata kezébe. A technika a dolgozótól mind több kezdeményezést és alkotói tevékenységet kíván. Viszont a nagy ellentmondás abban van, hogy ezt attól a dolgozótól kívánják, akinek semmi része a termelőeszköz tulajdonában, azzal szemben



csak a föltétlen engedelmességgel tartozik. A szabadság és az alkotói tevékenység kérdése így válik közeli történetünk számára egészen kézzelfoghatóvá. Korunkra így vonatkoztatta ezt: *ökonomiai* szempontból ez a termelőeszközök láthatatlan tulajdonosai szolgálatában álló managerek és technokraták kora: *politikai* szempontból a diktátor és a személyes hatalom kora, amelyben egy gondolkodik és dönt mindenki helyett; *művelődés* szempontjából pedig az ún. *élite* és az osztálykorlátok kora, amelyben akadály áll annak útjában, hogy mindenki egyformán hozzájuthasson a kultúrához.

Csak a szocializmus — vagyis az a rendszer, amelyben nincs már meg a magántulajdon, a hitel és az árucseré — juttat hozzá minden dolgozót a kézzelfogható szabadsághoz, a kezdeményezéshez és az alkotói tevékenységhez.

Foglalkozott a technikai fejlődés megteremtette ama lehetőségnek a kérdéseivel is, hogy a munkaidő csökkenni fog, szembeállítva ezt azzal a másik ténnyel, hogy a világ nagy részében az éhínség mekkora probléma. Véleménye szerint nem a szükségletek mennyiségi, hanem minőségi növelésére van szükség, ellentétben a konzum-társadalom szerkezetével, amely üzleti célokból mennyiségi szükségletet teremt, hogy azt haszonra kielégítse.

A nyilvánvaló haladás a technika terén vezessen legmagasabb formájú munkához, alkotói tevékenységhez, vég nélkül, a tudományos kutatás, az irodalom, a művészet terén, ezt pedig vezesse *ember-szeretet*. A marxizmus az emberiség történetének egy specifikus szakaszát vezet be, amelyben az embert többé nem a szükségletei vagy a dzsungel törvényei vezetik, hanem a végtelenre megnyílt alkotásnak (Schöpfung) egy új dialektikája. Talán ez az a magasabb sík, amelyen dialógusunk helyre találhat. Keresztyének és marxisták azonosítják magukat a szabadsággal és az alkotói erővel. Humanizmusunkban az a közös, hogy minden embert emberré, azaz teremtővé akarunk tenni. „Az utolsó kérdés, ami közöttünk van, abban áll, hogy tudni akarjuk, kettőnk közül melyikünknek a világról alkotott véleménye juttatja teljesebben érvényre azt, hogy az embernek felelőssége van a történelemért, s melyik adja neki a hatékonyabb módszert a maga történetének a formálásához? Ez nem steril szembeállítás, mert egyik sem növekedhet anélkül, hogy föl ne vegye magába a másik félnek az interpellációját is.”

„Mi lenne az Önök hite, ha nem hordozná magában azt a latens ateizmust, amely megakadályozza, hogy egy hamis istennek szolgáljanak?! Mi lenne a mi ateizmusunk, ha az Önök hitéből nem tanulná meg egy olyan istennek a transzcendeneciáját, akiről nincs átélt tapasztalatunk, de az ember transzcendeneciáját is, amelynek teljes kifejtését követeli, hogy sohase elégedjék meg azzal, amit belőle a múltja csinál?! Lehet, hogy a mi ateizmusunk és az Önök hite csak két átélt és állandó megközelítési formája annak a teremtő erőnek; emezek aggodnának azért, hogy semmit el ne veszítsenek az embernek ebből az autonómiájából és nagyságából, amely éppen keletkezőben van, amazok minden abszolútnak eleget akarnak tenni, mert fölteszik, mint P. Girardi írta, hogy az ember túl nagy ahhoz, hogy elég legyen önmagának.”

Paul Matussek professzor *Alkotói képesség és ideológia* c. előadásában abból indult ki, hogy a cimben fölvetett kérdéssel újabban „keleten” és „nyugaton” egyaránt foglalkoznak. A „Kreativi-

tätsforschung” (az alkotói képesség kérdéseit vizsgáló kutatás) igyekszik az alkotói folyamatot jobban megérteni: nem pusztán a jelenség lényegét kutatja, hanem azokat a tényezőket is, amelyek az alkotói erőt táplálják. A sorra kerülő tényezők egy része lélektani és ezek között ott van az *ideológia* is. Szerinte a tudományok története azt bizonyítja, hogy a tudományos haladást bizonyos ideológiai akadályozták (lásd Kopernikus, Darwin, Marx, Freud, Heisenberg). Ma már nem mindent ismernek el tudománynak, amit korábbi időkben ezek az emberek mondtak. Az „ideológia” fogalmát nem a szokásos *szociológiai* jelentésében vette. A *lélektan* nem az ideológiák tartalma iránt érdeklődik, hanem a személyek iránt, akik „ideologizálva vannak”. Ez *lelki magatartást* hoz magával és egy értékrendszert, amelyben az ideológiai alkatú ember él. Ez végső fokon tudatalatti természetű. A különböző hit- és értékrendszerekben élő „*ideológiai személyiségek*” között sokkal több a *lélektani közös vonás*, mint azt az ideológiák ellenkező tartalma alapján sejteni lehetne.

Vizsgálta azokat a tényezőket, amelyek az ideológiai személyiségekben a kreativitást gátolják. Ezek között legfontosabb szerinte: a *tekintélyhiány* és a *tekintélyi függőség*. Ezzel szemben a teremtői erejű ember természetéhez tartozik az, hogy a *tekintélynek* ellenáll és ítéleteiben attól a *tárgytól* határozatja meg magát, amelyet vizsgál. Az ideológiai típus rajza közben hivatkozott arra a „vizsgálatra”, amelyet 200 egykori koncentrációs táborból szabadult fogoly segítségével hajtottak végre s amelynek „eredménye” meghökkenést és fölháborodást keltett a hallgatóság legnagyobb részében. Jellemző magatartásul az jött ugyanis ki a politológiai lombikból, hogy a KZ-ek ideológiai típusú foglyai és fogolytartói között viszonylag jobb megértés alakult ki minden ideológia-tartalmi különbség ellenére. Statisztikai adatok szerint — mondotta Matussek — ezek autoritativ atya-uralmi családokból kerültek ki, ahol szülők és gyermekek között nem volt meg a közösség stb. Jehova tanúi, kommunisták, orthodox zsidók így kerültek az előadó analízisben egy lélektani kalap alá — a kínzóikkal... De ugyan mit lehetne akkor katasztrofizálni — vetem föl itt a lényegbe vágó kritikai kérdést a konferencia számos résztvevőjével —, ha nem 200 *túlélőnek*, hanem a sok millió *elpusztított*, többé meg nem kérdezhető, lélektanilag meg nem vizsgálható embernek a *valóságos* adatait is „föl-vételezni” lehetne?! — A különben szellemes, sok érdekes és találó gondolatot is nyújtó előadásnak ez olyan hibája volt, hogy megrendítette a bizalmat értékei iránt és az elkövetett több mint tudományos: érzéseket sértő hibát aligha lehetett a magyarázkodással kijavítani, csak — megbocsájtani a jobb jövő reménysége alatt.

További következtetései ezek voltak: Nem-kreatív tekintélyi függőség jellemzője lehet ideológilag megkeményedett rendszereknek. Ezek fontosnak tartják az ideológiai keménységet s ennek alárendelik a humanitást, szabadságot, alkotói erőt, illetve felebaráti szeretetet és hit szempontjait, nem válogatók a célok eléréséhez vezető utak kérdésében. Az ideológiai társadalmak — az egyháztól a kommunizmusig — irányított társadalmak és nem mondhatnak le a hatalomról, erőszak alkalmazásáról. A nem-alkotó tudomány is a tekintélytől való függőségre hajlik. Ez a hajlam erősödik, ha valami nyomás alá kerül. Példának a nyugati egyetemeket hozta föl. Jó állás és nyugdíj biztosítása érdekében

csatlakozni kell valamilyen elismert, de mindenekelőtt *hatalmas tekintélyhez*. További jellemvonás az ideológiai természetű csoportosulások gettószerű betokosodása, elzárkózása más iskolákkal, irányzatokkal, hitekkel, rendszerekkel szemben. Nem-ideológiai képviselői egy tudományos irányzatnak sokkal könnyebben érintkeznek egy más irányzat hasonló alkutató képviselőivel; vitára alkalmasak. Az ideológust jellemzi a nyitottság hiánya; a másfajtat, az idegent ellenségnek tekinti, akivel nem tud együttlétezni, csak vele szemben harcolni.

Walter Hollitscher osztrák marxista, lipcsei egyetemi professzor *A szabadság alkotói képesség* c. előadásában abból a meghatározásból indult ki, hogy a szabadság pozitív értelemben véve: szabadság ahhoz, hogy valaki kifejtse és alkalmazhassa alkotói erőit, a valóságnak mindenoldalú birtokbavételére. Az emberiség, mint arra már Marx rámutatott, túlnyomórészt a „szabadság-mítől” kérdésével foglalkozik a „szabadság-mire” helyett. *Aristoteles, Engels, Marx, Brecht* nézetei áttekintése után megállapította, hogy a szabadságot gátló akadályoktól való megszabadulás föltétele a szabadságnak, de még nem maga a szabadság. „Az erkölcs csak egy frivol tudomány, ha nem hozzák kapcsolatba a politikával és a törvényhozással” (*Helvetius*-idézet Marxnál). Csak a többi emberrel közösségben van meg az egyénnek az eszköze ahhoz, hogy hajlamait és képességeit minden irányban kifejtse; csak a közösségben nyílik meg a személyes szabadság lehetősége. Korunk átmeneti korszak. Ebben még homályosak az új korszak vonaljai, bár a szocializmus 50 éves állami léte után világosabbak, mint 120 évvel ezelőtt, amikor Marx a főnti tételeket mondta, úgyhogy az előadó szerint erre is áll, amit Pál 1 Kor 13:11-ben mondott: „tükrök által és homályosan” látjuk a jövőt.

Korunk technikai-tudományos forradalma mellett elhalványulnak azok a genialis automatizáció-látomások is, amelyeket korának mechanisztikus formájában Marx Károly *A tőkésben* felvázolt. Az ember rendkívüli energiák fölött rendelkezhetik, a legközönségesebb munkára is számoló automaták és adatfeldolgozó gépek állnak rendelkezésünkre. Ezzel fokozódó mértékben munkaerők szabadulnak föl valóban alkotó teljesítményekre: tudományos felfedezésekre, technikai találmányokra, művészi alkotásokra és politikai-erkölcsi döntésekre. Ennek az utóbbinak az esetében nemcsak arról van szó, *hogyan* csinálják a dolgokat, hanem arról, hogy *mit* tegyenek. Ezekről az életkérdésekről szükséges párbeszédet folytatni minden másként gondolkodóval, aki jóakarató és nyitott az új világ előtt.

A konferencia előadásai közül keresztyén részről talán a legérdekesebb és legátfogóbb *¶ Jürgen Moltmann* teológiai professzoré volt *A keresztyénség mint a szabadság vallása* cím alatt. Abból indult ki, hogy a *vallásszabadság* követelésének csak egy „szabadság vallása” számára van értelme. Ha ugyanis a vallás nem hozna magával szabadságot, akkor igaza lenne Marxnak, hogy a *vallástól* való szabadság több a *vallásszabadságnál*. Gondolatmenete a következő:

A vallásszabadság abból a szabadságból következik, amely maga a hit. Megokolni és követelni vallás számára a szabadságot csak abban az esetben lehet, ha *az egyház és a keresztyén hit kiáll minden ember és az egész fenyegetett teremtés szabadságáért*. A privilegium: a szabadság perverzció-

ja, mert a szabadság egy és oszthatatlan. A szabadság mindig csak a világ szabadságáért való küzdelemben, vagyis mások érdekéért harcolva érhető el. Ebből feladatok következnek:

1. Megvizsgálendő, mennyiben (eschatologikus) szabadságmozgalom a keresztyénség. Csak ha kiderül, hogy a keresztyén hit nem „tökéletes függés-érzet” (= „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl”, *Schleiermacher*. — P. L. M. megjegyzése), hanem épp ellenkezőleg: tökéletes szabadságérzés égen és földön, életben és halálban, akkor járulhat hozzá a maga sajátos adományával a keresztyénség a „szabadság birodalmához”, amely után minden vágyakozik, ami csak él s aminek meg kell hálnia. *A keresztyén hit célja nem politikai és társadalmi kiváltságok elnyerése a vallásgyakorlás céljából, hanem a világ megváltoztatása megérdemelt szolgáló állapotából a szabadság állapotába*.

2. Megvizsgálendő a keresztyén szabadságfogalomnak a hatékonysága az elnyomott élet minden területén, és kutatni kell az eljövendő szabad világ „modelljeit”. Ez szabadságot jelent először küzdelemben, azután „a maga világában” mint győzelem: a szabadság birodalma. A szabadságot az újert való harcban, a régivel szemben folytatott küzdelemben nem önmagáért folyik, hanem egy szabaddabb világ lehetőségeiért.

1. *A szabadság Istene és az ő jövendője* — 1. *A szabadság Istene*. — A vallásos mítoszok az istenek hatalmáról beszélnek. Ezzel szemben válik világossá az ember végessége (*gnothi seauton*). Ezért keresi az istenek kegyét. Álmodik a maga teljesítményeiről, de az istenek irigységéről is. A megadás és büszkeség ambivalenciája rejtőzik minden teizmusban. Ezért részese az ambivalenciának minden ateizmus is. Ebben az alternatívában gondolkodnak ma is; idealista, egzisztencialista és marxista módra (*N. Hartmann, J. P. Sartre, A. Schaff, R. Garaudy*): „Vagy van Isten, s akkor az ember nem szabad, vagy szabad az ember, de akkor nem lehet Isten.” De el nem idegenítő transzcendencia egyik oldalon sem található. Ezzel az alternatívával szemben a keresztyének: egy *tertium genus* (harmadik fajta).

Az ósz-i történetek azért beszélnek másként Istenről, mert egy egészen más Istenről szólnak, akivel szemben nem állítható ez az alternatíva: Istenről nem a *via negationis*, sem a *via eminentiae* útján, hanem *via historiae* beszélnek. Arról az Istenről szólnak, aki „kijozta népét Egyiptom földjéről, a rabszolgaság házából”, aki a szabadság Istene. A „szabadság” a maga részéről előrehaladás és behatolás a szabad nép, a szabad föld és a szabad világ történeti jövendőjébe. Az Isten „Valaki-előttünk” volt számukra, aki „egy nagy processziót vezet”: a szolgálattól fölfelé a szabadságba, a szükségből a tágasságba. Ennek a szabad Istennek csak egy szabad világ felel meg. Minden létező egy eschatológiai mozgás részese: a kezdet kezdetén a nem létező létrehívásának első lépésétől (Ursprung) kezdve a halottak föltámasztásának utolsó lépéséig (Endsprung). Csak a szabad ember lesz Istennek „kép-mása”. Az Isten uraságának eschatológiai jövője kölcsönösségben egybe van kötve a szabad ember jövendőjével.

2. *A szabadság messiása*. — Ebben az ószövet-ségi váradalmi látóhatárban kell Jézus föllépését, beszédeit, cselekedeteit, halálát és föltámasztását értelmeznünk. Az „ország” (= Isten királyi uralma) elközelítését hirdeti és „hatalmat” (exusia) kapott. Egész életműve a szabadság jegyében ért-

hető. Ezért van az Újszövetségben egyedülálló korreláció Isten és az ember között: „Istennél minden lehetséges” = „minden lehetséges a hívőnek...” A hívő ember Isten hatalmának és szabadságának részese. De csak az „elközelítésének”, nem a teljeségnek. Jézus jeleket állított ebben a világban a szabadság birodalmáról. Jézus szabadsága, amely szabadságot közvetít, alapvető válságba, ítéletbe viszi minden „embernek ember fölötti uralmát”; minden politikai és társadalmi uralomnak eschatologiai-forradalmi felforgatója. A szabadság jövődjét tehát nem koronázások, kiváltságok és erőszak-rendszerek garantálják, hanem igazi ellentétük: a megüresedés, a szolgáló forma, az erőtlenné váló szolidaritás, a szeretet. Ebben elvileg le van győzve az uralkodók és az uralom alatt állók ellentéte (1. Kor 15:24; vö. 1:20—29).

3. A szabadság apostola a hellénizmus világába az „Itt a Lélek és a szabadság” jelszavával lépett. Ebben a szabadságban megszűnnek az embereket elválasztó különbségek (Kol 3:11), minden az Isten megváltott gyermekeié (1 Kor 3:21—23), minden szabad (1 Kor 6:2, 10:23). A szabadság hirdetésének az a célja, hogy az embert szeretetben az embertársa felszabadítására indítsa és az egész teremtszabadulása felé fordítsa. A szabadság: föl-szabadulás szabad és testvéri döntésekre — mint azt Garaudy is kifejezte.

Az Úsz. görög környezetében a szabadság értelme: függetlenül másoktól maga fölött rendelkezhetni, vagyis a rabszolgaság ellentéte. Ez az ember csak a szükségszerűség belátásának engedelmessége. A stoikus filozófia apolitikus, egyénien és kozmopolitikusan gondolkodott. Belső szabadságát egy világtörvénynek akarta összhangba hozni.

A keresztyénység nem tekintette a világ és az ember rabságát semminek, hanem hirdette, hogy az eljövendő szabadságnak vannak „előlegei”. Áttörte a stoikus „szabadság a kozmoszban” elvet, és eljutott a „szabadság a kozmosz fölött” elvéhez. Így fölvette magába a keresztyén szabadsággal a gnózis akozmikus szabadságtudatát is. (A mai egzisztencializmus a gnózis késői utóda; világellenessége hasonló gyökerekről táplálkozik.) Csak a keresztyén „gnózisban” nem világellenes „túlvilághit”-tel találkozunk, az *aion hutosz*-szal szemben álló *aion mellon* nem „túlvilág”, hanem egy új teremtés eljövendő ideje. Ez a szabadságfogalom nem individualista, mint a gnózis és egzisztencializmusa, hanem mindig magába foglalja a szociálist és a politikait is új társadalmi formában és jogrendben. Nemcsak lelki, hanem mindig testi is — abban a munkában, amelyet az eljövendő világért végzünk. Erről a szabadságról beszél Pál Róm 8-ban. Egyszerre küzdelem és türelmes várakozás az osztály-résznünk.

Különbséget kell tenni a szabadság hatása (Wirkungen) és valósága (Wirklichkeiten) között, a szabadság szelleme és a szabadság birodalma között. A hívők ennek a szabadságnak a szolgaság házából történő „exodusban” birtokosai, de még nincsenek az ígért földjén. Így az egyház is, mely nem ecclesia triumphans. A *libertas omnis creaturae* nem azonos a *libertas ecclesiae*-vel. Az egyház szabadság-kiáltásából könnyen ideológia válhatik! Csak az ígért gyermekeként vagyunk (Gal 4) a szabadság gyermekei. Annnyiban szabadok, amennyiben magukat a tulajdon és a világ jövődjével hitben azonosítják. Ez a reménységük abban jut láthatóan kifejezésre, hogy a valóságos élet- és munkaviszonyokat jó irányban megváltoztatják.

A szabadságért való harcban a módszer nem a közönséges küzdelem a hatalomért, „hanem minden hatalmi viszonyok az átíratása a szabadság hatásaival egy szabad világ irányában és a testvériség hatásaival egy testvéries világ felé — amíg csak az uralmi építmények belülről meg nem üresednek és össze nem omlanak, mert nincs rájuk szükség”. „Nemcsak a hatalmi viszonyokat kell megváltoztatni, hanem maga a hatalom nem illik bele a szabadság jövődjébe. A tényleges hatalmi viszonyok ellenforradalmi fenntartani-akarásával szemben a keresztyén szabadságmozgalom ezért radikálisabb és totálisabb változásokra törekszik, mert eschatologiai szenvedélyében a testvériség anarchizmusának kimeríthetetlen és fáradhatatlan szenvedélye rejtezik. A jobb szabadságra törő minden részleges forradalomban benne rejlik az utolsó forradalom szelleme, Isten végső és totális forradalmáé. Ezért a forradalmakban az Ő szelleméből való szellem van: a Novumban benne él az Ultimium (Bloch).” (Kritikai megjegyzés: ez a gondolat sor egészen rokon az állam elhalásának marxista elméletével. P. L. M.)

II. Dialogikus feleletek dialogikus kérdésekre. — Ezeket a kérdéseket csak felsorolom, de nem részletezem: 1. Milyen viszonyban van egymással a jelenvalóság és a távollét, a jövődjé ígérete és követelése? — 2. Milyennek kellene lennie egy „transzcendencia-elméletnek”, amely „nem elidegenített”? — 3. Milyennek kellene lennie „a szubjektivitás elméletének”, amelyet nem lehet „szubjektivistá”-nak nevezni? — Felállította azokat a kézzel fogható kiindulási pontokat is, amelyek elvezethetnek egy, a szabadsághoz szükséges szubjektivitás levezetéséhez, mégpedig felsorolva mind a marxista, mind a keresztyén negációk skáláját és eszkalációját a szabadsághoz vezető úton, majd egybevetette ezeket egymással. Ez az összehasonlítás lehetséges. Az a nyomorúság, amit a keresztyének a rossznak neveznek, nemcsak a személyes hibákban, bűnökben nyilvánul meg, az emberi rendeltetés elvételében és a személyes szabadság elvesztésében, hanem szociálisan és politikailag is. Szolgasága magába foglalja ezért a következőket is:

1. Az ember szociális szolgasága és embertelensége, kizsákmányoltság és elnyomódás. — 2. Politikai szolgaság és embertelenség, függőség és szolgálékiség. — 3. Testi-természeti szolgaság a betegségben és halálban. — 4. És mindenben, mindennek alapjául: az embernek a szociális, politikai, testi és személyes célját elvétele. A bűnből való szabadulásnak is — amely keresztyén szempontból egyformán bűn és végzet —, ennek megfelelően hatásaiban személyesnek, testinek, szociálisnak és politikainak kell lennie, különben nem részesült kellő figyelemben a bűn nyomorúságának a totalitása és univerzalitása.

E fejtegetésekből ezt következteti tovább:

1. Nem lehet szocializmus (ha a szocializmus az ember szociális és gazdasági nyomorúságának a megszüntetése)\*demokrácia nélkül (ha a demokrácia az ember politikai függőségének megszüntetése); de fordítva is: nincs demokrácia szocializmus nélkül (itt Rosa Luxemburnak ad igazat), vagyis: a szociális szabadságért való harcban nem szabad „elszórni” a liberális korszakban nyert szabadságot (Bloch, Kolakowski).

2. Nincs demokratikus szocializmus a rossz tett átkától való szabadság nélkül, vagyis demokratikus szocializmus egyház nélkül — föltéve, hogy az egyház a Krisztus bűnbocsánatának valóráválása. Mert

a politikai és társadalmi szenvedések legyőzésével még nem szűnt meg az a szenvedés, amely az embert gyötri az élet elvételéért.

3. Nincs demokrácia szocializmus és keresztyén egyház amaz új létnek eljövendő birodalma nélkül, amely a Nihil és a metafizikai rossz ellenében, magával a Gonosszal szemben Isten örök jelenlétéből merít erőt.

III. A szabadság történetéből c. fejezetében arról beszélt, hogy az emberiségen számos felszabadítási hullám vonult már végig, s azért szedte ezeket szerbe-számba, hogy az elakadásuk után lehetőleg valamennyinek az integrálására törekedjünk. *Hat ilyen hullámról vagy stádiumról* szolt:

1. Felszabadítás a természet- és sorsistenítéstől a keresztyén hit által. (Ez előtte járt és föltétele volt a tudományos felszabadításnak e hatalmak alól. — P. L. M.)

2. Felszabadítás az állam krisztianizálása alól a keresztyén császár ellen forduló pápai forradalomban: a középkori *libertas ecclesiae*-mozgalom.

3. Felszabadítás az egyház és az állam klerikalizálása alól a reformációnak az egyház uralma ellen irányuló forradalmában: a XVI. és XVII. sz. *libertas christiana*-mozgalma.

4. Felszabadító küzdelem a gyülekezet és a lelkiismeret szabadságáért a protestáns-nemzeti államegyházi uralommal szemben Angliában. (Ennek nálunk az elfojtott puritánus mozgalom felelt volna meg. — P. L. M.): a *libertas conscientiae*-mozgalom.

5. Felszabadító küzdelem az emberi és polgári jogokért az abszolutizmussal szemben a francia forradalomban: a *libertas hominis*-mozgalom.

6. A *proletárforradalom* a szociális és ökonomiai szolgassággal szemben.

Megmutatta, hogy e szabadságmozgalmak hogyan pervertálódtak, pl. a *libertas ecclesiae* végül is *dolgok*: épületek, templonok stb. *privilegiumává*. Ezeket az igen érdekes fejtegetéseit azonban nem részletezem. Valamennyinek a tanulságaként ezt vontam le, hogy egyetlen személy vagy csoport stb. sem jogosult vagy éppen képes arra, hogy mások számára megszabja, mit tartanak azok boldogságuknak közjónak vagy emberi létük igazi természetének. Ezért arra van szükség, hogy a *demokratikus konstitúció nyitva tartsa a jövő felé az emberiség útját*, amihez arra van szükség, hogy mind a politikai, mind a gazdasági, mind a társadalmi hatalom a közösség ellenőrzése és korlátozása alá kerüljön. Ezért a jövőbe vezető út fölött nyilvánosságban kell folynia a vitáknak, mert nem lehetséges szocializmus nyilvános politikai demokrácia nélkül.

IV. Az ember szabadság-mozgalmainak az integrációja c. fejezetében így gondolja el az integrálódást.

1. Feladhatatlan a természet félelmétől, a sorstól való felszabadulás. Ezért a keresztyén hitet meg kell óvni az *elvallásosodástól*.

2. Feladhatatlan az egyház szabadsága, ezért le kell győzni a *klerikalizmust*.

3. Feladhatatlan a keresztyén ember és gyülekezet szabadsága, ezért le kell győzni az *államegyháziságot*.

4. Feladhatatlan a hit- és lelkiismereti szabadság, ezért le kell győzni azt, hogy az egyéni szabadságot a keresztyén emberre korlátozzák.

5. Feladhatatlan minden ember szabadsága és egyenlősége, ezért le kell győzni azt, hogy a jogokat

a *birtokos polgárságra és a fehér emberre* korlátozzák.

6. Feladhatatlan az ember szociális és ökonomiai szabadsága, ezért ennek a felszabadításnak a vezetése és az ember igazi természetének, rendeltetésének és jövődjének meghatározása csak az egész társadalom műve lehet.

E szabadsághullámok úgy következnek egymásra, hogy az előző magában hordta a következőt, és a csalódások és perverziók robbantották ki a következőt. Az újabb mindig korrekciót hozott.

Moltmann szerint a marxista és a keresztyén szabadság gondolat integrációjára van szükség. Minden szabadságszerető ember és mozgalom kööperációjára, hogy minden szabadságvívó magy megmaradhasson, és egyik se pervertálódhassék egyének vagy egy másik szabadság érdekében csoportok privilegiumává. A proletár forradalom az emberiség felszabadításáért folyó nagy küzdelem egy új, döntő fázisa.

Arra kell törekednünk, hogy integrálisan és inkluzívan gondolkodjunk és legyőzzük a hamis exkluzivitásokat. Legyen az emberiség nyitott jövőjének megfelelően a társadalom is *open society*, nyitott társadalom, de nem „*societas perfecta*” (= „tökéletes társadalom”; a latin kifejezés a róm. kath. dogmatikából való, ahol az egyház egyik hagyományos jelzője. — P. L. M.), amely csak az *utat* készíti politikai, társadalmi és jogi rendjével, de sohasem tekint magát azonosnak a *céllal*. A methodus-monizmussal szemben az experimentálás útját kell járnunk. Ahogy a rossz véletleneket ki kell zárni, úgy kell lehetővé tenni a jó vélemények megvalósulását. Az emberiség jövőjét nem a sokat emlegetett különböző antagonizmusok határozzák meg, hanem az a konfliktus, amely a *jövendőnek*, illetve a *múlt*nak a jelenre emelt birtokigényéből fakad. A türelmi határ tágitására van szükség, hogy minden irányzat kölcsönös kritika alapján végrehajthassa a maga jelenlegi alakján azt a revíziót, amely hozzásegíti egy nagyobb, szebb, újabb jövődöhoz. Ebben a folyamatban a bizalomnak növekednie, a bizalmatlanságnak és a rágalmazásnak fogyatkoznia kell. „Az ember eljövendő szabadságának a *hatásai* (*Wirkungen*) az élet különböző területein csak úgy érvényesülhetnek, hogy ha a felek egymásnak kölcsönösen megadják a lehetőséget a *tevékenységhez* (*Wirksamkeit*). A szabadság hatásán és tevékenységén túl van magának a szabadságnak totális és egyetemes *valósága* (*Wirklichkeit*): magának a szabadságnak még meg nem talált birodalma, amely megtalál bennünket, mert a szabadság birodalma szabad birodalom és ezért *gratia data* (= kegyelemből ajándékozva) jön.

A konferencia „citatólogiai stílusában” (vö. ehhez *Theol. Szemle* 1967 (10) 174. lapján a 8. pont utolsó 7 sorát) ez a kiváló protestáns teológus a pogány Tacitus egy idézetével fejezte be előadását, amelyet — a kommunista ideológus Bloch munkájára hivatkozva vett át: „Csak nevetni lehet azoknak a korlátozottságán, akik azt hiszik, hogy a jelenvaló hatalmasság kiríthatja az *eljövendő időkre emlekezést*” (*Annales* 4, 35). Moltmann előadása kitűnt éles egyházkritikájával, a marxizmus alapos és jóindulatú ismeretével és tárgyalásával, végül a párbeszéd és együttműködés lehetőségeinek a világos vállalásával és fölmutatásával. A *reménység teológiája* szerzőjét a marxista-keresztyén párbeszéd egyik nagy reménységének tartják.

Robert Kalivoda prágai (m) filozófia-professzor



A keresztyénség az emberi emancipáció folyamatában c. előadásában kiindulásában tagadta azt, hogy Marx híres tételét a vallás ópiumszerepéről a vallás általános és irányadó értelmező elvévé lehetne tenni a modern marxizmusban, amint azt marxisták és nem marxisták szinte „bibliai tétel”-ként idézik. Módszertanilag helytelennek tartja a marxizmus klasszikusainak a „biblikus” vagy fundamentalista használatát. Nem szabad Marx egyetlen mondatából „marxista teoriát” építeni. Ez a szólás-mondás Marx egy korai írásából való (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), s ezen a tévelén kétségtelenül visszatükröződik egy akkor adott társadalmi helyzetben egy adott keresztyén értékcskálának a valóságos kihatása az életre. Azonban: „A vallás jellegének és feladatának rendszeres és mindenoldalú magyarázata — különösen természetesen a keresztyéné — túlhaladta a marxizmus erejét. Ez a marxista magyarázata a keresztyénségnek lassan alakult ki”, mondta Kalivoda, majd azzal folytatta, hogy véleménye szerint ebben nagyobb szerepe volt Engelsnek (*Zur Geschichte des frühen Christentums*), mint Marxnak. Ebben az íratban föltárta a keresztyénségnek a valóságos történeti helyzetéből és belső lényegéből következő dialektikáját. Kalivoda a keresztyénségnek ehhez a dialektikájához fűzte gondolatait.

I. A marxizmus alfája és omegája az a feladat, hogy a kézzel fogható valóság dialektikáját leplezze le. A keresztyénség kezdettől fogva az angol forradalomig az európai társadalom uralkodó ideológiája volt. Ez osztálytársadalom volt. De a monopól keresztyénség nem őrizte meg a monolith jellegét. A keresztyénségnek egy olyan felfogása, amelyet *lineáris ópium-elméletnek* lehetne nevezni, ellentmond a valóságnak és megsemmisítő csapást mérne a marxista történelem-elméletre. Ez azonban nem történt meg. Ellenkezőleg: a leghatékonyabb „noétikus szövetségesévé” vált, valóságos klasszikus terráriumává az alapelmélet módszeres felülvizsgálatának. A keresztyénség monopolhelyzete az említett korszakban oda vezetett, hogy ez az ideológia belsőleg meghasadozott: nemcsak a klasszikus uralkodó osztályoknak szolgáltatott fegyvert, hanem az összes társadalmi ellenzéki megmozdulásoknak. A keresztyén világnézet a keletkezése óta kétfős megfordítását élte át, amely nemcsak egy eszmei differenciálódás volt az uralkodó osztályok között, hanem kétszeri átmenet is az osztályantagonizmus ellenkező pólusára. A hiteles őskeresztyénség kifejezőmódja volt az emberi ellenállásnak az elnyomással szemben abban a világban, és csak fáradtságos küzdelemmel jutott el az egyházideológia kiépítéséhez, amelyben megváltozott, és ezt az elnyomást szentesítette. A középkor orthodoxia-heretizis-harcaiban az őskeresztyénség autentikus értékei újra életrekeltek és a keresztyénség heterodox pólusain sajátos szellemi erővé alakultak ki.

A jelenlegi helyzetben reális lehetőségek mutatkoznak arra, hogy a modern keresztyénség a kortársak küzdőtársává váljék a modern elnyomással szemben és ezzel autentikus tradíciójához kapcsolódjék vissza. Ez lenne a harmadik fordulása (Umkehr), amely „kétségtelenül a keresztyén mozgalom dialektikájának óriási meggazdagodására válnék”.

II. Csak társadalmi dialektikáról van-e szó, vagy az eszmék dialektikájáról? A forma és a tartalom ilyen szétválasztását dialektikai szempontból megengedhetetlennek tartja. Ama bizonyos „ópium”-kérdést csak a kézzelfogható strukturális kapcsolatokon lehet elemezni.

A „túlvilág” és az „ideát” kérdését a keresztyénség *Augustinus* idejére oldotta meg, aki a chiliasmust kiszorította. Ez a katolikus keresztyénség „teremtői hozzájárulása”. A keresztyén mítosz filozófiai kultiválása megnyitotta a keresztyénségnek az utat a vallástól a nem-valás felé. A patológiai irodalom tanúskodik a stoikus természetjog felszívásáról. Ez ideális gyűjtőanyagának bizonyult. A mítosz patrisztikai racionális támogatása azonban katasztrofálisan végződik a teista dogmára nézve. *Aristotelest* kellett elővenni a keresztyénség mevédelmezésére. Megszületett a hierarchikus társadalom. Az igazi vallásosság elmélyülése végül olyan erővel érvényesítette az egyén emancipációját, hogy belerendült a társadalmi elnyomás hatalmi épülete. A *Wiclef—Spinoza—Hegel*-vonal (W.-hez sorolja a hussitizmust, zwingliánizmust és kálvinizmust) végül Marxban tetőzik, aki ugyanis nem a francia aufklárista-materialista rendszerhez kapcsolódott, hanem közvetlenül Hegelhez, a Hegel rendszerének platonista-keresztyén magvához, és úgy jutott el a maga útjára, mint a XIII. század Dinanti *Davidja*, az első modern materialista filozófus. „A keresztyénség e világ vallásaként keletkezett (Religion des Diesseits); ezért értékrendszerében benne vannak az ateizmus csirái; hosszú időn át tartó fejlődése újabban ezért torkollik a modern ateizmusba, amelynek a filozófiai kidolgozása és kifejezése elképzelhetetlen volna a keresztyén gondolatkinésnek a múltban az egyházatyák révén történt »elfilozofálása« nélkül.”

III. A keresztyénség széles átmérőjű gondolat-történet: egyfelől az elnyomás, egyenlőtlenség, a természetes ember mazochizmusának a szentesítője stb. — másfelől eszmei alap és megfogalmazás szolgáltatója az elnyomás minden formájának a megszüntetéséhez, az egyszerű dolgozó ember méltóságának a megkülönböztetett helyzetéhez. Történelmi szerepe az ember emancipációjában e második miatt nagy: a *nonkonformizmus* vonalát adta legnagyobb hozzájárulásként. A keresztyénséget ezen az ősfarmáján kell mérni. Ebből táplált forradalmakat. A táborita forradalmi típus a korai Marxra is rányomta a bélyegét (*Hess, Weitling*).

A keresztyénség belső drámája: a nonkonformizmusának, a forradalmiságának és a konzervatívizmusának a küzdelme. A *keresztyén radikális nonkonformizmus, amely az emberiségnek az emancipáció, a szocializmus és a kommunizmus ideálját hozta, a lényeges mondanivalója az emberiség fejlődésében*. „Mindaddig, amíg a jelenkori keresztyénség ebből maga nem tudja levonni azt a szükséges következtetést, hogy konzervatív jobbszárnyának az antiszociális és antikommunistai irányzata éppen ezeknek az alapvető eszményeknek és értékeknek mond ellent, amelyeket a keresztyénség az emberiségnek történeti élete során hozott, nem fogja át lépni tudni a magáról alkotott hamis tudat határát” (más lehetséges fordítás: a hamis tudat határát magától át lépni). Metz, Congar, Moltmann és mások megnyilatkozásait úgy értékelte, hogy a keresztyénségnek az önmagára való eszmélése gyors léptekben halad előre.

A helyszüke megállít az írásban. Sem *Tondl, Cvekl, Casalis, Fries, Marculescu, R. Weizsäcker, Fuchs, Mooney, Miano, Pavlov, Luporini* előadásainak illetve fórum-disszkusszió adalékainak, sem

a nagyon mozgalmas, színvonalas és érdekesítő vitának az ismertetését nem tudjuk közölni. A főnti választékban arra törekedtem, hogy az egész helyett a *reprezentatív marxista és keresztyén gondolkodók és „a harmadik felekezet”* a természettudósok képviselőit arányosan és tárgyilagosan tolmácsoljam. Ezek az előadások mind amúgy is más hallgatóságra voltak szabva, mint folyóiratunk olvasói. A hazai „dialógus” lassú kialakulásának véleményem szerint — magam is a dialógus-konferencián fogalmaztam meg ilyen élesen a

tételemet — az az oka, hogy különösen az egyházak a legújabb teológia és társadalomtudomány terén, a leendő dialógus-partnereink is a marxizmus és a természettudományok legújabb fejlődése terén, főképpen pedig mindketten *egymás tárgyilagos és tudományos ismeretében*, a dialógus-konferencia színvonalához képest még nagy fejlődésre szorulunk. — A harmadik tárgykör előadásairól legközelebb tudósítunk.

D. dr. Pákozdy László Márton

## Ilja Ehbrenburg (1891–1967)

Ez év augusztus 31-én, életének 77. évében Moszkva környéki nyaralójában hosszas betegség után hunyt el Ilja Ehbrenburg, a kiváló szovjet író és közéleti személyiség, korunknak egyik legérdekesebb, legszínesebb egyénisége. Tagja volt a Szovjetunió Legfelső Tanácsának, elnyerte a nemzetközi Lenin-békedíjat s kétszeres kitüntetéttje a Szovjetunió Állami-díjának. A világ békemozgalmanak, mint az emberiség legfontosabb célkitűzésének vezető egyénisége volt. Hatalmas önéletrajzi munkájának utolsó folytatásával is ezért a legnemesebb célért harcolt határtalan erővel és biztos hittel. Utolsó írásában Japánban tett utazásairól szólva ezt üzeni az élőknek: „Japánban megértettem, hogy nem hagyom abba a harcot, amíg csak mozogni tudok. Talán a történelem csak utólag fog megemlékezni a béke híveinek a katasztrófát elhárítani akaró kísérleteiről, talán elismeri, hogy volt valamilyen szerepünk a nukleáris fegyverekről való lemondásban. De az is meglehet, hogy már nem is lesz semmilyen történelem. Mindent sutba lehet vágni: az irodalmat is és a politikát is, de nem a harcot gyermekeinknek az élethez való jogáért.”

Ezt az élethez való jogot hirdeti több mint hatvan kötetében, amelynek milliós példányszáma több mint 30 országban, ugyanannyi nyelven hirdeti az emberiség boldogságigényét s az élet szenvedélyes szeretetét. Békeharcának jelszava: meg kell védeni a kultúrát! Az emberiség kultúráját összefüggő, egységes nagy folyamatnak tekinti, amely tükre a folytonosan megújuló életnek. Azt vallja, hogy nem a romokat kell védeni, hanem a kultúra örök hordozóját és megújítóját: az életet és a népet. Azt az erőt, amely a halott kultúra helyett mindig újat teremt.

Már a gyermek Ehbrenburg jelszavául választotta az *igazságot* s 14 éves korában az 1905-ös forradalom idején a forradalom szükségessége mellett foglalt állást s egy évvel később sorsát eldöntötte: belépett a bolsevik szervezetbe. 1907 őszén azt a feladatot kapta, hogy keressen kapcsolatot a katonákkal és építse ki a pártszervezetet a laktanyákban. Ebben a munkájában leleplezték, öt hónapot töltött börtönben, kiutasították Kijevből s az alig felszédült ifjú útnak indult és 1908 decemberében Párizsban telepedett le. Itt szoros kapcsolatot tartott az emigráns orosz hazafiakkal, különösen Lenin ejtette bámulatba, s *Lunacsarszkijtől* kapott bátorítást tehetségének alkotó módon való felhasználására, így kezdett verseket írni. 1910-ben jelent meg az első verses kötet.

Nehéz munkával és hallatlan szorgalommal szélesíti ismereteit s veszi birtokba a kultúrát. Megismerkedik az új francia irodalommal s az akkor művészetben forradalmat indító új irányzat képviselőivel: *Picassóval*, *Léger*-vel, *Modiglianival*.

1918-ban hazatér Oroszországba s a forradalmi események optimizmussal töltik el. Itt éli át a saját sorsát irányító nép nagy lelkesedését, s ahogy önéletrajzában mondja: „A nép a tudást ostromolta. Öreg anyókák abécés könyvek fölé hajoltak. Az iskoláskönyvek olyan könyvészeti ritkaságokká lettek, mint az ősnymtatványok. A főiskolák zsúfolva voltak lelkes fiatalokkal.

Nem lehetett bejutni egy előadásra vagy felolvasásra: a Politechnikai Múzeum előadótermébe úgy zúdultak be az emberek, mint a villamoskocsikba. Az előadókat elárasztották kérdés-cédulákkal, és mi mindenről kérdeztek az emberek: a weszfáliai sztrájkokról, a pavlovi reflexekről, a szuprematizmusról, az olajért folyó harcról, a fajnemesítésről, Majakovszkij ríméről, a relativitás elméletéről, Ford gyáiról és töménten más dologról.”

Ez az új élet adja kezébe a tollat s nemcsak riportere, publicistája lesz a kornak, hanem művészi, szépprózai alkotásba formálja izgalmas élményeit és válményekre van szüksége, ezért újra Franciaországba telepszik le s elkészül az első nagy munka: *Julio Jure-nito*, amelyet egy hónap alatt írt. Ebben a satirikus művében megbélyegzett mindenféle fajelméletet, nacionalizmust, leleplezte a háborút, a kegyetlenséget, azok mohó kapzsiságát és álnok képmutatását, akik a háborút kezdték s akik nem akarnak lemondani a háborúkról. Megbélyegezte az emberirtás „humánus” módszereit „megvitató pacifistákat”, a szörnyű vérontást mentegető álszocialistákat. Hitler uralomra jutása előtt 12 esztendővel megmutatta a pénz világa és az embertelen fasizmus képmutatását.

Ezzel már szinte világhírűvé vált. S hallatlan munkakedvvel és gyorsan alkotó tehetségével egymás után jelentette meg műveit, amelyekben a jövő szocialista egyéniségeinek jellemét formálta meg. Soha nem volt egyetlen művészeti iskola szenvedélyes híve sem, de az élet gazdagságából remekül tudta kiválogatni azokat az emberi tulajdonságokat, amelyeknek képviselőivel izgalomba hozta olvasóit. Leginkább *Stendhált* vallotta eszményképének, de a klasszikus orosz irodalom jelesei és az európai nagy alkotók művészi eredményei mind lelkesítették. Izgalmas nagy vállalkozása közben gyakran utat tévesztett, ellent mondott önmagának, de a jövő álmai izgatták. Tévedése *Komlós János* megállapítása szerint abból adódott, hogy Ehbrenburg forradalmár- és költőeszménye, vagyis politikai és esztétikai ideálja nem teljesen azonos a szocialista forradalom és esztétika fogalmával. Az ő számára a proletárforradalom és az új világért folyó hatalmi osztályharc romantikus lelkületű, különleges érzelmi gazdagságú, forrón szenvedélyes emberek lán-golása. Szemében a forradalom örök folyamat, a forradalmár örök típus.

Ezért a saját eszméinek valóraváltóját a szabadság ígézetében megtöltő egyénisége lángoló lelkesedésével. Ellentmondásai között vívódva gyakran úgy ír a jelenről, hogy közben a jövőre és az örökkévalóságra tekint.

„Sajátos, önmagában zárt, megingathatatlan, az idők folyamán szinte alig változó karakter. Más, de nem szemben álló, csak eltérő. Együththaladó, sőt tovább lendítő. A nagy előharcosok egyike. Vitárákésztető, de csodáltnivaló. Élő bizonyítéka annak, hogy a szocialista irodalomban a normatívól eltérő egyéniségek nemcsak helyet kapnak, de magukra találhatnak, megújulnak és kivirulnak.”

Legnagyobb sikert aratott munkája a *Vihar* című regény, ebben átfogó képet rajzolt arról a harcokról, amelyet a Szovjetunió népei és külföldi demokratikus erők folytattak a fasiszta Németország és szövetségesei ellen. De minden alkotása olyan dokumentum, amely azt hirdeti, hogy Ehrenburg a jövőbe vetett hit fáklavivője. Alkotásai közül bizonyára legmaradandóbb önéletrajzi vallomása, amelynek kötetét *Emberek, évek, életem* címen már magyarul is olvashatja közönségünk. Ebben arra törekedett, hogy a legőszintebben feltárja kibontakozó egyéniségének minden változó pillanatát, s bemutassa azt a kort, amelynek szemtanúja volt, amelyben az élet ritmusa meggyorsult, megjelent a repülőgép és a mozi, a történelmi események egymást kergették, s egyívású társai mégis sokkal lassabban formálódtak, mint a csendes, cseppet sem siető XIX. század emberei. Századunkban rengeteget töprengett, harcolt és vitázott, s ha kellett, életét is kockára vetette. De nem kell ezeket az éveket sajnálnia. Ő mondja: „Ha csak rözse voltunk is, amelyet a tűzre dobznak, azt se bánjuk: a tűz fellobogott, maradandóbbnak bizonyult az emberi életnél.” Sok vita, olykori megtorpanás közt telt el élete, de egy dolog iránt sohasem volt kétsége: hitt az új társadalmi rend győzelmében.

Szerényen azt írja önéletrajzáról: „Ez a könyv bizonyára inkább önmagamról, mintsem a korról szól. Természetesen beszélek sok emberről, akiket ismertem: politikusokról, írókról, művészekről, álmodozókról, kalandorokról... de nem vagyok elfogulatlan krónikás s csupán megkísértem, hogy képet adjak róluk. No meg, nem is arra törekszem, hogy az eseményeket történelmi következetességgel írjam le, inkább az én kis sorsommal, mai gondolataimmal való kapcsolatukban.”

Az önéletrajz azonban olyan kortörténeti dokumentum, amely vitára is készíthető, de egyet el kell ismerni: egy nemes lelkiületű, igazi humanista és forradalmár őszinte vallomása. Célját eléri, az olvasót közelebb hozza az alkotóhoz. Műve vallomás, amely nem szándékozik magára öltetni kigondolt hősök árnyékait. Első személyben, s őszintén szól, ahogy Komlós János jellemezte Ehrenburgot: „Az »örök« dolgokat kutatja és szolgálja. Az élet örök nagy érzéseit és szenvedélyeit, az ember örök eszményeit. Az író hivatása, hogy az örökké hömpölygő életben az eszményeket és szenvedélyeket kibontakoztassa... ha azt mondja béke: azt kívánja, hogy mindez zavartalanul és háborítatlanul megadassék az embernek.”

M. J.

## HAZAI SZEMLE

### Áprily Lajos

(1887. XI. 14.—1967. VIII. 7.)

Erdő-koszorúból jött. Messze vitt  
a Házsongárd alól a hosszú út.  
Erdélye helyett megtalálta itt  
a visegrádi erdő-koszorút.

Hegyes hazája, hol világra jött,  
így üdvözölte: Ave, újszülött.  
Visegrád völgye így: Ave, halott —  
s megszenvedett testének sírt adott.

(*Epitáfium*)

Az önmaga készítette, tökéletesre formált, bontahatlan egyszerűségű sírfelirat az embert és a „remegő, daloló” költőt idézi, akihez méltó emlékezést csak összes verseinek emlékezetbe idézésével tudnánk elsóhajtani. Sírdombját a visegrádi völgyben „a távoli hegyélek” ölelik körül s vesztetésünket az őszi erdő beethoveni muzsikája volna képes elzokogni. Fiatalkori versének dallama cseng fülünkben:

Ez itt a hervadás tündér-világa.  
Akartál látni szép halált velem?  
A Bükkös-erdő bús elégiája  
szép, mint a halál és a szerelem.

Fától fához remegve száll a sóhaj,  
közöttük láthatatlan kéz kaszál.  
Az ágakról a fölrebbent rigóraj  
tengődni még a holt irtásba száll.

Lombját a gally, nézd, mily kímélve ejti,  
holnap szél indul, döntő támadás,  
holnaputánra minden elfelejti,  
milyen volt itt a végső lázadás.

Mint gyertya-csonkok roppant ravatalnál,  
tönkők merednek dúltan szerteszét,  
s a nyár, ez a kilobbant forradalmár,  
vérpadra hajtja szöke, szép fejét.

(*Októberi séta*)

Költővé a gyermekkori és ifjúkori emlékezetbe mélyen bevésődő erdélyi táj, világ tette s a *Tetőn* kimondott titokzatos szó reáparancsolt erkölcsével maradt hű elveihez és népéhez. A mindennapok költészetét fedezte fel s megfigyeléseit a valóság költőivé avató szépségével glóriázta körül. Egy-egyben látta az emberi élet és a természet örök törvényeit s ennek állandó változását úgy öntötte lelkéből lelkezett magyar szavakba, hogy 45 év óta sokan az ő szemével és versének dallamával értjük és éljük át a körülöttünk folyton újat teremtő élet nagyszerűségét. Versben megformált gondolatai a természethez közelálló és annak gazdag szépségét varázslatosan megmutató művész fantáziájának és lelke nemességének, szelíd jóságának a himnuszai. Összes költeményei a nemesen gondolkodó Ember mondanivalójának szét-tördelt sóhajai. Közlésre méltónak azokat tartja, amelyek mindnyájunkkal közösek, de újra felfedezi a szépségét s helyettünk is formába önti varázsát. Az első sárguló őszi fák és vöröslő lombok láttára mi azt mondjuk: Ősz. Az ő válasza:

..... Vér. Vérteljes vadon.  
Elhullt a Nyár a nagy vadászaton.

Amerre vitte buggyanó sebét,  
bíboros vére freccsent szerteszét.

Ahol a nyom-vesztő bozóthoz ért,  
hogy tékozolta, nézd, a drága vért.

S míg véryomán vad szélkopó csahol,  
hörögve összeroskad valahol.

(*Szeptemberi fák*)

Élete csaknem nyolcvan éve alatt „magával vívott irtó háborút”, hogy eszményeit szolgálhassa, s a

zajtalan és csöndes, munkás évek közben „döbönt szemmel látta itt a vért” s „viharokból kibomló új világré” csak álma volt, nem lobbanó vitája. Utolsó versgyűjteményének címadó versében így ír küzdelmeiről:

Itt éltem én is. Rabkoszton, vizen.  
Itt lázadoztam, itt zúzódtam össze.  
Egy vak poroszló szárnyam és tüzem  
e zord idő-cellába börtönözte.

De néha túl a rácszott időn  
csillagmezőket lobbantott a távol.  
Szél jött és megtelt hervadó tudóm  
a végtelenség fenyesillatával.

Olyankor ráztam gúzsos szárnyamat,  
kitörtem volna óriás terekre.  
S ősökre néztem, gazdag és szabad,  
aranyformáló régi mesterekre.

S gondoltam rá, ki jó százév után,  
arcába tűz az új világ sugára.  
S szent szánalommal néz majd vissza rám,  
kortól kifosztott, koldús unokára.

(A kor falára)

Magányosságtól irtozó lelkének a hit adott biztatást, s olyankor reménye felcsillant, hogy „lehet testvért szeretni emberül”.

Örömök szállanak,  
kedves fők hullanak,  
vén sírok mállanak,  
estébe hull a nap.  
Szem mögött, szó mögött  
gondárnyék feketül.  
És mégis — ne reméj:  
Lélek van teveled,  
nem maradsz egyedül.

(Biztató vers)

Könyörögve fohászkodik, hogy „ne legyen énekre béna, hitre gyáva”:

Viharszeles mélyed felett  
meredeket bízva járjam,  
sziklafalon hajnalmadár,  
örömpiros legyen a szárnyam.

És hogyha mégis hullanék  
sugaradban vagy sűrű hóban,  
sohasem látott arcodat  
láthassam egyszer, zuhanóban.

(Lassú szárnyon)

Az elmúlással szemben a szellem örökéletét hirdeti s biztató optimizmussal szárnyal dala:

Ha meghalok, nagyon megváltozom majd:  
átszálok egy kis kék felhő-közön  
és a tavasz lelkére rátalálok  
s a fiatal tavaszba öltözöm.  
Fénnyel jövök vagy fuvalom-zenével  
s a hó megindul téli házakon,  
lerázom az akácok zuzmaráját  
s a jégcsapok vizét megcsorgatom.  
Leccsapok a hórejtvő fűz-berekre  
s a varjú-táborot messze kergetem,  
felvillanok egy csillanó sugarban  
s a néma pásztort megnevettetem.  
A barna felhő búskomor szívébe  
csóvát dobok, hogy zivatar legyen —  
s egy éjjel diadalmasan leszálok  
felleg-vizekre szomjas Órhegyen.  
Halomba, zápor-gyöngyösen letépem,  
ami virág van száz vadrózsafán  
és virradatkor óriás csokorral  
bedobom a leányok ablakán!

(Levél)

A költői teremtés áldott, tiszta percei hozzák meg lelke harmonikus békéjét, s olyankor így ömlik ajkáról az imádság:

Én Istenem, legyek vidám,  
hogy házamat vidítani tudjam.  
Mosolyogjak, ha bántanak  
és senkire se haragudjam.

Arcom ne lássa senkisé  
bánkódni gondon és hiányon.  
Legyen szelíd vasárnapom,  
ha mosolyog a kisleányom.

Én istenem, legyek vidám,  
ma minden gondot tűzre vessek.  
Nyújtsam ki kincstelen kezem  
s szegényen is nagyon szeressem.

A gyermekeiért aggódó vércsecsőrű kín szenvedését neki is át kellett élnie, de a költészetben megtalálta vigasztalását. Saját költészetéről így vall:

Nem versenyeztem, s nem nyertem soha,  
hagytam, hogy a dísz más futók keressék.  
Síromnak is elég a föld moha.  
Az én díszem a teljes dísztelenség.

(Dísztelenül)

Az öregkori híres „négy soros” versek közül való ez az epigrammatömörségű idézet, ezekben a kis remekművekben „lelke lelkének” ad bátorítást s nekünk, olvasóinak ajándékot és vigasztalást. Jól lehet maga dísztelennek nevezni költészetét, tele van az a valóság finom megfigyeléseinek harmonikus szépségével és zenélő versritmusa emlékezetünkbe vési mondanivalóját. Az általa teremtett költői birodalomban „a nap most oldja bíbor csónakát”, vagy „lángvörös szekéren a borszinű tenger habokhoz ér”, máskor „vadászörömrre gyúl” s „vörös rohamra harsonáznak szíve fölött a sugarak”, vagy éppen megvillogtatja „bükk-cserjén a dért”. Ezek mögött a képek mögött a brassói, nagyenyedi bércek, a kolozsvári Hója-erdő és Házsongárd fénycsillagnak s ezért érzi jól magát Visegrád alatt, mert a szentgyörgyvölgyi „kukulórium”-ból a gyermek-, ifjú- és férfikorban megszeretett és ahhoz hasonló vidékre tekinthetett:

A hegy hajnalfénybe öltözött.  
Most minden olyan ódon, olyan ős  
De emeli fejét a Vár mögött  
a Nap: daliás, régi, szőke hős.

(Napkelte Visegrádon)

Mint hajdan, itt is „a hulló napból csillogó aranyban” halad s szemléli a körülötte található növények és állatok életét. Verseiben olyan gazdagsággan jelenik meg a valóság, s annak minden kis részlete, hogy nem győzzük eléggé csodálni ismereteinek bőségét. Szinte kis értelmező szótárt töltenének meg a költeményeiből összeállított példamondatok. Egyik kedvelt szócsoportját alkotná ebből a madarak sokszínű világa. Emlékezzünk néhányra: cinke, fülemile, pacsirta, vörösbegy, pinta, harkály, rigó, pirók, szajkó, kakukk, búbosbanka, billegető, nyaktekerccs, szalonka, vércse, ölyv, sólyom, gólya, darú, gém, fácán stb., stb. Az ablakán kopogó ökörszem társaságát gazdagítja, s boldogan fedezi fel az Erdélyből jól ismert gyurgyalag hangját a visegrádi völgyben, s a sikoltó lap-pantyút. Az erdei vadak gyermekkori és ifjúkori vadász emlékeket ébresztenek:



Most itt élek patak felett,  
erdőkbe nyúló hegy tövében.  
Tán szarvaslábakon futott  
az elmúlásba hetven évem?

S itt szarvasok járnak körül  
s az örömömnek nincsen ára.  
Csodálatos agancsosok  
szállnak le inni a Dunára.

S ha fenn találkozom velük,  
meg nem riadnak, el se tűnnek.  
Minthogyha kelletnék maguk:  
Nézd, mi vagyunk a gyönyörűek...

Máskor hegyélen állanak  
s nézik magános völgyi házam.  
agancsuk ágas égi dísz —

De hova lett a régi lázam?

(Szarvasok)

Az állatok mellett a növényzet nevei couleur locale-ként és egyben természetesen épülnek bele verseibe. Ezekből is külön szócsoportot lehetne összeállítani: iszalag, fagyal, borbolya, ördögseker, kákicsvirág, harangvirág, kökörccsin, kikerics, pipehúr, rigópohár, bábakalács, krisztustövís stb., stb.

Verseinek költői képeiben a képteremtő fantázia és egyéniségének nemes vonásai harmonikus egy-egyben pompáznak.

A házsongárdi temető csendjében muzsikáló Apáczai Csere Jánosné — Aletta van der Maet neve éppúgy zenél benne, mint a szépséges Duna-völgyben a szentgyörgypusztai erdők ősvényein felbugó viharorgona. Borulat és sugárzó fény festményi összhangban van ezekben a versekben. Van, amikor „hullt lomb helyén behűll a napsugár és ringó hálót bont a fény alája”, van, amikor a fájdalom enyhülése a dalt fakasztó ihletet lesi meg:

Szabad kék időkben  
hegy-vándora voltam.  
Erdélyi nagy erdőt  
végigbarangoltam.  
Tájak jószagával  
tele lett a lelkem,  
napos Maros-mentén  
sokszor szüreteltem.  
Mustját derítettem,  
színborát kivártam,  
nemesebbet szűrni  
századokba jártam.

(Egy pohár bor)

És megtalálta Visegrád mellett a teremtő és alkotó magányosságban a közösségért élő költő önmagát:

Szentgyörgypusztá. Lenn patak, fenn mező.  
Itt minden hiúságtól elvonultam.  
Mind ritkábban szól hozzám a jövő,  
s mind ékeesebben énekel a múltam.

(Magányosság)

A vadlúdak hangja, a rigók füttyszava szimfonikus zenéjét hallgatva belejajdult mélabúja a végtelenbe:

Mi nem leszünk s ragyogni fog a rét,  
harangszó száll és pillangók lobognak.  
Megcsokolom az unokám szemét,  
így üzenek a drága, szép napoknak.

(Üzenet)

Haláláig ihletett lélekkel alkotta remekeit, amelyek vigasztalói annyi vele együtt zengő léleknek:

Delejes örvényekbe szállt  
és sorsot látott és halált.

Es villámfényben látta lenni  
a szépség testét meztelen.

Az Isten titkát leste meg,  
ha újra szól, azért remeg.

De nem vall róla szó soha,  
csak a különös mosolya.

Ebben az arcképéről reánk mosolygó biztatásban a sajátmaga megfogalmazta halhatatlanság is benne van:

S én nem tudom, hogy meddig él a versem.  
Titánok hálnak, tornyok rengenek.  
Ahol világ-traverzek összedülnek,  
a vers, a versem, hogyne halna meg?

Ha nem leszek, nem fogja tudni senki.  
sorsomnak mennyi furcsa titka volt.  
A hült sorok: megannyi érc-koporsó,  
s a könyv, a könyvem gránit-kriptabolt.

De túl romon, ha perce jön csodáknak,  
a mély megkondul, mintha vallana,  
s a bolt alól harangtisztán kicsendül  
s magasra száll az ember dallama!

(Vallomás)

Molnár József

Áprily Lajos (családi nevén Jékely) Brassóban született 1887. november 14-én. Iskoláit a székelyudvarhelyi gimnáziumban végezte s a kolozsvári egyetemen szerzett tanári oklevelet. 1909-től 1926-ig Nagyenyeden a Bethlen Gábor nevét viselő ősi Kollegiumban tanított s innen került Kolozsvárra, ahol 1926—1929 között tanárkodott s rövid ideig szerkesztője volt az Erdélyi Helikonnak. 1929-ben Budapestre költözött s előbb tanári munkát végzett, majd 1934—1945 közt igazgatója volt a Baár—Madas református leánynevelő intézetnek. Közben tagja lett a Kisfaludy Társaságnak, a Magyar Tudományos Akadémiának és szerkesztette a Protestáns Szemlélt.

A második világháború után a Visegrád alatti Szentgyörgypusztán töltötte élete legnagyobb részét s eredeti költői alkotásai mellett műfordítói tevékenységet folytatott. 75. születésnapján államunk a Munka Érdemrenddel tüntette ki. 80 éves korában, 1967-ben halt meg augusztus 7-én, s a visegrádi temetőben alussza örök álmát.

Harmincegy éves volt, amikor első verseskötete megjelent *Falusi elégia* címmel Kolozsváron 1921-ben. Utána 1923-ban az *Esti párbeszéd* Nagyenyeden látott napvilágot. Első válogatott versgyűjteménye *Versek* címmel 1924-ben Budapesten jelent meg. 1926-ban *Rasmussen hajóján* című kötete Berlinben s még ugyanabban az évben a *Vers vagy te is* Kolozsváron jelent meg. 1929-ben adta ki versesdrámáját az *Ida-hegyi pásztorok* címűt Kolozsváron, s összes addigi verseinek legteljesebb gyűjteménye Kecskeméten jelent meg 1934-ben *Az aranymosó balladája* címmel. 1939-ben *A láthatatlan írás* című kötetben válogatott és újabb verseit adta ki Budapesten.

A felszabadulás után írt verseinek gyűjteménye 2000 példányban 1957-ben *Ábel füstje* címmel jelent meg, s ebben a kötetben régebbi verseiből is válogatást közölt. A kötetben megtalálható az *Idahegyi pásztorok* és *Oedipus Korinthosban* című verses drámai költemény is. 1958-ban a fiatalon meghalt *Dsida Jenő* verseiből ő válogatott egy kötetre valót s Tóparti könyörgés címen tette közzé, igen szép előszót írva hozzá.

Mint műfordító már a húszas években jelentkezett s német, román, francia s más nyelvekből közölt fordításokat. Gerhart *Hauptmann* Elmerült harang című drámáján kívül lefordította *Schiller* Wallenstein-ját s a felszabadulás után olvasóközönségünk elsősorban mint kiváló műfordítót ismerte meg. A klasszikus orosz irodalom alkotásainak fordításai közül kiemelkedik *Puskin Anyegin*-jének remekművi fordítása (1953), *Gogol: Bulyba Tarasz-a*, és *Turgenyev* összes műveinek fordítása. De fordított *Lermontov*tól, *Nyekraszov*-tól s még sok mástól. Nagyon jelentős *Ibsen: Peer Gynt*-jének fordítása s kisebb terjedelmű műfordításainak gyűjteménye, amelyet 1964-ben adott ki *Arany-szarvas* című kötetében.

1965-ben *Jelentés a völgyből* című eredeti verseinek kötetét a Magvető kiadó jelentette meg Bartha László illusztrációival 6000 példányban, s 1967-ben adta ki a Szépirodalmi Könyvkiadó válogatott verseinek több

mint 500 oldalas gyűjteményét 9000 példányban *A kor falára* címmel, Bartha László színes illusztrációival.

A kritika és irodalomtörténet már életében a klasszikusok közé sorozta, a legújabb irodalomtörténeti összefoglaló mű így méltatja munkásságát: „Ízlése, kultúráltsága s alkata nem egy vonásban rokon a Babitséval, Tóth Árpádéval s a Juhász Gyuláéval, kiknél alig egy-két évvel fiatalabb, s mint formaművész aligha kisebb náluk. Költészetének élettője, ihletője a sajátos romantikus szépségű erdélyi természet. Kevés költő lírája kötődik úgy egy tájhoz, mint az övé... Áprily sokat emlegetett, valóban párját ritkító formaművészete nemcsak révült, önfeledt játékoság eredménye, hanem → s elsősorban azé, amibe azt befogja: a fegyelmezett, komoly műgondé. S műgondja elsősorban morális indítékú. e tekintetben a Babitséval rokon költészet az övé.”

M. J.

## Kulturális krónika

Szabó Magda: Mózes egy, huszonkettő

Egyre inkább érdekel: milyenek a mai fiatalok. Ez elsősorban annak a jele, hogy jómagam — sajnos — már nem tartozom közéjük. Kívülről, talán távolról is figyelem, és igyekszem megérteni őket. Ezt csak azok teszik, akik maguk már nem fiatalok; sohasem találkoztam még valóban fiatalal, akit érdekelt volna a fiatalság problémája; annak idején magam is inkább a világot akartam megváltani, semhogy a fiatalsággal törődtem volna. Most már inkább arra fanyalodom, hogy a világmegváltásra hivatott fiatalságot figyeljem, igyekezzem megérteni, hogy mögöttük kulloghassak ebben a világmegváltásban.

Érdeklődésem ezenfelül osztozás honfitársaim és embertársaim egyik legfőbb gondjában. Olykor mintha mindenki csak ezzel az egy kérdéssel foglalkozna, ezt vitatná, ehhez szólna hozzá. Ebben a témában ugyanis mindenki szakértő: mindenki volt fiatal, és ez eleget mond arra, hogy véleményét mondjon a fiatalságról, hogy összehasonlítsa a mai fiatalokat a régebbiekkal.

Ez meglehetősen régi dolog. Aligha akadt a történelemben nemzedék, amely ne irigyelte volna a nyomába tolaikodó nemzedéktől a fiatalságát. Az ifjúság iránti érdeklődésnek, az ifjúság fölötti ítéletmondásnak rendszerint ez az irigység a fő oka.

De talán mégis van különbség a régebbi idők nemzedéki problémái, meg a mostaniak között. Meglehet, a mai fiatalok és nem-fiatalok között — amúgy általában — mégiscsak nagyobb a különbség, mint egy, két, vagy több nemzedékkel ezelőtt volt.

Itt van például Szabó Magda új regénye, a *Mózes egy, huszonkettő*. Nem a bibliai történet feldolgozása ez a könyv, hanem példabeszéd egy modern Izsákról, pontosabban: modern Izsákokról, akik saját maguk nem hagyják, hogy fölládozzák őket atyáik eszményeiért, életfölfogásáért, magatartásáért. Igaztalan és udvariatlan dolog volna, ha most a kitűnő írónőt szembeállítanám a fiatalokkal, s valami olyanféle okra vezetném vissza a fiatalság iránti érdeklődését, mint főntebb magammal kapcsolatban említettem. (S már ez az óvatosság is bizonyítja, hogy nem vagyok fiatal; amikor nemrég egy húszesztendőst kérdeztem meg az új Szabó

Magda regényéről, azt válaszolta: „Így látják az öregek önmagukat és a fiatalokat...”) Szabó Magda a lelkiismereti problémák megírója; eddigi műveiben is ezt tette, lélektani oknyomozást folytat mindig a felszínen bajt okozó jelenségek mély lélektani okainak földerítésére. Most arra a kérdésre keres feleletet, hogy miért olyanok a mai fiatalok, amilyenek; s egy kicsit abból indul ki, hogy azért, mert mi, előtűk járó nemzedék, tettük őket ilyenné.

Ebben, persze, igaza van: pontosabban szólva: a fiatalokkal kapcsolatban ez is igaz. Szabó Magda a hatásnak mindkét motívumát megrajzolja a regényben; arról is szól, amit elrontottunk, s amitől így visszariadnak a fiatalok, s azt is megmutatja, hogy nevelő akcióink milyen következményekkel járnak. Azt hiszem, ha a fiatalság problémájáról beszélünk, az első szó föltétlenül az önvizsgálaté, s az önvádé kell legyen. A mai fiatalság egy elrontott világra tekint vissza. egy elrontott világtól fordul el. Az ő elfordulásuk radikális. már azért is, mert a fiatalság mindig radikális.

Szabó Magda a világnak ezt az elrontását két és fél családon szemlélteti, öt felnött emberen, akik a legkülönbébb hagyományok és eszmerendszereket képviselik, de közös vonásuk, hogy elrontják a maguk világát. Ezúttal sem kívánom elmondani a regény tartalmát, hiszen azt szeretném, ha ismert műről beszélgetnének egymással, s nem monológot tartanék. Nem részletezem tehát a történetet; aki olvasta, úgyis tudja, aki nem, remélem elolvassa, s akkor a regény modern, visszafejtő szerkezete hozzásegíti majd, hogy fokozatosan elmélyülhessen a történetben. Annyit azonban mégis el kell mondanom, hogy a történet szerint négy fiatal — két testvérpár —, hogy megszabaduljon a szülői béklyóktól, az egyik lányt fortélyal férjhez adja egyik barátjukhoz, aki a maga módján mindnyájuknak biztosíthatja majd a szabadságot. Ez a történet ad alkalmat Szabó Magdának arra, hogy részben az öt főszereplőt, részben a mögöttük álló öt felnöttet részletesen jellemezze, leírja, megvizsgálja. A kétszer öt ember eltérő típusokat jelenít meg, s történetük sok szempontból jelképesnek is felfogható.

Ezek a jellemezések és leírások rendkívül érde-

kesek, tanulságosak — Szabó Magda valóban nagyszerűen ismeri a felnőttek világát —, bár őszintén meg kell mondani, leginkább *ismert dolgokat, már-már közhelyeket elevenít itt meg*, illusztrál ezekben a felnőtt-szereplőkben. Így első sorban a felnőttek világának kettősségeit leplezi le, a polgári világból örökölt látszatot, a látszatra törekvést, ami azonban nemcsak a megrögzött polgáremberek sajátossága. Bemutatja a felnőttek világának introvertált voltát, tehetetlenségét, képmutatásukat, eszmény-vesztettségüket, vagy megmevedett eszményeiket, bebizonyítja, hogy voltaképpen csak félig-meddig valósították meg — legalábbis saját életükben — ifjúkori céljaikat, eszményeiket. Szabó Magda — ahogy mondani szokás — nemre és világnézetre tekintet nélkül adja ezt a jellemzést és regényének egyik alapvető mondanivalója alighanem éppen az, hogy etekintetben olykor nincs is különbség a beilleszkedő, a reakciós ön-mártír, a dagályos forradalmár, az idők sodrában és sodrával élő funkcionárius, vagy a személyi kultusz áldozata között. Kétségkívül, sokféleképpen lehet mondani: „Bezzeg az én időmben...”, úgy is, hogy valaki eközben nosztalgikusan gondol a „boldog békeidőkre”, de úgy is, hogy romantikusan emlékezik ifjúkori forradalmi harcokra.

Szabó Magdának az öt felnőtt sors ábrázolásában elmondott kritikáját el kell fogadnunk; részben azért, mert nagy írói elhithető erővel formálta ezeket az alakokat, hitelesen, egyénien jellemzi őket; részben azért is, mert e jelenségek valóban ismerősek — de talán leginkább azért, mert közismert, köztudott dolgokról beszél. El kell fogadnunk annak ellenére is, hogy rendkívül didaktikusan fogja föl ezt a feladatát, olykor szinte oktató-regénynek érezzük a könyv egy-egy oldalát. A jellemzések néha bizony a klinikai tankönyvre emlékeztetnek, ahol minden elképzelhető hibát föl sorol a szöveg; tekintet nélkül arra, hogy ennyi betegség egyszerre sohasem fordul elő. Nem mondanám, hogy a Szabó Magda által leírt alakok a valóságban nem fordulhatnak elő; jól tudom, vannak, nem is kevesen, akikre ez a jellemzés ráillik. Mégis hiányzik a jellemzésekből az árnyalás, a sokszínűség, a nagyobb megértés.

A nagyobb megértés: mondom ezt annak ellenére, hogy a főntebb már említett húszesztendősen éppen a felnőttek iránti indokolatlan és egyoldalú megértést vetette Szabó Magda szemére. Bizonyos szempontból talán igazat is adhatunk e bírálótnak. A regény kétségkívül a felnőttek minden rossz tulajdonsága mögött megkeresi és megtalálja az okot, az okokat. Javarást történelmi okok ezek, némelyik esetben a polgári erkölcs és közgondolkodás. Talán éppen ez a pontos és rövid okozati meghatározás teszi, hogy a jellemzéseket mégsem érezzük eléggé árnyaltak; de az is, hogy az adott szülői portrék bizony kicsit egyoldalúak.

Egyoldalúak és didaktikus szándékúak a fiatalokról adott jellemképek is, ezekből azonban általában hiányzik az a szoros, pontos és egyszerű okozati meghatározás, amiről az előbb szóltunk. Nyilván azért hiányzik, mert a fiatalok Szabó Magda szerint is azért ilyenek, mert a felnőttek tették bonyolultabb folyamat, semhogy a regényben leírt felnőtt-hibák automatikusan okozhatnák. A cél érdekében történik ez így a regényben részben azért, hogy a felnőttek felelőssége növekedjék, de részben azért is, hogy a fiatalokhoz egyértelműbb in-

telmeket intézhessen a könyv. Ez a didaktikus, erkölcsnemesítő szándék, ez a morális kioktatás teszi különben a leginkább vitathatóvá a regényt.

A fiatalok ugyanis voltaképpen csődöt mondanak, a felnőtt-körből kitörni vágyó fortélyuk bajt okoz, keserű következményekkel jár, fáradttá, csüggedté, eszménytelenné, keserűvé, cinikussá válnak mindahányan, fásultan fognak tovább élni, legalább annyira rosszul, mint a felnőttek, ha nem rosszabbul. S közben egyszer s mindenkorra megfosztják magukat a barátságtól és a szerelemtől, holott mindkettő az emberi életnek nélkülözhetetlen velejárója Szabó Magda szerint is.

Azt hiszem, gondosabban kellene tanulmányoznunk, hogy mit jelentenek ezek a fogalmak: barátság, szerelem, a mai fiataloknak. Bizonyára találkoznánk visszaélésekkel is, amint ilyesmivel lehetett találkozni bőven a korábbi időszakokban is. Mostanában jelent meg az NDK-beli Rolf Bormann tanulmánya a Kossuth Kiadónál, *Ifjúság és szerelem* címmel. Ebben rengeteg adatot és vizsgálati következtetést közöl; látnivaló, hogy a fiatalok felfogása a barátságról és a szerelemtől részben abból a törekvésből fakad, hogy mindkettőt megtisztítsa a korábbi visszaélésektől. Nyilvánvaló, hogy a korábbi időszakban túlságosan sok homály övezte mind a kettőt, sőt: képmutatás, hazugság is volt bőven. Rolf Bormann könyvének különben erénye, hogy a múltbeli hibák ellen küzdve nem téved ellenkező végletekbe, mint oly sokan, s főleg a fiatalok között. Emlékezetes az *Élet és Irodalom*-ban nemrég lezajlott vita: érdekes, hogy a vitatkozó a vita hevében mennyire szélsőséges álláspontra helyezkedtek. Úgy gondolom, hogy az ilyesfajta problémák vizsgálatakor kettős kételkedéssel kell megkeresni a megoldást. Az első kétely tárgya a régi magatartás, a régi hiba. Mondjuk, például az a magatartás, amely a szerelmet és a szerelmi életet titokzatosá tette, amely szerint erről nem volt szabad, de legalábbis nem illet beszélni. Föl lehet most sorakoztatni az ellenérveket: naturalia non sunt turpia; amiről nem beszélünk, az misztifikálódik; különben sem volt igaz, hogy erről nem beszélünk, sőt! A titokzatoskodás eleve visszaélésekhez vezetett. És így tovább. Most jöhetne a másik véglet: akkor tehát tegyük a szerelem és a szerelmi élet problémáit nyíltá és nyilvánossá, nincs min szégyenkezni, szemérmeskedni, mondjunk ki mindent nyíltan, nem kell a szavakat megválogatni, amit az ember kíván, tegye is meg, és így tovább. De most következzen a második kételkedés: vizsgáljuk meg, vajon mennyi ebben a másik véglet, s mennyi a valóban helyes. Rolf Bormann módszere ez, s így jut el arra a következtetésre, hogy a szerelem kérdéseiben nyílt és őszine beszédre, okos szabadságra van szükség, de ez a szabadság ne vezessen szabadságra, a tilalmak irtása nem jelenti a lehetőségek korlátlanosságát.

Nem szeretem azt a régi közhelyet, amely a bűn láncolatát kategorikusan fogalmazza, mondván: aki hazudik, lop is, aki lop, gyilkol is. Főleg a tétel alkalmazása helytelen, s e téren, a szóban forgó problémával kapcsolatosan különösen sok bajt okozott az efféle szemlélet. Annyit azonban mégis el kell fogadnunk a tételből, hogy a különféle hibák vagy akár bűnök sohasem véletlenszerű, alkalmi, egyedi problémák, hanem *mindenkor összefüggésben vannak a jellem egészével*. Szabó Magda jellemzésében ezek az összefüggések túlságosan halványak; ilyenformán az, hogy a regénybeli fiatalok az egyik fajta erkölcsi hiba tagadásából szükségszerűen eljutnak egy másik fajta, legalább annyira

ra súlyos erkölcsi hiba elkövetéséhez, *vagy a sorszerűség rovására* írja a problémát, vagy az *írói önkény* következménye, ahelyett, hogy a jellemből, s a jellem kialakulását befolyásoló tényezőktől függené.

Ugy is mondhatnám: a szereplők nem állnak össze társadalommá, emberiséggé. Persze, valami ehhez hasonló jelenség ugyancsak fölismerhető ma a világban. Az ember a technikai élet fejlődése, a munkamegosztás, az élettempó, s részben valamiféle történelmi okoskodás következtében kissé befelé fordul, önmagára hagyatkozik, elkülönül a társadalomtól és az emberiségtől. Az úgynevezett ifjúsági probléma egybeként között ennek egyik vetülete is. A fiatalok szívesen különítik el magukat a többiektől, érdekvédelmi csoportot alkotnak (ez az igény így hivatalosan is megfogalmazódott), bizonyos értelemben valamiféle kollektív individualizmus köti őket egymáshoz és különíti el a többiektől.

A problémának sok vetülete van, s most nincs elegendő terünk arra, hogy mindegy részletesebben foglalkozzunk. Inkább mintegy tematikus felsorolásra vállalkozhatom csupán. Az ifjúság radikalizmusának, úgynevezett kegyetlenségének a problémájára szeretnék még utalni, amely napjainkban világ-szerte világpolitikai vetületben is jeletkezik. A forradalom „elfáradása” és „elpolgárisulása” az egyik oldalon, s a fiatalok „igazi forradalmisága” a másik oldalon, s ezzel kapcsolatos, az ezt közlő megnyilatkozások két pólusa. Tudjuk, hogy ezek a vita-témák manapság mind gyakrabban jelentkeznek Nyugaton, a polgári fiatalság körében, akik radikális-anarchista indulataikat — korukból következő radikalizmusukat és anarchista törekvéseiket — szívesen öltöztetik be politikai, s még hozzá világpolitikai mezbe. A minden eddigi tagadása együtt jár náluk az azonnali forradalom szükségességének meghirdetésével, az erőszak megengedhetőségének gyakorlati alkalmazásával, a kultúra eddigi értékeinek tagadásával, és így tovább.

A legnagyobb hiba lenne az ilyesfajta — s a fiatalossággal kapcsolatos bármi más — problémával

kapcsolatosan a hallgatás, vagy akár az önvigasztalás: a tényleges problémák eltagadása. Kétségtelen, hogy az ifjúság kérdését nem szabad egyoldalúvá tennünk, s ha az utcán, vagy az EMKE-aluljáróban találkozunk egy piszkos, rendetlen, műveletlen, hosszúhajú és durva fiatalemberrel, nem szabad azt mondanunk: ilyenek a mai fiatalok. Ez a típus kétségkívül szélsőség, s bármennyien legyenek is, kisebbség. A részletekben sem szabad általánosítani: mert az Emke-aluljáróban mindig tanúzik egy-két kamasz, akinek nemcsak hosszú a haja, de piszkos is, ne következtessünk arra, hogy minden hosszúhajú fiatalember piszkos. De nagyon komolyan és alaposan, mellőzve beidegzett előítéleteket, végig kell gondolnunk: mi a közös az ifjúság problémájában?

A múlt hibáinak megtagadásán, és egy őszintébb, nyíltabb élet keresésén kívül — befejezésül — megemlíteném az *önálló cselekvésre, az aktivitásra való igényt*. Ez igen fontos, és bizonyos értelemben az egyik legfontosabb vonatkozás témánkban. A fiatalosságnak mindig és mindenkor velejárója a fokozott aktivitás, méghozzá a spontán, önálló cselekvés. Ez érthető: a gyermekkorban, s utána az iskolában is, mindig azt kell csinálni, amit előírnak, amit mások mondanak. Könnyű lenne most azzal védekezni, hogy ez a felnőttekre is érvényes, csak hogy ők már tudják és belátják, hogy az élet ilyen. Nem igaz; az élet dialektikusabb, s mert az emberi együttélés valóban együtt jár olykor a magunk hátterbe szorításával, a felnőttek mégis mindig akad valamelyes lehetősége arra, hogy a maga akaratát, kívánságát véghezvigye. A gyermeknek is, persze, de ő mégiscsak folytonosan azt érzi, hogy a felnőttek kiszolgáltatottja. Amikor elérkezik végre abba a korba, hogy ő döntheti el, mit tegyen, élni akar ezzel a lehetőséggel. Hiba volna, ha ezt figyelmen kívül hagynánk.

*A fejlődés mindig a régi értékek kibontakoztatása és új értékek létrehozása együtt. Egyiket sem nélkülözhetjük.*

Zay László

## KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

HERBERT DONNER: ISRAEL UNTER DEN VÖLKERN. A 8. század klasszikus prófétáinak állásfoglalása Izráel és Juda királyainak külpolitikájával kapcsolatban. (Leiden, E. J. Brill, 1964.)

A prófetaság és a politika viszonya több mint 50 éve foglalkoztatja az Ószövetség kutatóit. A téma ez 50 év alatt nem vesztett aktualitásából. E kérdés tanulmányozása során a teológia a prófétai szolgálat új oldalát ismerte fel s ez szükségessé tette a próféták személynének újszerű elemzését. Kik voltak a próféták? — vetődik fel újra a kérdés. Milyen értelemben és milyen címen foglaltak állást koruk politikai életében? Milyen történelmi és küldetés-tudat rejtőzött állásfoglalásuk mögött? Az új asszír birodalom politikai ügynökei voltak-e, vagy lángelkű hazafiak? Nemzeti reformerek, vallásos utópisták, Jahve által megbízott tanúi és tudói a jövő eseményeknek vagy theopolitikusok? Sokféle oldalról próbálták a teológusok e kérdést megközelíteni, de nem mindig jutottak közelebb a megoldáshoz. Ennek fő oka abban található meg, hogy a magyarázók a próféták mondásait a maguk sémáiba, rendszereibe és felfogásába igyekeztek beilleszteni, ahelyett, hogy azok történelmi helyéből és idejéből próbálták volna őket megérteni. Elméletek helyett komoly

exegézisre van szükség ahhoz, hogy e témában előbbre juthassunk. — Így lehet összefoglalni azt, amit Donner könyvének előszavában ír, rámutatva ezzel munkájának jellegére és céljára is. Bár a könyv nem ad végső és rendszerbe foglalt választ a prófetaság imént felvetett alapkérdéseire, komoly segítséget jelent a helyes felelet megkeresésében azzal, hogy a textusokat a maguk történelmi összefüggéseiben vizsgálja.

A könyv, mint alcíme mutatja, a 8. század (pontosabban 735—701.) íróprófétáinak (Ésaiás, Hóseás, Mikeás) állásfoglalását elemzi Izráel és Júda külpolitikájával kapcsolatban. Módszere: az exegézis. Három nagyobb esemény köré csoportosítja a textusokat: a szírefraimita háború (I. f.), Samária bukása (II. f.) és Júda teljes leigázása (IV. f.) köré. Külön fejezetben (III.) foglalkozik Ésaiásnak a környező kis városállamok 721—711 közötti lázadásával kapcsolatos ígéivel. Végül egy zárófejezetben (V.) azokat a mondásokat vizsgálja, melyek tartalmilag csak részben vagy egyáltalán nem érthetők, ill. többféleképpen értelmezhetők, s elhangzásuk idejét nem lehet pontosan megállapítani.

I. A szírefraimita háború bevezetéseként az új asszír birodalom 8. századbéli állapotát, valamint az asszír királyok külpolitikáját, hódítási módszereit mutatja be. AsszírIA a környező népek leigázásához három



lépcsőfokú eljárást dolgozott ki: 1. vazallussá tétel — adófizetéssel. Az ország belpolitikája még önálló maradhatott. 2. A legkisebb lázadás vagy annak gyanúja esetén katonai megszállás, területcsökkentés. A főbb hivatalokba asszír-barát vezetőket ültettek. 3. Újabb felkelési kísérlet alkalmával a függetlenség teljes felszámolása, az arisztokrácia deportálása, idegenek betelepítése az országba.

Izrael. Damaszkusszal együtt, III. Salmanassar idejétől fogva Asszíria vazallusa volt. III. Tiglatpileser trónralépésekor az egész birodalom zavaros helyzetét mindenki igyekezett kihasználni. Sokhelyütt lázadás ütötte fel a fejét s ez nagyon lekötötte az uralkodó erejét. Erre számítva Pekah, Izrael királya a damaszkuszi Recinnel szövetségben, megtagadta az adófizetést Asszíriának és fegyveres felkelést szervezett. Úgy látszik, erejüket kevésnek érezték s ezért megpróbálták Júdát is bevonnai a szövetségükbe. Júda akkor még független volt s Aház király akkoriban nem akart csatlakozni az ellenálláshoz. Erre Izrael és Damaszkusz megtámadta Júdát. Céljuk kettős lehetett: rákényszeríteni Aház a koalícióba való belépésre és saját jelöltjük trónra segítése Júdában. Aház a fegyveres támadás hírére az asszír királyhoz fordult segítségért, megfelelő ajándék kíséretében. A segítséget meg is kapta: Tiglatpileser előbb Damaszkuszt, majd Izraelt verte le (732.), mindkettőt provinciájává tette, Galileát és Gileádot egyszerűen bekebelezte, Pekah uralmát pedig Efraim városára korlátozta. Ezzel Izrael a 2. vazallusi fokra jutott. Asszíria segítségért azonban nemsokára Júdának is nagy árat kellett fizetnie.

A Jeruzsálemben élő Ésaia proféta figyelmét nem kerülték el az események s a proféta engedelmes hitén keresztül megszólalt Isten eligazító szava népe fejéhez és tagjaihoz. Isten arra intette őket, hogy ne ijedjenek meg az eseményektől, maradjanak semlegesek. A történelem irányítója Ő, aki nem feledkezik meg népéről, ismeri dolgait s a hozzá hűségesek javát munkálja. Eközben hangzik el az Immánuelről szóló ígért is. melyet a szerző a „cruces interpretum” kategóriájába sorol s amellel foglal állást, hogy ez eredetileg Ésaia-nak egy fiára vonatkozott.

A szír-efraimita háborúval kapcsolatosan a következő ésaiai helveket exegetálja még: 7:1—17, 8:1—4, 8:5—8, 8:9—10, 8:11—15, 10:27b—34, 17:1—11. Kiemelek néhány magyarázatot:

És 8:9—10 a szerző véleménye szerint nem Júdára, hanem Asszíriára vonatkozik. Állítását többek között azzal indokolja, hogy a nevezett versekben az ellenséges népek egész köréről van szó, Júdának pedig abban az időben mindössze két ellensége volt. Maga a felszólítás értelmetlen volna Asszíriára vonatkoztatva, nemcsak a többszám miatt, hanem azért is, mert Asszíria állandóan készenlétben állt.

És 10:27b—34 szakasszal kapcsolatban sajátos Donner állásfoglalása. A magyarázók többségének ugyanis az a véleménye, hogy az itt leírtak a proféta látomásai. Donner megtörtént események leírásának tartja azzal a megokolással, hogy az ellenség itt — szerinte — leért a szokásos hadiútról és a júdeai dombvidéken keresztül indult Jeruzsálem ostromára. Az eljárás a szír-efraimita háború menetébe jól beilleszthető. Ezzel viszont kénytelen lemondani a szakasz ésaiai eredetéről. Hóseás próféciáinak egy részét is a szír-efraimita háború idejére keltezi, főleg annak befejezése utánra. Az ide sorolt textusok: Hós 5:1—2, 5:8—9, 5:10, 5:11, 5:12—14, 5:15—6:6, 8:9—10. Hóseás Izraelben élt s az ottani proféta szemszögéből értékelte az eseményeket. Rámutatott arra, hogy az Izraelt ért csapás Isten jogos büntetése volt az egész nép (király, vezetők; papok és a nép) bűne miatt.

II. *Efraim államának hanyatlása, Samária bukása.* A szír-efraimita háború leverése után egy ideig nyugalmasabb korszak következett a szír-palesztinai kis államok életében. 724-ben azonban az Efraim trónján ülő Hóseás király elérkezettnek látta az időt az asszír iga lerázására s tervéhez segítség után nézett, Egyiptomba. Hóseás azonban rosszkor kezdett akciójába: Asszíriában csend volt, Egyiptom pedig nem volt egységes. V. Salmanassar (727—722) késelem nélkül, azonnal lecsapott a vállalkozásra s Hóseást fogságba vitte. Samária

két évig próbált ellenállni az asszír ostromnak, de 722-ben, röviddel V. Salmanassar halála előtt, elesett. Izrael ezzel a vazallusi státusz 3. fokára jutott, annak minden következményét elszenvedve.

Ebben az időben három proféta is hallatja hangját: Esaiás, Hóseás és Mikeás. Felhívják a figyelmet az asszír-ellenes koalíció veszélyeire, Egyiptom segítségének hiábavalóságára, s mindenek fölött a nép vallásos (Mikeás) és szociális bűneire, melyek miatt nem az asszírokkal, hanem Istennel kell szembenézniük. Mikeás már akkor látja Jeruzsálemben, hogy Júda sorsa azonos lesz Izraelével, mert bűneit — a kánaáni kultusz átvételét és gyakorlását! — nem hagyhatja az Úr büntetés nélkül. Az itt exegetált textusok: És 9:7—10:4, 5:25—30, És 28:1—6, Hós 7:8—12, 9:11—14, 11:1—7, 12:2, Mik 1:2—16.

Hóseás (11:1—7.) úgy próbálja fölírni népe lelkiismeretét, hogy a múltat idézi fel: Istennek a pusztai vándorlás eseményeiben megmutatkozó szeretetére emlékezteti népét, figyelmeztetve, hogy ugyanez a történelemformáló, népet szerető Isten az egyedüli Úr ma is, és egyedül a hozzá való ragaszkodás tarthatná meg a népet. Ugyanakkor a nép akkori bűneit is elősorolja, melyek szintén intő jelül állhatnak a nép előtt. Hóseás előadásmódja itt a 78. és 105. zsoltár sémáját követi.

III. *Fölkelések évtizede* címszó alatt a 721—711. közötti idő eseményeivel foglalkozik a könyv. A szír-palesztinai kisállamok lázadási kísérleteinek kora ez az idő. Ésaia proféta két ízben nyilatkozik ezzel kapcsolatban: És 14:28—32. és És 20.

IV. *Az utolsó lázadás.* Sanherib (705—681) uralomra jutása után ismét megmozdult a birodalom. Királysága első éveiben a birodalom északi és keleti részén volt elfoglalva. Ezalatt szervezett meg egy asszír-ellenes koalíciót Ezékiás, Júda királya. A szövetségnek ő volt a feje, Askelón és Ekrón a tagjai. Kapcsolatot teremtettek Sabaka egyiptomi fáraóval is. Sanherib 701-ben jutott hozzá, hogy Palesztinában is „rendet csináljon”. Először leverte a filiszteus államokat, majd egy egyiptomi támadást vert vissza Délkelet-Palesztinában, közben Jeruzsálemet ostromoltatta egyik fővezérével. Ezékiás végül egyedül maradt, behódolt. Sanherib ez-egyszer eltért a szokásos gyakorlattól: meghagyta Júdát félig önállóan. Politikai oka volt erre: útközállamot akart létesíteni Egyiptom és a saját birodalma közt.

Ésaia újra a semlegességre, Jahvéban való bizalomra szólít fel. És 18-ban első pillanatra megütöztető módon azt mondja a proféta, hogy Jahve nem avatkozik bele a történelem eseményeibe, nevezetesen Egyiptom és Asszíria harcába. Hogyan? Hát elvesztette volna történelemformáló szerepét? Asszíria és Egyiptom már nem tartozna uralma alá? — Nem! Ez csupán azt jelenti, hogy Jahve most még „semleges”, még nem avatkozik bele a harcba. Csak ha majd eljön az ő ideje. Júdának, mint az ő népének, ugyanezt kellene tennie. — mondja az Úr, profétáján keresztül. Ésaia idevonkózó szavait az 1:4—9, 18., 22:1—14, 30:1—15, 31. részben találjuk. A profétai logionok pontos idejét sokszor nagyon nehéz megállapítani, néha szinte lehetetlen. Ezért Donner meghatározásaival sem lehet mindig egyetérteni. (Pl. És 22:1—14.)

V. Végül *Miscellanea* címszó alatt azoknak a mondásoknak a gyűjteményét adja a szerző, melyeknek sem pontos keletkezési idejét, sem szerzőjét, sem tárgyát nem lehet egyértelműen meghatározni. Ezek: És 7:18—19, 7:20, 10:5—19, 14:24—27, 28:7—22, 29:1—8, 29:15—24, 30:6—7, 30:8—17, 30:27—33, továbbá Hós 10:13b—15.

Izrael a népek között! — A szerző a címben már szinte megmondja, mi volt ennek a népek a fő bűne, ami magára vonta Isten ítéletét. Izrael ugyanis nem egy nép volt a sok közül, hanem *a* nép, Isten népe. Neki nem a többi nép törvényeihez és szokásaihoz kellett volna alkalmazkodnia, hanem Isten akaratát keresni s járni az Ő általa rendelt sajátos úton. Mivel azonban Izrael (egésze) nem volt hajlandó erre, „azért ti miattatok mezővé szántatik a Sion és kőhalommá lesz Jeruzsálem; a templom hegye pedig erdős hegyvé...” (Mikeás 3:12.)

Hamar Istvánné

A római birodalom bukását követő évszázadokban a Kárpátmedencén özönlöttek át a keletről előrajzó lovas-nomád népek. Közülük az avarok éltek a leghosszabb ideig — mintegy 250 évig — ezen a területen. Ezért hazánk földjén régészeink gyakran bukkannak az avarkori emlékekre. Múzeumaink már 10 000-nél több avarkori emléket őriznek. Ennek ellenére mindaddig nagyobb tanulmány, vagy könyv nem dolgozta fel az avarok művészetének sokszor megcsodált remekeit. *Erdélyi István* — a fiatal magyar régész — járatlan úton indult el, amikor arra vállalkozott, hogy ennek az eltűnt népek művészetét megvallassa. Feladatát nehezíti, hogy az avarok történelme sem írható meg pontosan az írott források gyérsége miatt. Az eligazodás nehézségét az is fokozza, hogy ez a művészet sem egységes eredetű. Sokrétű hatás formálta, alakította az avarság művészetét, ízlését. A hatások közül talán a bizánci művészet és ezen keresztül a hellenista hagyományok továbbélése a legjelentősebb. De másféle hagyományokkal is kell számolni. Amikor 568-ban a Kárpátmedence területére bevándoroltak az avar törzsek, az itt lakó germánok művésze is jelentős hatást gyakorolt rájuk. Több nomád-avar jellegű, de germán állatstílusban díszített emléket ismerünk, melynek jellemző motívumai a ragadozó madarak, vadkanfejek és a szalagfonatok.

Ez a tanulmány a fennálló nehézségek ellenére is jelentős eredményeket tud felmutatni, mert újszerű megállapításokkal sikerült a szerzőnek anyagát a többi népvándorláskori népek anyagától elhatárolnia. A tanulmány fő érdeme, hogy a különböző hatásokon túl az egységet, a belső összefüggéseket keresi. Nemcsak szétbont, analizál, hanem mindig tekintettel van arra az alapvető tényre, hogy a nem egységes eredetű, belsőleg sem homogén nép életét egy közös életforma és egy közös hit — a sámánizmus — alakította és határozta meg. A könyv legérdekesebb része az, ahol a díszítések egyes motívumait fogja vallatóra, kimutatva, hogy minden dísznek van értelme, jelképes mondanivalója. Itt nincs öncélú dísz. A könyvnek ez a része a vallástörténetek számára is érdekes tanulságokat rejteget. Az öntött, kalapált díszveretek — melyek a legmaradandóbban őrizték meg az avar művészet motívumkincsét — legjellegzetesebb dísz a griff. Sokszor találkozunk állatküzdelmekkel, ahol az egymással szembenálló totemállatok különféle törzseket személyesítenek meg. Az indadísz sem utes dekoráció. Többszörös értelmét a mai néprajzi kutatások és az ázsiai művészetek vizsgálatai nyomán próbálja szerzőnk értelmezni. Van, ahol ezek a dekoratív fogalmazott díszítések jelenetekké rendeződnek. Vannak közöttük bizánci közvetítéssel idekerült mitológiai ábrázolások is. Találkozunk Dionüosz alakjával éppúgy, mint a tengeri szörnyön lovagló Nereida ábrázolásával, sőt Győr környékén találtak egy szíjjévet, melyen guggoló bika maszkot kezükben tartó férfiakat látunk. Erről a környékről, mely a késői avarság egyik központja volt, sok olyan sír került elő, melyben a halott mellett szarvastulok koponya volt. Ez a szíjjévet tehát valószínűleg egy kultikus jelenetből, ünnepi táncból, vagy halotti szertartásból őrzött meg valamit. A sámánhittel való kapcsolata is nyilvánvaló, hiszen — ezt a magyar táltos-hagyomány is szinte napjainkig megőrizte — az új sámánnak bikával kellett megküzdene.

A legérdekesebb a jelenet-ábrázolások közül az a martélyi nagy szíjjévet, melynek bonyolult ábrázolásában egyesek az énekeivel vadállatokat is legyőzni képes Orfeuszt látják, mások viszont a paradicsomi bűn eset ábrázolását vélik benne fölfedezni. Itt kell szólnunk egy pár szót az avarok keresztýén kapcsolatairól is, bár erről a kérdéstről már tanulmány is készült (*László Gyula: Adatok az avarok műipar ó-keresztýén kapcsolataihoz, Bp. 1935*). Különösen a késői korban, amikor a frankok hódítása veszélyeztette Avarországot fordulnak elő keresztýén hatást mutató leletek. Az ozorai fejedelmi sírban pl. a nők nyakában bizán-

cias jellegű kereszték lógtak, ők nyilvánvalóan már keresztýének voltak. Érdekes az avarok leletek készthelyi csoportja. Készthely környékén, — a dk.-ény. irányú út fontos pontján, — a római kortól a honfoglalásig megszakítás nélkül élt lakosság, kik nagyrészt keresztýének voltak. Magas színvonalú fémművészeget alakítottak ki. A készthelyi műhelyekben a helyi és a bizánci eredetű elemek barbár hatásokkal keresztýeződtek, s olyan ékszereket alkottak (kosaras fülbevalók, stílus alakú ruhatúk, karperecek), melyek az egész Avarország területén divatosak voltak.

Aki áttanulmányozza ezt a 60 oldalas, irodalomjegyzékkel és időrendi táblával ellátott könyvet, melyet 60 képtábla és 11 szövegközi illusztráció tesz lebilincselően gazdaggá, az lélekben és ismeretben lesz gazdagabb. A frank birodalom ugyan 803-ban végleg legyőzte az Avarok országát, de művészetük hatása tovább élt a honfoglalás korában éppúgy, mint a középkorban és a népművészet gazdag motívumkincsében napjainkig, mivel a közös alap, a sámánista világlátás gyökerei szinte máig élnek népünk képzeletvilágában.

Szigeti Jenő

## ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY:

### ÉJSZAKAI REPÜLÉS

Európa Könyvkiadó, 1966

Sokszor véletlen és szerencse dolga, hogy melyik író jut el hozzánk idejében és melyik marad ismeretlen sokáig. Saint-Exupéryt még nem fedeztük fel magunknak, most három kisregényét olvashatjuk *Rónay György* kiváló fordításában. (Ebből kettőt már korábban is ismerhettünk, és megjelent néhány évvel ezelőtt a felnőtteknek írt feledhetetlen meséje: a „Kis herceg”.) Az író neve csak a beavatottaknak jelent valamit, pedig nyugodt lelkiismerettel leírhatjuk, hogy művei nélkül szegényebbek maradunk. *Dobossy László* írta „A francia irodalom történeté”-ben: „*Romain Rolland* óta nem volt senki a francia (és az európai) irodalomban, aki oly nemes indulattal vallott volna emberi mivoltunk szépségéről, a munka és az erőfeszítés értékéről, mint e repülőtiszt, aki szabad idejében írta messzehangzó műveit”. Csodálatos és érthetetlen dolog, hogy jószerint még érdekes, izgalmas, férfias életének híre sem jutott el olvasóinkhoz. Itt az ideje, hogy elhelyezzük az író méltán megérdemelt helyére: századunk legjobbjai mellé.

Életének ismerete nélkül nem érthetjük meg teljesen műveit, ezért pár szóval megkíséreljük bemutatni. Egyidős a századdal, és negyvennégy éves korában halt meg. Pilóta volt, a repülés hőskorának egyik kiemelkedő személyisége, az addig ismeretlen utak berepülője. Barátaival, akikről címadó kisregényében is szó esik, megszervezte és berepülte a Buenos Aires—Punta Arenas-i vonalat, megindították az éjszakai járatokat. Ezenkívül számtalan légi közlekedési vonal megvalósítása fűződik nevéhez, pl. Casablanca—Timbuktu stb. Többször érte szerencsétlenség, sokszor lezuhant; „Az ember földje” c. elbeszélése is személyes élményből származik: a Párizs—Saigon vonal berepülése közben kényszerleszállást végzett a Libiai sivatagban és távirásával több napig menetelt a végtelen homoktengerben. A világháborúban felderítő volt, részt vett Szicília felszabadításában. 1944. július 31-én felszállt Korzika szigetén és erről az úttjáról nem tért vissza többé.

Alapvető, életét és írásait meghatározó élménye az élet kimondhatatlan szépsége és felelőssége volt. Számára a repülés hivatás, munka, életének értelme volt. A technika eszközei is az élet gazdagításának lehetőségét adják. A baráti és bajtársi közösség megtanította arra, hogy „embernek lenni annyit jelent, mint felelősnek lenni... Felelősnek egy kicsit az emberek sorsáért is, a munkája mértékéig”. Saint-Exupéry munkájával: a repüléssel és az írással a cselekvő, felelős, az igazi közösségi embert valósította meg. Tudta, hogy az embernek, éppen azért, mert szereti és becsüli az életet, áldozatokat is kell hoznia. Az ember életének értékét

a feladatvállalás, az áldozathozatal adja meg. Ez az áldozatvállalás nyilatkozott meg abban is, ahogyan vállalta foglalkozásának szakmájának veszélyeit, mert ez volt a küldetése. A technikai, civilizációs haladásért hozott áldozatoknak is megvan az értelmük: a közösséget szolgálják vele. A helytállás és hősiesség értelme a feladat teljesítésében van. Az író és a pilótát az a tudat élte, hogy „a kővel, melyet lehelyez, a világot építi tovább”. Nem a veszélyes élet, a hírhedt, rosszemlékű „vita periculosa” elvét hirdette, hanem a férfias bátorság felelős erőfeszítésének értelmét. A munkát, amellyel megvalósíthatjuk, kiteljesíthetjük önmagunkat, és segítünk vele felebarátainkon. A tettekben megmutatókozó emberszeretet, a valódi humanizmus életformáját valósította meg Saint-Exupéry, a pilóta, író és filozófus.

Életének messzevilágó példája a teljes emberségű embert mutatja, akiben nem hasadt szét a magánember és munkája, nem idegenedett el sem a másik embertől, sem kötelességeitől. Nem a napjainkban divatos magány és szorongás életérzését hirdette életével és írásaival, hanem az emberi cselekvés értelmét, az élet szépségét, az emberi értékek nagyszerűségét: a humanizmus igazát.

Tamás Bertalan

F. J. POP: ZO IS GOD BIJ DE MENSEN  
Bokencentrum N. V. S—Gravenhage, 1967.

E holland könyv címe így hangzik magyarul: *Így van Isten az embereknél*. Szerzője F. J. Pop holland teológus, mint a könyv címénél is jelzi, a modern apostoli szolgálat profilját akarja bemutatni művében. Sok esztendő pásztori és teológiai szolgálata áll mögötte s jellegzetes ökumenikus egyéniség. Az úgynevezett „Kerk en Wereld” (egyház és világ) alapítvány igazgatójaként különösen elmélyült szolgálatában s jelentős teológiai könyveket írt, közöttük kommentárokat. 1965 óta külön megbízást kapott az evangélikáció tanulmányozására s e téren összekötő szerepet tölt be a különféle egyházak között.

Most megjelent könyvében egészen újszerű meglátásokkal azt vizsgálja, hogy *Isten ma miként van jelen az emberekkel*. Az apostolsággal kapcsolatos bibliai tanítás rövid summázása után ezeket a kérdéseket veti fel: Hogyan végezhető a modern apostoli küldetés az igehirdetés által, beszélgetések révén, diakóniával és sok olyan cselekedettel, melyek mintegy pantomimja a Krisztusban megjelent üdvnek. Van apostoli küldetés ma is jelek által, szociális és politikai akciók által s úgynevezett participatio és identificatio által, azaz amikor az apostoli küldetésben valaki azonosul a másik ember sorsával s e sorsközösségben egyúttal bizonyoságot tesz az élő Krisztusról.

Az isteni küldetésben (*Missio Dei*) a Küldő tekintélyvel, hatalommal ruházta fel küldöttjét (pl. Mózes, a próféták, maga Jézus Krisztus és mindenkor tanítványai). A küldött mindig egy a Küldőjével, s úgy nézi az embereket s ezek állapotát, sorsát, mint maga Isten. Egyúttal mindig megkapja küldetése konkrét célját. Az igazi küldöttet mindig jelek követik, mint Mózes, Ilést, Jézust, Pétert, Jánost és a többieket.

Komoly jelentőségű a modern apostoli szolgálatban a *párbeszéd* s erre a felismerésre jutott a II. vatikáni zsinat is, amikor szükségesnek ítélte a párbeszédet nemcsak saját egyházán belül, de azon kívül is más keresztyénekkal és magával a szekularizált világgal. Az Úr Jézusnak is volt párbeszéde, kimondott dialógusa a farizeusokkal, Nikodémussal, a samáriai asszonnal és sokakkal másokkal.

F. J. Pop, a nyugati világ embere komolyan aláhúzza könyvében az *együtt-munkálkodás tételét és fontosságát*. Utal arra, hogy egy ateista orvos éppen úgy harcol páciense életéért, mint egy keresztyén orvos. A humanista ápoló éppúgy, mint a keresztyén ápoló, esetleg diakonissza. Kommunista munkás jó munkatársa, bajtársa lehet a keresztyénnek és viszont. A modern apostolnak fel kell ismernie a másik ember értékét és nem

lehet szemellenzős! Sőt, egy sokat vitatott eschatológiai kérdést is tárgyalt e könyv, amikor azokra utal, akik nem ismerték, ki se ejtették talán soha Krisztus nevét és mégis ugyanakkor Óaltala vezettetnek tudtukon kívül és gazdagok jó cselekedetekben. Ezek lépődnek meg (Máté 25:37) az Utolsó Ítéletkor, mert úgy szolgálták Urukát, hogy ugyanakkor nem ismerték Ot. A szerző emlékeztet az *Egyházak Világtanács* harmadik ülés-zakára (New-Delhi, 1961), amikor Dr. Joseph Sittler, az amerikai egyesült luteránus egyházak képviselője *Kolossé 1:15—20-ra* hivatkozva, ezzel mintegy alátámaszt egy ún. „kozmosz Krisztológiát”, melyben a logos-spermatikus-gondolat nagy szerepet játszana. Kritikus kérdés — mondja Pop —, mert ez már egyfajta keresztyén pantheizmust jelent! Mindenesetre igen megfontolkozató! Mások — mondja a szerző — Róma 2:14-re hivatkozva az általános kegyelem tényében, ennek fényében látják Istent nem ismerő felebarátait jó-cselekedetekben gazdag életét.

*Modern apostolátus?* Elestek, bűnözők, üldözöttek életéért tusakodni, ezeket megmenteni, az új kolonializmus ellen harcolni. Ázsia, Afrika szegényeit, a világ éhező millióit megsegíteni. Dr. Luther King Amerika négeri igazságáért való harca is apostoli szolgálat. A mai evangélikáció a teljes embert tekintti testi-lelki valójában, helyzetében, szükségében s a teljes ember számára keresi és akarja a jó megoldást — hangsúlyozza Pop.

Nem erőltethetjük senkire a mi formánkat! Jakab s főként követői statikus látású emberek voltak, akik mindenütt a jeruzsálemi mintát erőltették. Ezzel szemben Pál — aki dinamikus látású ember — szabad folyást enged Isten Szentlelkének és jól tudja, hogy ami megy Rómában, az nem valószínű, hogy mehet Korinthusban és máshol. — Lejárt az az idő, amikor a „mi hitvallásunkat” s a „mi egyházunkat” mások kárára akarjuk hangsúlyozni s lelkeket szinte erőszakkal toborozni s vinni a „mi egyházunkba”. Az igazi ökumenikus szemléletben és modern apostoli küldetésben nem lehet többé a „saját” egyházat azonosítani „Az Egyházzal”, a „saját” missziót a *Missio Dei*-vel. Küldetésünkben nem saját egyházunk növekedése, hanem a „szájam”, az emberek üdve, békéje áll a központban. Az ember szív szerinti megújulása, ami nélkül semmilyen emberi együttélés sem lehet tökéletes!

F. J. Pop a modern apostoli szolgálat kapcsán azt a kérdést is mélyen analizálja, hogy szolgálatunkban nem elég csak *kicsit elbeszélgetni* az emberekkel s aztán tovább rohanni (amire általában elég hajlamosak vagyunk). Azonosulnunk kell az emberek sorsával, helyzetével. Utal azokra a megrendítő ökumenikus eseményekre, amikor bátor fiatalok, keresztyének önként vállaltak koncentrációs tábort életet, éhséget, barakknyomorúságot, fogságot, hogy így enyhítsék embertársaik nehéz sorsát és tegyék valósággá *Krisztus jelenlétét* az együtt-szenvedéssel. *Identifikációnak* minősíti a könyv írója a munkás-papok (elsősorban a francia dominikusokra utal) apostoli szolgálatát is, akik, s utánuk sokak mások is, másfelé is azonosultak, mint papok a munkások sorsával. Bár sok vita volt a kérdés körül s a Vatikán is beleszólt a munkás-pap kérdésbe, mégis kétségtelen, ez is jel: *az Úr jele, Aki minden emberért meghalt!*

A végső fejezet arról szól, hogy az egyház Istent képviseli (illetve kell, hogy képviselje) a világ felé, másrészt a világot Isten felé. Uruk sok ígérete beteljesülését várjuk. Olyan kell legyen Krisztus egyháza a világ számára, mint egy radarerő, mely az eschaton jelzéseit felfogja s mintegy az emberiség előfutáraként (*hányszor nem az volt, hanem csak hátul kullogott!*) eljemenjen a jövődönék.

Minden napunk az utolsó nap lehet, de nagy vigasztalás, hogy e nap túlsó felén a feltámadás és az élet! A múlt, jelen és jövő összefüggésében él az egyház és népe. Egyetlen egyház sem emelkedhetik a másik fölé. Az egyházaknak egymást *korrigálniuk kell, kiegészíteni s egymás hiányait betölteni, egymást segíteni*. Így próbáljuk felfogni apostoli küldetésünket, mert csak ez lehet *Missio Dei!*

Hatvani Lajos

lenségi törekvéseire, a nyugati országok haladó társadalmi mozgalmainak erősödésére gyakorolt. És gondoljon arra, hogy a világbéke fennmaradásának is legfőbb záloga napjainkban az emberiség létérdekeinek az a józan, erőteljes mérlegelése, ami a Szovjetunió és a vele szövetséges szocialista országok külpolitikáját jellemzi, a békét fenyegető imperialista, meg álforradalmár erőfeszítésekkel szemben.

A magyarországi keresztyének arról sem feledkezhetnek meg soha, hogy hazájukat és — mondjuk meg őszintén — egyházukat is a forradalmi szovjethatalom szabadította meg attól, hogy fölötük a hitleri megszállás és a nyilas rémuralom végképp berendezkedjék és — amint Barth híres levele jósolta nekünk — „Európa olyan örültek házává legyen, amelyben Magyarországon sem lesz többé protestantizmus”. A felszabadulás után, 1945 augusztusában joggal állapította meg az akkori református püspökök körlevele: „Tartozó kötelessége egyházunknak bizonyosságot tenni arról, hogy a megszálló Vörös Hadsereg a vallás szabad gyakorlatát az egyházi élet minden vonatkozásában biztosította, lelkiismereti szabadságunkat, lélekben és igazságban való istenimádásunkat egy ujjal sem érintette senki.” Ezt a nyilatkozatot akkor tudjuk igazán értékelni, ha emlékezünk: ezt az istenimádást a keresztyén egyházak szószékein a háború alatt általában szovjetellenes propagandával ötvözték és szovjet győzelem esetére az egyház kiirtását prófétálták. Mint Bereczky Albert „Felszabadultam” című vallomásában megírta, benne a Skót Misszió pincéjében, a szovjet katonákkal való első találkozás után vált tudatossá valami reménység, hogy „talán lesz még itt a pusztulás után élet, egyház, ország és jövő”. Hozzáfűzte: „Soha még olyan mélyreható, az egész eddig volt életformát radikálisan elítélő és megújítani akaró forradalmi átalakulás nem ment végbe, amilyennek most mi már részesei vagyunk. Itt van reánk bízva, hogy egyház legyünk ebben a világban... A mi egyházunk nem kelet és nyugat között van, a mi egyházunk keleten van... Én ezt elfogadtam, ezt a kegyelmes életlehetőséget, és ebben van állandó felszabadulásom.” (A magyar protestantizmus öt éve, 1950.)

Ötven évvel a nagy forradalom után az orosz egyház egyik legtekintélyesebb tagegyháza lett az Egyházak Világtanácsának és a Keresztyén Béke-Világmozgalomnak, szoros testvéri együttműködésben a magyarországi egyházakkal. Népükkel együtt ünneplik, mi is népünkkel együtt ünnepelhetjük azoknak a napoknak a félszázados évfordulóját, amelyek számunkra is valóban megrengették a világot”.

Megemlékezésünkben sajátos fényt kap a nagy forradalom nagy költőjének, Alexandr Blok-nak monumentális költeménye, a híres *Tizenketten*, a világirodalom egyik legtöbbet vitatott alkotása. A forradalom éjszakáján egy kicsiny, tizenkét tagú őrzőjárat járja a pétervári utcákat, hogy megfékezze a fosztogató, gyűjtogató kártevőket. A viharos téli szélben menetelő kis csapat géppuska tűzben, az alámerülő régi világ trágár szidalmi között járja az új világra virradó éjszakát. míg elkövetkezik a „perdöntő” befejezés:

*Így vonulnak a nagy éjben,  
nyomukban az éhes eb,  
előttük a hőésésben.*

*— véres zászló a kezében,  
a golyó nem sebzí meg —  
vad viharban, mord borúban,  
fehér rózsa-koszorúban,  
— hógyöngyösen, hófehéren  
Jézus Krisztus megy az élen.*

Kitűnő világirodalmi folyóiratunkban nemrég (Nagyvilág, 1966 november) Bakcsi György ismertette, hogy mennyi oldalról, és milyen elkéseredetten támadták a költőt ezért a befejezésért. A vers két sora („*Ne lankadj forradalmi menet / Az ellenség fenyeget*”) nyomban jelszavá, sőt plakátfelirattá lett; de „ez a Jézus Krisztus féktelen haragra gerjesztette” a költő barátait és ellenfeleit egyaránt. Egyesek szerint Blok ezzel „még egyszer megfeszítette Krisztust és ismét agyonlőtte a cárt”; a szavaló katonák viszont „vörös matrózt” mondtak az utolsó sor két első szava helyett. Maga Blok így nyilatkozott: „Magam is mélységesen gyűlölöm ezt a nőies kísértetet.” „Nekem sem tesszük a Tizenketten vége. Szerettem volna, hogy a befejezés más legyen. Amikor befejeztem, magam is csodálkoztam, miért Krisztus? Valóban Krisztus? De minél jobban belemélyedtem, annál világosabban láttam Krisztust. És akkor feljegyeztem magamnak: sajnós, Krisztus.”

A tanulmány szerzője szerint „Blok Krisztusának természetesen semmi köze a vallási dogmákhoz... A vers megírása idején a Bibliát és *Renant* olvasta... A szabadságot, emberséget hirdető ember, a megfeszített rabszolga, a forradalmár princípiuma, a jóság, emberség princípiuma kell hogy megvilágítsa a vöröskatonák útját Blok elképzelése szerint. Blok másképp nem fejezhette be ezt a költeményt — az idézett szavai is azt mutatják, hogy hiába keresett, nem talált más olyan erőt, vagy személyt, aki a vöröskatonák fölé terjesztett áldó kéz gondolatát kifejezhette volna. Így kell tehát ezt a képet érzékelnünk: a vöröskatonák mögött kullogó rühös ebet, a régi világot, és az előttük haladó Krisztust, amelyben a szerző szándékai szerint mindaz egyesül, ami az emberséget évszázadokon át előrevitte.”

Blok „utoljára fehér izzásban lobbant fel a Tizenkettenben, amely elhozta neki a végső beteljesülést, de a befejezést is. Moszkva 1921 tavaszán még utoljára ujjongva ünnepelte a nagy költőt, augusztusban súlyos szenvedések között elhunyt. *Gorkij* egyik levelében ezt írta: »Higgyen Bloknak — ő isten akaratából lett költő, és rettenthetetlenül őszinte ember.« Ezek a szavak igazak — és perdöntőek ma is” — írja a Nagyvilág tanulmánya.

A világkeresztyénségben még csak dereng a felismerés, amit a költő — inkább nem akarva, mint akarva — kénytelen volt 1917-ben leírni: a forradalom élen Jézus Krisztus halad. Ő az, aki „mindeneket újjá tesz”; észrevétlenül, lassanként, hogyan lehet: könyökig véres kézzel, mint egy sebészprofesszor, ha másképp nem megy. De mindenkor az emberért, az ember javáért, szabadságáért, emberibb, igazibb, bővülködőbb életéért, boldogulásáért, üdvéért. Vajon a keresztyén világ ott akar-e kullogni mögötte hátul, morogva és viczorogva: vagy felzárkózik a „tizenkettőhöz”, annak az úrnak és mesternek a lába nyomában, aki „meghalt a mi bűneinkért, de nemcsak a mieinkért, hanem az egész világért is”. — és búcsúzavaiban megígérte: „Veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.”



## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. X, September—October, 1967, Nos 9—10.  
A monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. Coloman Tóth: *At the Time of Great Anniversaries* — Dr. J. L. Hromádka: *Before the Third All-Christian Peace Assembly* — Dr. Erwin Fahlbusch: *The Tasks of Protestantism After the Second Vatican Council* — Dr. Julius Nagy: *The Ethics of Public Property* — Dr. Alexander Fejes: *The Church in the Service of Peace* — Dr. Andrew Békési: *Piety in the Ecumenical Dialogue* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Shall We Translate the Old Testament in this Way?* — Dr. Peter Hamar: *The Development of Theological Thinking in the Young Churches* — Nicholas Bodrog: *The Indispensable Sleep* — Oliver Szebeni: *Henry Meyer Born 125 Years Ago* — Alexander Szénási: *The „Populorum progressio” in the Sifter of Protestant Theology* — *Two Hungarian Catholic Works on the Second Vatican Council* — 1. György Vitányi: *The Second Vatican Council* (John Attila Simon) — 2. Béla Saád: *The Council* — *Viewed from Budapest* (Joseph Éliás)

### WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialogue in Mariánské Lázně (II. Creative Activity and Freedom)* — *Ilja Ehrenburg (1891—1967)* (M. J.)

### HOME REVIEW

Joseph Molnár: *Lajos Aprily* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Herbert Donner: *Israel unter den Völkern* (Mrs. I. Hamar) — István Erdélyi: *The Art of the Avars* (Eugene Szigeti) — *Antoine de Saint-Exupéry: Vol de Nuit* (Bartholomew Tamás) — B. J. Pop: *Zo is God bij de Mensen* (Louis Hatvani)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. X, September—Oktober, 1967.  
No. 9—10.

Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

Dr. Koloman Tóth: *In der Zeit bedeutsamer Jahrestage* — Dr. J. L. Hromádka: *Vor der III. Allchristlichen Friedensversammlung* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Die Aufgaben des Protestantismus nach dem II. Vatikanischen Konzil* — Dr. Julius Nagy: *Die Ethik des öffentlichen Eigentums* — Dr. Alexander Fejes: *Die Kirche im Dienst des Friedens* — Dr. Andreas Békési: *Die Frömmigkeit in dem ökumenischen Dialog* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Sollen wir das Alte Testament so übersetzen?* — Dr. Peter Hamar: *Die Gestaltung des theologischen Denkens bei den jungen Kirchen* — Nikolaus Bodrog: *Der unentbehrliche Schlaf* — Oliver Szebeni: *Heinrich Meyer vor 125 Jahren geboren* — Alexander Szénási: *„Populorum progressio” in dem Sieb der protestantischen Theologie* — *Zwei ungarische römisch-katholische Werke über das II. Vaticanum* — 1. György Vitányi: *Das II. Vatikanische Konzil* (Josef Attila Simon) — 2. Béla Saád: *Das Konzil — von Budapest aus gesehen* (Josef Éliás)

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialog in Marienbad II. (Schöpferische Tätigkeit und Freiheit)* — *Ilja Ehrenburg (1891—1967)* (J. M.)

### HEIMATRUNDSCHAU

Josef Molnár: *Lajos Aprily* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Herbert Donner: *Israel unter den Völkern* (Frau I. Hamar) — István Erdélyi: *Avarische Kunst* (Eugene Szigeti) — *Antoine de Saint-Exupéry: Vol de Nuit* (Bartholomäus Tamás) — B. J. Pop: *Zo is God bij de Mensen* (Louis Hatvani)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

DR. ESZE TAMAS:

Ünnepi meditáció (321)

D. KALDY ZOLTAN:

A reformáció öröksége és kötelezése (323)

Magyar küldöttség az NDK reformációi emlékünnepein (327)

1. Dr. Bakos Lajos: Állásfoglalás a hit alapján (327)

2. D. Dr. Ottlyk Ernő: „Az ember szeretete az ember iránt egyesít bennünket” (328)

3. Dr. Nagy Gyula: Egyház és forradalom (328)

4. D. Dr. Pákozdy László Márton: Együtt Wittenbergában (329)

DR. ERWIN FAHLBUSCH:

A nem keresztyének üdvössége (332)

DR. KADAR IMRE:

A római püspök-szinódus nem enyhítette a vegyesházasságok kérdését (343)

ELIAS JÓZSEF:

A bibliai kánon fitkos többlete (345)

MOLNAR JÓZSEF:

Arany János egyházi kapcsolatairól (350)

Tompa Mihály (356)

DR. TÓTH BÉLA:

DR. NAGY SANDOR BÉLA:

Tessedik Sámuel (358)

BARCZA BÉLA:

Thököly Imre és az eperjesi kollégium (359)

JUHÁSZ ZSOFIA:

A diakónia, mint kegyesség-kritika (360)

VILÁGSZEMLE

D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

Alexij pátriarcha 90 éves (362)

D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

Eissfeldt Ottó 80 éves (362)

Beszámoló a Hit és Egyházalkotmány Bizottság keretében lefolyt „európai lutheránus-református teológus párbeszédéről” (363)

D. DR. SZABÓ GÉZA:

Oecumenica (369)

(Folytatás a túloldalon)

ÚJ FOLYAM/X

1967 **11-12** SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÜKUMENIKUS TANÁCSA

# THEOLOGIAI SZEMLE

1967 november—december

Az alapító szerkesztő-bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya  
Előfizetési díj egész évre 140,—, félévre 70,— forint. Kettős szám ára 24,— forint.

67.04565/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

(A tartalom folytatása)

CSERI GYULA:

A reformáció értékelése a német marxista történeti kutatásban (372)

HAZAI SZEMLE

DR. GÁRDONYI ZOLTÁN:

Csomasz Tóth Kálmán: A humanista metrikus dallamok Magyarországon (375)

DR. TÓTH KÁROLY:

Dr. Nagy Gyula: Egyház a mai világban (376)

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális Krónika (378)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Simon János Attila: Francia katolikus munkák a II. Vatikánumról (382)

Tamás Bertalan: Könyvekről röviden (326, 331, 361, 374, 381, 383)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

## A szerkesztő megjegyzései

### Ökumenikus áttekintés 1967 végén

1. E számunk vezető cikkei azokat a megemlékezéseket közlik, amelyeket  *hazai ökumenénk*  több vezető személyisége mondott el október végén az itthoni és külföldi reformációs emlékünnepségeken. A felekezeti és felekezeti nagy jubileumokra jellemző volt, hogy rajtuk a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa taggyékei  *együtt, közösen*  ünnepeltek; nem úgy, hogy „túltették” magukat  *sajátos hitvallásaikon* , hanem úgy, hogy igyekeztek alájuk szállni, a közös evangélium útmutatása szerint: „egymást különbnek tartván timagatoknál”, az önmagát megüresítő Jézus Krisztus példája szerint.

Csak ebben a törekvésben válhatott a magyarországi ökumené közös ünnepévé a református reformáció májusi, a lutheri reformáció októbervégi ünnepsége, a társadalom, sőt a kormányzat képviselőinek megbecsülő jelenléte mellett. Így válhatott az egész esztendő sok együttes tanulás alkalmává is; a reformáció öröksége a magyarországi egyházak számára nemcsak a megemlékezés, hanem a folyamatos tanulás és tanítás kötelezettségét is jelentette. Megtapasztalhatuk ismét, hogy az egyházak lelki egysége és hitvallásaik különbözősége  *nem összeférhetetlen* : a jó emberi és egyházi ügyekben végzett szolgálatokban valósul az az „egy értelem és egy akarat”, amelyre az apostol intí Krisztus annyira minden nézetben és gyakorlatban különböző tanítványait, már az újszövetségi időkben.

Azt reméljük, hogy  *Esze Tamás, Káldy Zoltán, Bakos Lajos, Ottlyk Ernő, Nagy Gyula, Pákozdy László*  most közölt ünnepi megemlékezései tovább mélyítik olvasóink és általuk gyülekezeteink valódi ökumenikus öntudatát.

2. Ami a római katolikus egyház ökumenikus felfogását illeti, azt e számunkban Erwin  *Fahlbuschnak* , a bensheimi Felekezettudományi Intézet teológiai vezető munkatársának „A nem-keresztyének üdvössége” című, a II. Vatikáni Zsinatnak a világvallásokról és a zsidóságról szóló Nyilatkozatát elemző cikke világítja meg. Fahlbusch most közölt tanulmánya a szeptemberben, Budapesten tartott ökumenikus szaktanfolyamon hangzott el; most igen gazdag dokumentációs anyaggal kibővítte bocsátotta azt rendelkezésünkre. A múlt évben közölt három cikkében Fahlbusch már kimutatta, hogy a II. Vatikánum alapvető dokumentumai szerint a római egyház önmagát és csak önmagát  *vállalja az összes keresztyén hívők egysége „sakramentumának”* , sőt feladatának tartja azt is, hogy a nem-keresztyén vallások hívein is túl minden embert — az ateistákat is — „egyesítse a maga üdvintézményében Istennel”.

A „Nostra Aetate” című „Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztyén vallásokhoz”, háttérében az Egyházzal szembeni konstitúcióval és a misszióról szóló, a tanulmányban ugyancsak részletesen ismertett

## Ünnepi meditáció\*

Ötödfélszáz esztendő még a történelem mértéke szerint is roppant nagy idő. Mit keresünk mi e távoli korban, a történelem ködbe vesző messiái tájain? Feleletünk egyszerű és világos: azokat a forrásokat keressük, amelyekből előtört és hatalmas folyamrendszerre növekedett a reformáció; az atyák bizonyágtételét akarjuk hallani, mert erősödni akarunk hitünkben az ő hitük által.

Az ünnep a keresztyén egyházban — ha igazán ünnepszentelés — meghitt találkozás. Találkozás elsősorban önmagunkkal, feleletet keresve arra a szívünkben és elménkben felvetődő gyötrelmes kérdésre: kicsoda az ember? Az ünnep akkor igazán ünnep, ha benne Istennel találkozunk, mert csak ő képes megnyugtatni azoknak szívét, akiket gyötör ez a kérdés. Ha találkozás a hajdani atyákkal és az élő testvérekkel a láthatatlan és a látható egyház közösségében. S találkozás azokkal, akik benne élnek ugyan a keresztyén világban, de nem lakoznak velünk közös sátorban, akiket ellenségeinknek mond a protestáns történetírás. Tehát magunkba tekintve, Istent keresve, barátainkkal társalagva, ellenfeleink táborozására figyelve akarjuk megünnepelni a protestantizmus korszakos dátumát: a reformáció 450. évfordulóját.

1. A reformátorok tudták, hogy a reformáció lelki és szellemi őse Ágoston, a mélységből kegyelemért Istenhez kiáltó, üdvösségeért Istennel Jákob módjára tusakodó hippói püspök. A modern embernek talán sejtelve sincs arról, hogy milyen lelket-testet emésztő probléma volt a keresztyének számára a reformáció korában, a XVI. század hajnalán ez a kérdés: Miként igazulhat meg az eredendő bűn, a mindnyájunkkal közös emberi nyomorúság terhét hordozó lélek Isten előtt? „Magadéknak teremtettél bennünket Uram, és nyugtalan a mi szívünk mindaddig, amíg Tebenned meg nem nyugszik” — mondotta Ágoston és vallották vele együtt a reformátorok. A középkori egyház ezt válaszolta a bűn terhe alatt roskadozó embernek: ha erős vagy, szerezd meg magadnak az üdvösséget Isten előtt érdemnek számító jó cselekedetek által. Luther, a szerzetes ezt a tanácsot követte ifjúságában, amíg meg nem tapasztalta, hogy az ember képtelen arra, hogy megnyugtassa háborgó szívét. Vásároljad meg üdvösségedet pénzen, — mondotta az egyház a gyengéknek. A régészek Magyarországon is találtak egy bűnbocsátó cédulák sokszorosítására szolgáló lemezt. Luther tiltakozott e gyakorlat ellen. a történetírás tanítása szerint e kicsiny kezdetből bontakozott ki a reformáció. 1517. október 31-én. Mikor tettének első hírei eljutottak a római Curriába, ott csak szerzetesi disputációnak vélték az egészet. Hogyan is érthették volna meg a wittenbergi barát szívszaggató küzdelmét lelke nyugalmaért egy olyan egyházban, amely még az evangéliumot is hatalmi vágyának szolgálatába állította, mely annyira el volt foglalva dolgaival a világban.

hogy nem maradt ideje az Istennel való beszélgetésre. Arra a jajkiáltásra, mely a XVI. század hajnalán mindenütt hallható volt: „Oh, én nyomorult ember, kicsoda szabadít meg engemet?” — erre a kérdésre Isten adott választ igéje által a reformációban. Azóta minden igazán protestáns léleknek és közösségnek alapvető élménye: az ember Istenné, s nyugtalan az emberi szív mindaddig, amíg Őbenne meg nem nyugszik.

2. A reformáció tehát nem a történetírók, hanem a hívő emberek ünnepe; a történetírók a láthatókra néznek, a hívők a láthatatlanokra. Látható Luther a wittenbergi vártemplom kapujában, kezében híres tételeivel, vagy Wormsban, a birodalmi gyűlés színe előtt, ajkán a döntő szavakkal: „Másként nem tehetek!” De ki látta Luthert szerzetesi cellájában azon az órán, amikor a Római levélben meglelte a választ és a válaszban megtalálta a békességet: egyedül hit által, kegyelemből igazul meg a bűnös ember. „Isten az, aki megigazít, Krisztus az, aki esedezik érettünk. Kicsoda szakíthat el minket a Krisztus szerelmétől?” A reformáció abban a percben jött létre, mikor Luther eljutott erre a felismerésre és örömét világgá kiáltotta. Isten Luther által a katolikus egyház alvó lelkismeretét ébresztette fel — olvassuk egy neves katolikus szerző munkájában. Egy másik idézet: „A reformációnak pozitív fontossága van Isten üdvözítő tervében, olyan keresztyén értékeket találunk benne, melyek nyilván Isten akaratából valók. Többek között azt az alapvető igazságot is, hogy bizalommal kell ráhagyatkoznunk az Atyára, aki a mennyekben van.” Ezt a feltétlen bizalmat Luther hagyta örökül a protestantizmus egyházainak. E bizalom azon a személyes viszonyon alapul, amely a reformációban alakult ki Isten és az ember között: az Úr ismeri az övéit és övéi ismerik az Urat. Csak addig vagyunk protestánsok, amíg szabad metelünk van az Atyához Krisztus által, és elindulunk feléje botladozó lépéseinkkel ezen az úton.

3. A reformáció a keresztyénség legnagyobb lehetősége volt történetének egész folyamata alatt arra, hogy megújuljon. Luther nem egyházpolitikus volt, hanem reformátor: századokat átfogó látomásában úgy jelent meg az egyház, mint amely meg fog újulni a maga teljességében: fejében és tagjaiban az által, hogy meghajlik az Ige tekintélye előtt. Nem volt tudatában annak, hogy a római egyház szakítása a reformációval végleges. Még kevésbé döntése következményének úgy, amint ez most feltáru előtünk a protestantizmus 450 esztendő történetében. Nem érte meg azt a végzetes eseményt, hogy az egyház a tridenti zsinaton elutasítja az evangéliumot és századokra megmerevedik középkori állapotában. Nem látta felvonulni az egyházi hatalom hadseregét, a jezsuita-rendet, és borzalmas művét: az ellenreformáció szörnyűségeit. De azt még látnia kellett, hogy a reformáció irányzatokra szakad, ezek nemzeti egyházakat formálnak, s megjelenik a reformáció látóhatárán a testvérháború. megindul a vita a reformáció egy-

\* A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa reformációi emlékünnepegn tartott előadás.



háza között: ki az elsőszülött az atyai házban, s ki birtokolja igazán a reformáció örökségét?

Itt, a családi házban, a protestáns egyházak testvéri közösségében, úgy kell megünnepelnünk a 450 éves reformációt, hogy magunkba szállunk és megvizsgáljuk egymáshoz való viszonyunkat. Azt máris világosan látjuk, hogy mi még akkor sem voltunk egymás ellenségei, mikor ízetlen vitákba bonyolódunk és sarlónkat a másik vetésébe bocsátottuk, csupán civakodó testvérek voltunk. Nagy történelmi válságok idején mindig összebújtunk és reszkető testünkkel melegítettük egymást, mint a juhok, amikor a mezőn verni kezdi a nyáját az ítéletidő. Ilyen összebújt, egymást melegítő testvéreként vagyunk együtt mostani ünnepünkön, átélve azt, amiről gyakran elfeledkezünk, hogy az Ökumené nem társulás, nem intézmény és nem is program, hanem atyai ház, felépítve azon a fundamentumon, amelyről tudjuk, hogy örökkévaló. És testvéri közösség vagyunk egy ötfélszáz esztendő nagyszerű történelem boltívei alatt. A közös Ige és a közös eredet által vagyunk egymás számára elpecsételve.

4. S végül: gondolatban együtt vagyunk ezen az estén régi ellenségünkkel. A reformáció ünnepén nem tehetjük azt, hogy ne gondoljunk arra az egyházra, melytől el kellett szakadnunk, mert mi az Ige mellett döntöttünk. Az elmúlt századokban keserves tapasztalatok által belénk idegződött, hogy a római egyház ellenségünk. S Luther terminológiája szerint Rómában székel az Antikrisztus. Nem vagyunk-e macacsok és méltánytalanok, mikor az ősi protestáns bizalmatlansággal tekintünk — a második vatikáni zsinat után is — az Örök Város felé? Ezzel a kérdéssel is szembe kell néznünk a reformáció ünnepén.

Nem feledkeztünk el arról, hogy a magyar reformátorok első nemzedéke a megítélt, de legjobb fiainak szívében megújulásra sóvárgó római egyház kolostoraiból állott elő az egyház megreformálására. Csak egy példát: ferences barát volt e nemzedék három örök emlékezetre méltó tagja: Sztárai Mihály, Szkárosi Horváth András és Dévai Bíró Mátyás. A reformáció nemcsak az őt és az újat elválasztó határkö a magyar kereszténység történetében, hanem híd is, amely összeköti a magyar reformáció egyházait Szent Agostonnal és az egyházatyákkal. Mi, magyar protestánsok a véres ellenreformáció korában sem szakadtunk el az ősi gyökerektől, sőt mi őriztük és áptuk az egy közös keresztyén anyaszentegyházhoz való tartozás tudatát. De nem tehetjük, hogy ne szóljunk azokról a dolgokról, amelyeket láttunk és hallottunk. Nem hiszem, hogy volna egyetlen olyan magyar vagy francia protestáns család, amely valamelyik nemzedékében vagy nemzedékek hosszú során át meg nem tapasztalta volna: mit jelent protestánsnak lenni és maradni a véres és a vértelen ellenreformáció világában.

De mégse ítélkezzünk ebben a dologban, hanem hallgassuk meg korunk egyik legnagyobb élő katolikusát, a nagy francia író, *Mauriac*-ot: „A keresztyéneknek immár elkerülhetetlenül szembe kell nézniök saját múltjukkal is. Szembe kell nézniök akkor is, ha ugyanannyi borzalmat és kegyetlenséget találnak benne, mint a profán történelesekben. Ez is egyik módja annak, hogy a Krisztus kereszt-

jét hordozzuk. És ha a világ igazságos ítéletet mond a történelekről, igazat kell adnunk neki.”

Ez alkalommal is megilletődve gondolok a második vatikáni zsinatra: arra a nagy erőfeszítésre, hogy a római egyház valami módon el tudjon szakadni történelmének tridentinumi korszakától, amelyben átkot mondott „az elszakadt testvérek”-re, és intézményeket létesített, hogy az átkot maga tegye foganatossá. De milyen keservesen nehéz feladat Róma számára elszakadni egy négyszáz év óta hirdetett és gyakorolt tévedéstől! A zsinat a római egyház folyamatban levő drámájának előjátéka.

Emlékezetes *XXIII. János* pápának kérése, mely minket is illet: bocsássuk meg a múltat és felejtjük el! Mi a válaszuk reá? Ez a válaszuk: Segítsenek nekünk abban, hogy meg tudjuk bocsátani és el tudjuk felejteni! Ami megtörtént és lezáródott, ami a múlté, azt máris megbocsátottuk, s mivel feledékeny nép vagyunk, el is felejtettük. De hogyan lehet elfelejteni azt, ami folyamatban van? Csak a gyógyult sebeket lehet elfelejteni.

Az ellenreformációban nem az volt a legszörnyűsebb, ami a gályákon, a verpadokon vagy a szétszórt, összetört és megalázott gyülekezetekkel történt. Ezekre nézve az ősi keresztyén tanítás érvényes: a mártírok vére mag. Az ellenreformáció igazi rémtörténetei családi otthonokban és keresztyén lelkiismeretekben játszódtak le. Mindenki érti, hogy miről van szó. Megbocsátani és elfelejteni csak azt lehet, ami elmúlt.

Köszönjük meg *Mauriac* nemes szavait és *Hofbauer* Szent Kelemenét is. Egy szent mondotta ezeket a szavakat a reformáció védelmében: „A reformáció nem eretnekek, hanem olyan emberek által terjedt, akik szívük mélyén őszinte vallásosság után vágyódtak.” „Teljesen érthetetlen — mondotta New York püspöke —, hogy a protestánsok merőben lapáliák miatt váltak volna ki a Rómával való közösségből és tartották fenn tiltakozásukat háromszáz éven át. A protestantizmus tehát, amely annyira elterjedt és oly hosszú ideje hat, szükségképpen birtokol egy vagy több igazságot és ezekről tesz tanúbizonyságot.”

Mit jelent ez a világosan fogalmazott igaz beszéd? Nem kevesebbet, mint a reformáció elismerését. Igaz ügyért szenvedtek és haltak meg a mi régi atyáink, akik meghagyták maradékaiknak, hogy ők is bátran tegyenek bizonyosságot az igazságról. Azt jelenti, hogy ragaszkodnunk kell amaz igazságokhoz, amelyeket megragadtunk a reformációban és azóta is birtokolunk. Azt jelenti, hogy a protestáns keresztyén szülők vétkeznek, amikor gyermekeiket — az álbékesség kedvéért — megfosztják a protestantizmus lelki, szellemi és erkölcsi javaitól.

Nem akarjuk sem elárulni, sem megtagadni, sem elfelejteni a reformáció örökségét. Ezután is az Igéből akarunk élni. Protestáns keresztyének akarunk maradni.

A korinthusi első levél 13. fejezetének 13. versével fejezem be ünnepi meditációm: „Most azért megmarad a hit, remény, szeretet, e három; ezek között pedig legnagyobb a szeretet.” Áldott az Isten, aki a reformációban megajándékozott minket hittel, reménységgel és szeretettel.

*Dr. Esze Tamás*

## A reformáció öröksége és kötelezése\*

A wittenbergi vártemplom mai kapujára a halásztókor ércbe öntette azt a 95 tételt, amelyet 1517. október 31-én a wittenbergi Egyetem Ó- és Újszövetség professzora, a 34 éves Luther Márton szögezt ki a vártemplom akkori kapujára. Ennek az eseménynek 450. évfordulóján, ezekre a tételre és a kiszögezésük nyomán megindult reformációra figyelnek világszerte a protestáns egyházak, de más keresztyén egyházak is; sőt az akkor megindult reformáció társadalmi kihatásainak vizsgálatára figyelmet szentelnek mindenütt a társadalmi és kulturális élet területén is. Miközben az ércbetűket betűzgetik a jubileumi ünnepre az öt világrészből Wittenbergbe összesereglett egyházi és világi emberek ezrei, ezek a betűk meglevenednek és beszélni kezdenek azokról az ajándékokról, amelyeket Isten a reformációban adott és amelyek nekünk drága örökségeink.

*Mi volt az az ajándék, amelyet Isten a reformációban adott? Mi volt az a kincs, amelyet Luther, Isten vezetével megtalált és amelyhez elre-nalálra ragaszkodott. Feléjük rá keső, de mar most állapítsuk meg: olyan nagy értékek tartotta azt, hogy nem volt hajlandó tagítani tőle soha és semmi körülmények között. Amikor megidézték Wormsba, út közben figyelmeztettek a veszélyre, amely várhat rá. Utátársa megkérdezte tőle: „Doktor Ur, tovább jön?” Így felelt: „Igen, eltekintek attól, hogy átok alá vetettek és ezt minden városban kihirdették, mégis elmegyek.” Worms közelében Spalatin figyelmeztetésére, hogy ne tegye ki magát ilyen veszélynek, azt üzeni: „Ha annyi ördög lenne Wormsban, mint cserép a háztetőn, akkor is bemennék.” A gyűlésen hiába kéri, hogy vonja vissza iratait; kijelenti, hogy mindaddig nem, „mig a Szentírásból, vagy más világos északokból” meg nem győzik tanításának helytelenségéről. A gyűlés után a trieri püspök érte küldött, négy szemközt beszélt vele és ezt mondotta: „Kedves Doktor Ur, tudósaim azt mondják, hogy ön megelégszik azzal, amit az ügyre vonatkozólag a császár mondani fog. Igaz ez?” Luther azonban így felelt: „Legkegyelmesebb Uram, én mindent el tudok szenvedni, de a Szentírástól el nem távozhatom.” Mi volt hát az a kincs, amihez ennyire ragaszkodott, amelyért elvállalta, hogy a pápa kiátkozza és birodalmi átokkal sújtsák? Erre maga Luther adta meg a feleletet X. Leóhoz írt levelében, melyben ezt olvassuk: „Olyan ember vagyok, aki neked a legjobbat kívánja, aki perlekedni és vitatkozni nem akar senkivel az illető gonosz élete miatt. Kizárólag csak az Isten Igéjének igazságáért. Mindenben szívesen engedek bárkinek, csupán az Isten Igéjét nem akarom és nem lehet sem elhagynom, sem megtagadnom.”*

Tehát Jézus Krisztus evangéliumához ragaszkodott így Luther. Az egész reformációnak ez az evangélium az alapja. Az egész reformáció ezért az evangéliumért van. A reformáció igazi nagy és döntő eseménye az, hogy Luther újra felfedezte Jézus Krisztus evangéliumát, az *ingyen kegyelem evangéliumát*. Felfedezte az evangélium igazi tartalmát, azt, hogy Isten Jézus Krisztus érdeméért bűnbocsánattal ajándékozza meg azokat a szegény bűnös embereket, akik ezt a bűnbocsánatot tőle kéri. Ez valóban felfedezés volt. Tudjuk ugyan, hogy a kö-

zékori egyháznak is birtokában volt az evangélium. Sőt azt is tudjuk, hogy nem volt olyan idő az egyház életében, amelyben ne lett volna birtokában az evangélium. De az egyház, a középkori egyház elsősorban, törvényt csinált az evangéliumból és így elzárta az emberek elől az evangélium örömhírét.

Úgy indulhatott meg a reformáció, hogy Luther elsősorban a saját személyes életében ismerte fel az evangélium igazi értelmét. Maga mondja el, hogy hosszú időn keresztül szinte gyűlölte a Szentírásnak ezt a kifejezését: „Isten igazsága”. A középkori egyházban ui. azt tanították, hogy ez a kifejezés Istennek arra az igazságára vonatkozik, mellyel bünteti a vétkezőket és minden igazságtalanságot. Luther pedig nem tudta a bűnt büntető Istent szeretni, mert minden jó cselekvésre irányuló igyekezte ellenére is bűnösnek érezte magát Isten előtt. Ekkor ragyogott fel neki a Római levélből az Ige: „Az igaz ember hitből él!” „Isten igazsága” tehát az, hogy Isten bennünket ingyen kegyelemből megigazít és megment. „Ekkor úgy éreztem, hogy teljesen újjászülettem és tárt ajtókon keresztül egyszerre a mennyekbe léphetek.” Luther tehát felismerte, hogy Isten igazsága azonos Isten távozító kegyelmével. Ez volt az evangélium felfedezése! Ezt a felismert igazságot nem volt hajlandó visszavonni sem Wormsban, sem másutt.

Ezért lett a 95 tétel szíve-közepe Luthernak ez a vallomása: „Az egyház igazi kincse az Isten kegyelmének és dicsőségének legszentebb evangéliuma.” Ezért tudta más alkalommal Luther olyan meggyőződéssel mondani: „Az igében mindene megvan a léleknek: táplálka, öröme, békessége, világossága, megigazulása, igazsága, bölcsessége, szabadsága és mindennemű java bőséggel.” Ehhez az evangéliumhoz való hűség hozta létre Rómától való elszakadását is. Eredetileg Luther nem gondolt erre, sokkal inkább arra, hogy a római egyházon belül is felfigyelnek a felfedezett evangéliumra. A 95 tétel első pontja ilyen értelemben hangzott el: „Amikor Jézus Krisztus, a mi Urunk és Mesterünk ezt mondja: Térjete meg, azt akarja, hogy híveinek egész élete megtérés legyen.” Ez a mondat megtérésre hívó szó volt az akkori római egyházhhoz is. Róma azonban elutasította a megtérésre hívó szót.

Luther és a reformáció az újra felfedezett evangélium fényében vizsgálta meg az egyház egész életét. Ez az evangélium megítélője és széttröjje lett minden emberi „vallásosságnak”. Az evangélium éppen azt a vallásosságot leplezi le, amely azért folyik, hogy emberi cselekedetekkel az ember végső sorban Isten fölé kerekedjék, hatalmába vegye és parancsoljon neki. Az emberből ui. kigyógyíthatatlan az a törekvés, hogy mindig önmagát helyezze a középpontba és önmagát dicsőítse meg Istennel szemben. Ez az embernek ez az öndicsőítése leplezetlenül jött napvilágra Luther korában a bűnbocsátó cédulák árusításával. A bűnbocsátó cédulák megvásárlóinak azt ígérte a középkori egyház, hogy ezeknek fejében nemcsak maguknak szerezhetik meg Isten bűnbocsátó kegyelmét, hanem még halott hozzátartozóik számára is. Luther világosan hirdette, hogy Istent az ember a maga cselekvéseivel nem tarthatja hatalmában. Isten önmaga iránt semmiféle cselekedetet nem kíván, neki semmire sincs szüksége mitőlünk, az egyetlen, amit elvár, hogy higgynk őbenne, és akit elküldött: a Jézus

\* A Magyarországi Evangélikus Egyház országos emlékünnepeén tartott előadás.

*Krisztusban.* Tehát nem a törvény, hanem a kegyelem, nem az emberi cselekedetek, hanem a hit, nem a mi igazságunk, hanem Isten igazsága az, amelynek alapján megállhatunk Isten előtt. Tehát *a hit az egyetlen helyes istentisztelet.* Az a hit, amely az Isten ajándéka. Ezért lett a reformáció nagy tanítása: „Kegyelemből — hit által!”

A kegyelem evangéliumának felfedezésével Luther a középkori egyház lelki hatalmának gyökeréig natolt és *megingatta a római egyház világhatalmát.* Luther elesen meglátta, hogy az emberi vallásoskodással összefüggő érdemszerzésben áll a pápa lelki és világi hatalma. A középkori egyházban az érdemszerzés szolgálatában állottak a bűjtők, a fogadalmak, búcsuk, misék. Az egyház, közelebbről a pápa birtokolta azokat a „fölső jócselekedeteket”, amelyeket tetszése szerint osztogathattott. A gyóntatószékek ezzel a rendszerrel natalmukban tartották a vezeklőket, az egyház tagjait. Ezzel összefüggésben a pápa óriási politikai hatalommal is bírt. Amikor Luther azt tanította, hogy nem emberi érdemekből, hanem ingyen kegyelemből igazul meg az ember, akkor ezzel lényegében a pápa lelki és világi hatalmának alapjait rendítette meg.

Ugyancsak a felfedezett evangélium határozta meg Luther *egyházfogalmát.* Az egyház „creatura Verbi”, tehát az Ige hozta létre. De nemcsak az Ige teremti az egyházat, hanem az is tartja fönn. Csak ott van egyház, ahol az evangéliumot hirdetik és pedig tisztán és igazán, és a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltadják ki. Szépen mondja Luther a Schmalkaldeni cikkekben: „Hála Istennek, még egy hétéves gyermek is tudja, hogy micsoda az egyház: a megszentelt hívők közössége, azoknak a juhoknak a nyája, akik hallgatnak pásztoruk szavára.” Tehát ott van az igaz egyház, ahol Krisztus evangéliumát hirdetik és hallgatják. Ennek az igaz egyháznak elsőrendű feladata, hogy hirdesse az evangéliumot az Igében és a szentségekben, mert ez által ébred és marad meg a Krisztusban való hit. Ez az egyház a Krisztus egyháza, ő a feje és ő marad egyetlen ura. Az egyház egységén nem organikus-szervezeti egységet kell érteni, hanem lelki-egységet. Az „egység” Krisztusban van adva és *elrejtett* egység. Ezt *hinni* lehet csak, mert az egyház részese Krisztus szorgai formájának. Nem is lehet létrehozni emberi akaraton alapuló külső egységet. Egyáltalában ez az egység kívülről soha sem hozható létre úgy, hogy az evangélium igazsága csorbát szenvedjen. Krisztus egyházának világi hatalmi igény nélkül. Krisztus evangéliumának hirdetésével és követésével kell szolgálnia a világban. Krisztus az egyházra ui. nem a világi hatalmat, hanem az evangéliumot bízta, hogy általa hitre térítse és üdvözítse az embereket.

A felfedezett evangélium fényében *beszél Luther az egyház reformációjáról is.* Ide vonatkozólag a következőt mondja: „Az egyháznak szüksége van a reformációra és ez nem egy ember ügye, mint például a pápáé, nem is a sok bíborosé, ahogyan azt a legutóbb tartott zsinat mutatta, hanem az egész világé, sőt olyan ügy, amely egyedül Istené. Mikor lesz meg ez a reformáció, annak idejét egyedül az tudja, aki az időket teremtette. De az annyira nyilvánvaló hibákat addig sem tagadhatjuk. A kulcsok hatalmával visszaélnék, és azt a pénz és a dicsőségvágy szolgálatába állították. A gáton rés támadt és nekünk nem áll módunkban a kitörő áradatot feltartóztatnunk.” Luther a reformációban nem „egyházújításról” beszél, *Ő a reformációban az „igaz” egyház után kérdez, a „hamis” egyházzal*

*szemben.* Arról beszél, hogy „mi vagyunk a régi, igaz egyház”; a római egyháznak azt mondja: „Tőlünk, a régi egyháztól ti elszakadtatok, hűtlenekké lettetek és más, új egyházat hoztatok létre a régivel szemben.” Luther szerint a római egyház ez „újsága” abban van, hogy mellőzik azt, amiből az egyház mint egyház él és ami az egyház lényegét adja. *Mellőzik a tiszta evangéliumot.* Az evangéliumhoz valamiféle „pótlékok” adnak: zsinati törvényeket, rendeleteket. Tehát „toldaléktól-mentes evangéliumra van szükség.” Mivel az egyházat állandóan megkísértik, hogy az evangéliumhoz valamit hozzátegyjen, azért hangsúlyozza Luther a 95 tétel első tételében, hogy szükség van szüntelen megtérésre.

Ugyancsak a felfedezett evangélium készítette Luther Mártont arra is, hogy a *világ felé* forduljon és megvonja a vonalakat a reformátori felismeréstől a *mindennapi életig, a világig.* Luthernak a világ felé fordulását jelzi a kolostorból való kilépése is. Éppen az indította a kolostor elhagyására, hogy felfedezte az evangélium igazi értelmét. Addig a középkori egyház tanításának megfelelően azt hitte hogy a világtól elvonuló kegyesség által tud érdemeket szerezni az Isten előtt. Amikor az evangélium felragyogott előtte, nyilvánvalóvá lett az is, hogy ilyen érdemekre Isten előtt nincs szükség és a jócselekedeteket nem Isten iránt kell gyakorolnunk, hanem embertársaink között. A középkori kegyességet, amely tekintetét a túlvilágra irányította, felváltotta most a felfedezett evangéliumból támadt új kegyesség, amely *már a világra nézett és az ember felé fordult.*

Luther egyik legnagyobb tette az volt, hogy *teológiai* visszaadta a világnak méltóságát és értékét. Teológiai tisztázta, hogy a világ mindenestül az Isten világa, még akkor is, ha a bűn megtörtötte. Az egyház nem arra van hivatva, hogy gyámokdjék a világ felett, hanem arra, hogy abban bizonyosságot tegyen Istennek Jézus Krisztusban a világhoz forduló szeretetéről és végezze a szeretet cselekedeteit.

A felfedezett evangélium *a keresztyén embert felszabadítja arra, hogy többé ne magával törődjék, hanem a felebarátjával.* Éppen Isten kegyelme teszi az embert szabadá arra, hogy gyakorolja a igazi szeretet. Így mondja ezt Luther: „Isten nekem méltatlan és megítélt embernek minden érdemem nélkül, ingyen és csupa kegyelemből Krisztus által életet és üdvösséget adott, úgy hogy semmi mást nem kell tennem, csak hinni, hogy ez így van. Ezért viszont szabadon, boldogan és ingyen teszem azt, ami Atyámnak kedvére van és felebarátom iránt olyan módon viselkedem, mint Krisztus én irántam, és semmi mást nem teszek, csak amiről látom, hogy jó, hasznos és üdvösséges neki.”

A felebarát szolgálata elsősorban a különböző *hivatásokban* történik. Isten minden embert a világban a maga helyére állít. Ezért a hivatás végeredményben *magának Istennek a hívása.* Isten hívásának kell engedelmeskednünk, amikor munkánkat a társadalomban végezzük. Luther ezzel a tanításával visszaadta a világban végzett munkának a becsületét. Szerinte a különböző hivatásokban végzett munka, tehát a kereskedő, a földműves, a bíró stb. munkája éppen olyan értékes, mint a papé, aki az oltár előtt szolgál. Ez pedig azért van így, mert az életnek nemcsak egy szelete, például az ún. vallásos élet tartozik az Isten uralma alá, *hanem az élet egész területe.* Így a keresztyén ember a hivatásában is istentiszteleti szolgálatot végez. Munkájáért Istennek felelős.

A világra vonatkozólag történelmi jelentőségű felismerése Luthernak az, hogy *nem lehet evangéliummal kormányozni a világot*. A világi hatalom rendeltetése, hogy a bűnt a világban visszaszorítsa, védje az ember életét, rendet és békét biztosítson. Ezt azonban nem teheti az evangéliummal, mert csak azokat lehet az evangéliummal vezetni és kormányozni, akik ezt az evangéliumot elfogadták életük zsinórmértékéül. A társadalom pedig nem keresztyén és nem is lesz soha, még akkor sem, ha mindenki részesülne a keresztségben. Az igazi keresztyének Luther szerint olyan ritkák, mint „a fehér holló”. Es mivel Luther szerint nincs „keresztyén társadalom”, ezért nem fogadható el, hogy keresztyén uralom legyen az egész világon és akár csak egy országban, vagy nép felett. Ennek megfelelően a világi hatalmat az igazságosság, a jog és a méltányosság alapján kell gyakorolni. Ezzel együtt azonban Luther azt is hangsúlyozza, hogy a világi hatalom is felelős Istennek szolgálataért.

Luther szerint a keresztyén emberek Isten két kormányzásában élnek, az egyházban és a világban egyszerre. Az egyikben Isten az evangéliummal, a másikban törvénnyel kormányoz. A keresztyén embereknek azonban ez által nem hasad ketté az életük, mert mind a két területen Isten uralma alatt élnek. A világban való életük Jézus Krisztusban való hitük megbizonyításának a területe. Itt folyik „megszentelődésük” Isten parancsainak a felebarát javára való betöltése által és a hit gyümölcseinek termése által. Ez is mutatja, hogy Luther számára a keresztyén élet többé nem privát ügy, ahogyan a középkorban volt és nem is egyszerűen valamiféle egyházi térben való élet, a világtól való elfordulás vagy tartózkodás attól, hanem Isten teremtett világában a felebarát javára, a köz javára, a társadalom javára való élet.

Ez és még sok más a reformáció öröksége, amelyre a 95 tétel 450. évfordulóján fel kell figyelniünk és amelyért örvendő szívvel Istennek halát kell adnunk. Ez az örökség egyben kötelezés is a mában.

Közelebről mire kötelez bennünket a mi korunkban ez az örökség? Mire kötelezi az öt világ-részben élő evangélikusságot, a protestantizmust, bennünket, magyarországi evangélikusokat és protestánsokat?

Elsősorban arra, amit Luther a 95 tétel első tételében mond ki: *napenkénti megtérésre, bünbánatra, önvizsgálatra, állandó reformációra*. A világ evangélikusságának, az egész protestantizmusnak és a magyar protestantizmusnak is nyitottnak kell lennie az Isten bünbánatra hívó szava előtt. Évszázadok folyamán a protestantizmus megszokta, hogy Rómával való harcában inkább a római katolicizmus tévedéseit vegye észre és azt is megszokta, hogy inkább a világ elesettségéről, bűnöségéről beszéljen és nem a saját tévedéseiről, saját elesettségéről és bűneiről. A megtérésre hívó szó azonban nekünk is szól. A reformációban felismert igazságok érvényesülését *elsősorban a saját portánkon kell elvárniunk önmagunktól*. Ha ezt nem tesszük, öngazakká válunk mind más egyházakkal, mind a világgal, a társadalommal szemben. Az öngaz egyház pedig nem tud többé szolgálni, mert elkülönül az emberektől, a társadalomtól. Pedig az Isten ingyen kegyelméről szóló evangéliumot hirdető egyház, amely megtapasztalta saját magán az Isten bűnbocsátó irgalmát, nem lehet többé öngaz egyház és éppen ezért nem is különülhet el a világtól, nem zárkozhatik el tőle, hanem éppen benne tesz bizonyosságot szóval és léttel a felfedezett evangélium erejéről és hatalmáról. Azt kell elsősorban

megvizsgáljunk, hogy *valóban hirdetjük-e az Isten bűnbocsátó evangéliumát úgy, hogy az emberek megismerhessék Jézus Krisztust, az ő szeretetét és új életet formáló hatalmát*. De abban a kérdésben is szigorú önvizsgálatot kell tartanunk, az egész protestantizmusnak a világon és nekünk idehaza is, hogy valóban nyitottak vagyunk-e az emberiség valamennyi nagy kérdése iránt, segítjük-e a problémák megoldását önfeláldozatosan és áldozatosan; nem felejtettük-e el, amit Luther a keresztyén embernek a világban való szolgálatáról tanított. Valóban egyház vagyunk-e a világban, amelyen keresztül Jézus Krisztus cselekedhet a világért és az emberekért.

Az is kötelezésünk, hogy az evangéliumot, az ingyen-kegyelem evangéliumát úgy prédikáljuk, hogy *azt szembesítsük azokkal a problémákkal, amelyekkel a mi korunkban a mai emberek és általában az egész emberiség küszködik*. A reformáció korához képest a tudományos és technikai fejlődés, a társadalom előrehaladása következtében új és új problémák adódnak. Nem az a feladatunk és nem az az igazi „egyháziasság”, hogy *egyszerűen ismételtetjük a régi feleleteket*, mert ezeket a feleleteket olyan körülmények között adták, amelyek már egyáltalán nem állnak fenn. Meg kell tehát keresnünk az új kérdésekre az új feleleteket. A reformáció egyházához éppen nem az illik, hogy hátráljon nehéz kérdések előtt és ne igyekezzék feleletet keresni azokra. Sőt éppen az illik a reformáció egyházához és arra is van kötelezve, hogy *az ingyen evangélium birtokában végigharcolja önmagában is a kérdéseket és válaszolja meg azokat*. Ma például nem élhetünk meg azokból a feleletekből, amelyeket a reformáció korában adtak a háború kérdésében. Ezek a feleletek még abból indulnak ki, hogy van igazságos háború. Az atomháború lehetőségének korszakában a háború nemcsak mennyiségileg tágult ki, hanem a hadviselés eszközei is annyira megváltoztak, hogy minőségi változásról kell beszélnünk és ez a minőségi változás egészen más beállítottságot követel a háborúval szemben a keresztyén embertől. *Azt a döntést követeli, hogy elítélje a háborút*, tevékenyen munkálkodjék a világ békéjéért és dolgozzék együtt azokkal a jó akaratú emberekkel, akik ugyanezért fáradoznak.

A mi időnkben feleletet kell adnunk arra a kérdésre is, hogy mi a keresztyén emberek helyes magatartása azokkal a *forradalmakkal kapcsolatban*, amelyeknek célja egy igazságosabb társadalmi rend kialakítása, elnyomott gyarmati népek felszababizítása, a fajok egyenlősége. Bár mintegy 200 esztendő telt el az újkori forradalmak megindulása óta, az egyházak szinte semmit sem foglalkoztak két évszázad alatt ezzel a problémával. Vagy ha foglalkoztak, elutasítottak minden forradalmat, mint ami Isten ellen van. És ez nagy kárukra lett. A reformáció mai népének azonban éppen a felfedezett evangélium világosságában kell meglátnia, hogy nem segíthet konzerválni igazságtalan társadalmi rendeket, nem segíthet fenntartani olyan rendet, amelyben fajuk szerint osztályozzák az embereket, vagy amelyben emberségüknek megcsúfolásával gyarmati sorsban tartanak embereket. Egyre világosabban kell látnunk, hogy a keresztyén embereknek aktívan kell résztvenniük olyan törekvésekben, amelyek emberségesebb, igazságosabb körülményeket teremtenek, jöghoz, igazsághoz és szabadsághoz segítik az elnyomottakat. Újra hangsúlyoznunk kell, hogy nem azok az igazi luztheránusok és általában protestánsok, akik ezekről



a kérdésekről nem akarnak hallani és nem akarják azokat önmagunkban is végigküzdeni. Azok becsülik meg a reformáció örökségét, akik vállalják ezekkel a kérdésekkel való foglalkozást is és megkeresik a kérdésekre Isten színe előtt a feleleteket, Igéhez kötött lelkiismerettel.

A reformáció népe tud örülni annak is, hogy a római katolikus egyházban XXIII. János pápa kezdeményezésére ugyancsak megindult azokkal a kérdésekkel való foglalkozás, amelyeket Luther és általában a reformáció vetett fel és azokkal a kérdésekkel való foglalkozás is, amelyek az emberiség mai nagy kérdései. Reméljük, hogy olyan folyamat indult el, amely későbbi időben még számos változást eredményez a római katolikus egyházban. Mi a reformáció öröksége alapján azt valljuk, hogy szervezeti egység nem valósulhat meg a keresztyén egyházak között, de közelebb kerülhetnek az egyházak egymáshoz, ha jobban engedik érvényesülni tanításukban és életükben az *evangélium igazságát*. Egyek lehetünk továbbá az emberiség mai kérdéseinek közös megoldása segítségével.

A reformáció népe tud örülni annak is, hogy a római katolikus egyházban XXIII. János pápa kezdeményezésére ugyancsak megindult azokkal a kérdésekkel való foglalkozás, amelyeket Luther és általában a reformáció vetett fel, és azokkal a kérdésekkel való foglalkozás is, amelyek az emberiség mai nagy kérdései. Reméljük, hogy olyan folyamat indult el, amely későbbi időben még számos változást eredményez a római katolikus egyházban. Mi

a reformáció öröksége alapján azt valljuk, hogy szervezeti egység nem valósulhat meg a keresztyén egyházak között, de közelebb kerülhetnek az egyházak egymáshoz, ha jobban engedik érvényesülni tanításukban és életükben az *evangélium igazságát*. Egyek lehetünk továbbá az emberiség mai kérdéseinek közös megoldása segítségével.

A reformáció népe Magyarországon is kell, hogy elvégezze szolgálatát magyar népünk között. A protestantizmus legjobbjai az elmúlt 450 évben is szívesen és áldozatosan szolgálták népünket. Szolgáltak az evangélium hirdetésével. De kivették bőségesen részüket népünk művelődésének, előrehaladásának és felemelkedésének szolgálatából is. Voltak idők és ez különösen a két világháború közötti időre vonatkozik, amikor a magyar protestantizmus nem teljesítette mindenestől úgy feladatát népünk között, ahogyan a reformáció örökségének birtokában teljesítenie kellett volna. Ez még akkor is áll, ha ebben az időben is akadtak, akik hűségesen végezték szolgálatukat. Az új Magyarországon Isten és népünk iránti hűségben kell szolgálatunkat betöltenünk. Ez is a reformáció kötelezése.

Legyen Istennek hála a reformációért, a reformáció örökségéért. Luther Mártonért, Kálvinért és más reformátorokért. Mindenek fölött pedig legyen hála az *inquen kegyelem evangéliumáért*. Ennek hirdetésére és élésére küldi ma is Isten a reformáció népét az egész világban és hazánkban is. Válgaljuk el friss hittel ezt a küldetést!

Dr. Káldy Zoltán

#### BORI IMRE: RADNÓTI MIKLÓS KÖLTÉSZETE

(Forum Könyvkiadó, Novi Sad)

„Költő vagyok, ki csak máglyára jó...  
Olyan, kit végül is megölnék,  
Mert maga sosem ölt.”

Sajnálatos és szinte érthetetlen módon Radnóti Miklós életművének teljes felmérése még nem történt meg. Nem írták meg életrajzát, nem olvashatunk monográfiát a kiváló költőről. Most Bori Imre, a Jugoszláviában élő tehetséges fiatal kritikus vállalkozott arra a szép és elodázhatatlan feladatra, hogy kellő előmunkálatok híján is, elemezze teljes összefüggésében elsőként Radnóti költői világát. Nem térhetünk ki apróbb részletekre, különösen az eredeti gondolkodású szerző polemikus állásfoglalásaira nem. Bori Radnóti-interpretációja sok esetben eltér a közismertebb Tolnai Gábor, *Ortutay* és mások magyarázatától. Véleményünk szerint Bori sok újat tudott mondani, és a vitás kérdésekben igaza van. De mindezen túlmenően, feltétlenül hasznos maga a vállalkozás is, a költő munkásságának első alapos, tárgyyszerű összefoglalása. értelmezése. értékelése. Reméljük, ez a mű fellendíti a hazai Radnóti-kutatást, és nem várat magára sokáig a teljesség igényével megírt pályakép sem.

Radnóti költészete klasszikussá magasodott, örök értékű krisztályosult Ennek az örökségnek az ápolása kötelező feladat. Bori elemzése, kommentárja méltó a költő művészetéhez; segít jobban megérteni a kort, melyben alkotott, az embert; és bemutatja művészi eszközeit, eligazít, tájékoztat a szuverén lírai világ megismerésében. Ezáltal nemcsak magasfokú irodalmi élményben lesz részünk, hanem az ember és a világ, az élet titkainak megsejtésében is.

„A költő oly idős, amennyi a világ,  
foglyul nem eshet, s röptének néha tág  
a horzsoló közel s a föld felett  
a csillagrendszerek hona  
moccanni neki szűk lehet...”

#### RAFFAI SAROLTA: EGYSZÁL MAGAM

(Magvető Könyvkiadó)

A fiatal, tehetséges költő nagy elismeréssel fogadott tavalyi első verses kötete, a „Részeg virágzás”, után most regénnyel mutatkozott be. Könyvének fő erénye a realista látás, melyről a versek is vallottak. A közéleti igény és nagyfokú problémaérzékenység, erőteljes etikai indulat.

Egy falusi tanítónő házaspár tragédiájába zuhanó élete a regény témája. (Az író egy kis faluban pedagógus.) A fiatalon igazgatóvá lett férj kistípusú karrierje megvalósításával megmérgezi, szétrombolja családi életét. Anyagi manipulációk, falusi donjuankodás az élet-eleme. A jobb sorsra érdemes feleség nem tud kitörni ebből a megalázó, lélekgyilkoló világból. bénán, akaratlanul vergődik a házasság fojtó légkörében. Míg a kiszolgáltatottság, a tehetetlenség érthető, de mégis értelmetlen robbanásba csap át. Az erkölcsi tisztaság, az önbecsülés igényét az elrontott életű hősnő csak eltorzult indulattal, végzetes tettel tudja megvédeni. Az olvasó *Németh László* „Iszony” c. regényére emlékezik, kicsit Kárász Nelly mai hűgának érzi Kuti Annát, több társadalmi tudatossággal, de hasonló konok és pusztító szenvedéllyel.

Számos élő problémát vet fel a regény, a nők tényleges és igazi egyenjogúságát, a falusi kisserű, még szűkös viszonyokat, a falusi értelmiség, a pedagógusok helyzetét és a hamis életörvények, elavult erkölcsi normák továbbélését. Ezek ellen küzd az írónő őszinte szenvedéllyel, tiszta hittel, felszabadultabb, emberibb életért, melyet nem mocskol tisztátalan vágy, nem béklőző önzés, anyagi érdek. Meg kell tanítani az emberreket arra, hogy megvalósíthatassák legjobb lehetőségeiket. A regény elolvasása után hadd idézzük *Barth Károlyt*: „Egy bizonyos: Isten előtti közös felelősség nélkül nem lehet szó teherbíró képességű szeretetről sem, ami alapja lehetne a házasságnak.”

Tamás Bertalan

# Magyar küldöttség az NDK reformációi emlékünnepein

## 1. Állásfoglalás a hit alapján

— Dr. Bakos Lajos üdvözlő beszéde —

*Az NDK egyházai, állami és társadalmi szervei világméretű ünnepeket rendeztek együtt a lutheri reformáció szülőhajójában, amelyekre a magyarországi egyházak 25 tagú küldöttségét is meghívták. A küldöttség berlini fogadásán Dr. Bakos Lajos püspök az alábbi, a rádió és a napi sajtó által is közvetített beszédet mondta:*

A magyarországi protestáns egyházak népes küldöttségével jöttünk a Német Demokratikus Köztársaságba azért, hogy a reformáció 450 éves jubileuma alkalmával rendezendő ünnepeken részt vegyünk és egyházaink áldáskívánását és testvéri köszöntését tolmácsoljuk. Mindenek előtt szeretném elmondani, milyen őszinte, igaz örömet jelent mindnyájónknak az a megtisztelő lehetőség, hogy Önökkel együtt ünnepelhetjük a reformáció 450 éves jubileumát és együtt készülhetünk fel a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 50 éves jubiluma megünneplésére is. Örömünk forrása az a tény, hogy számunkra a Német Demokratikus Köztársaság nem csupán egy önálló és szuverén ország a világ többi országai között, hanem egyben az a szép haza is, amelyben barátaink és testvéreink élnek s ahol mi is otthon érezzük magunkat. Mi mindnyájan a szocialista népek nagy családjának tagjai vagyunk s így nemcsak testvéri közösségben, hanem sorsközösségben is élünk egymással. Önök itt, a Német Demokratikus Köztársaságban, mi pedig otthon, a mi hazánkban ugyanannak a nagy célnak a megvalósításán munkálkodunk, a szocializmus felépítésén. Ami Önöknek ebben a munkában örömet jelent, az számunkra is öröm. Ha Önök ebben a munkában előrehaladást tudnak felmutatni, az egyben a mi előrehaladásunk is, hiszen közösségünk azt jelenti, hogy teljesen egyetértünk a szocializmus alapvető célkitűzéseivel, s ezeket a célkitűzéseket abban a meggyőződésben szolgáljuk, hogy a szocializmus a jövő egyetlen lehetséges útja nemcsak saját népeink, hanem az egész emberiség számára is.

Azt a megtisztelő lehetőséget, hogy Önök között felszólalhatok, szeretném bizonyágtételre is felhasználni. Szeretnék nagyon szeretően szólni arról, hogy a magyarországi két nagy történelmi protestáns egyház, az evangélikus és református egyház haladó gondolkodású, érzelmű és magatartású vezetői és tagjai egyaránt, hitbéli meggyőződés alapján teljes szívvel vesznek részt aktívan a ma élő emberiség sorsdöntő kérdésének, a béke megvédésének és fenntartásának szolgálatában. Számunkra ez a szolgálat nem csupán józan belátás vagy megfontolt mérlegelés ügye, hanem hitből folyó kötelesség. A béke védelmének szolgálatát keresztényen feladatnak tartjuk és az egyház általános szolgálatára szerves részének tekintjük. Aki ezt a meggyőződést az egyházban nem vallaná, annak vagy az emberségével vagy pedig az úgynevezett keresztényiséggel volna nagy baj s ha emellett

még lelkes is volna az illető, személyében érthetetlen jelenség állana előttünk.

Meggyőződésünk szerint értelmetlen az olyan keresztényiség, amelyik úgy akar Istenhez fordulni, hogy ugyanakkor elfordul az embertől. Beteg, valóban beteg az olyan hit, amely úgy akar örülni a mennynek, hogy lábai alól elveszíti a földet.

Hitbéli meggyőződésünk szerint a békéltetés szolgálatával megőzött egyház minden egyes tagjának kivétel nélkül szól az ige világos és félreérthetetlen parancsa: törekedjünk azokra, amik a békességre és az épülésre valók.

Ebből a bizonyágtételből világos, hogy háború ellenesek vagyunk. Az a meggyőződésünk, hogy a háború mindenféle formája rossz! De viszont tudatában vagyunk annak is, hogy a béke nem csupán háború nélküli állapotot jelent. A béke sokkal több ennél! A béke a népeknek azt a szabad és aktív viszonyulását jelenti, amelyben minden nép megtalálhatja a maga boldogulását, előrehaladását, fejlődését és szabadon építheti jövőjét. A népeknek ez a szabad viszonyulása nem eszmei dolog, hanem reális valóság, mint minden más emberi viszonyulás. Éppen ezért a béke szolgálata, az egyházi békeszolgálat sem lehet csupán elvi megállapítások és ünnepi nyilatkozatok hangoztatása, hanem konkrét kérdésekben és esetekben történő bátor és határozott állásfoglalás.

Meggyőződésünk, hogy a népek békés egymás mellett élésének hangsúlyozása nem politikai szólam és nem propagandafogás, hanem az egyetlen lehetséges életelv, melynek megvalósítása egyben az egyetlen lehetséges életformát is jelenti a ma élő emberiség számára. Vagy így élünk, békében egymással és egymásért, — vagy pedig nem élünk.

Meggyőződésünk, hogy a szocializmus alapvető célkitűzései megfelelnek az egész emberiség igényeinek és szükségleteinek, ezért hitbéli meggyőződésünk alapján készek vagyunk fajra, színre, világnézetre való tekintet nélkül együtt munkálkodni minden jóakarató emberrel e célkitűzések megvalósításában. Hogy csak néhányat említsek: a tartós béke fenntartása, a népek barátsága, a békés egymás mellett élés, a koegzisztencia és a proegzisztencia, a javak igazságos elosztása, a kolonializmus minden formájának felszámolása, röviden: az emberhez méltó életszínvonal megteremtése és biztosítása, egyszóval: a szó igazi értelmében vett humanizmus megvalósítása —, olyan célkitűzések, amelyekkel minden jóakarató ember egyetérthet, akár az egyházban, akár az egyházon kívül él és szolgál.

Az Északamerikai Egyesült Államok bűnös agressziója a vietnami nép ellen, támadás a népek szabad viszonyulása ellen, a ma élő emberiség egyetlen lehetséges életformája ellen, a béke ellen, mindnyájónk békéje ellen. Ezért felemeljük tiltakozásunk szavát, s ugyanakkor szolidaritásunkat nyilvánítjuk a hős vietnami nép iránt és készséggel ajánljuk fel szolgálatunkat e nép hathatós támogatására az agresszorral szemben folytatott harcában.

## 2. „Az ember szeretete az ember iránt egyesít bennünket“

— D. Dr. Ottlyk Ernőt a Wittenberg—Halle-i Egyetem tiszteletbeli doktorává avatták —

A jubileumi ünnepségek során a Halle-Wittenberg-i Martin Luther Egyetem tiszteletbeli doktora sorába iktatta dr. Ottlyk Ernőt, a Magyarországi Északi Evangélikus Egyházkerület püspökét, akinek a budapesti teológiai tanszéken végzett kimagasló egyháztörténelmi kutatásait, a hazai evangélikus egyház közelmúltját elemző úttörő műveit, ökumenénikus területen folytatott békemunkáját kívánta elismerni a nagymúltú egyetem teológiai kara a díszdoktori diploma adományozásával.

„Az egyház megtalálja helyét a szocializmusban, ha nem értelmezi önmagát idegen testnek az őt körülvevő világban, hanem felelős részt vállal korunk nagy, közös feladataiban” — mondta beszédében a püspök, aki a szocialista forradalomról szóló megnyilatkozásában ezeket mondta:

— A Nagy Októberi Szocialista Forradalom jelentőségét abban látom, hogy döntő ösztönzést adott az emberi humanitás kibontakoztatására. Ez történt meg, amikor Földünk egyhatodán, a Szovjetunióban visszaadta az addig elnyomottaknak és megaláztatottaknak a minden embert megillető méltóságot. Hatása alól egy földrész sem vonhatta ki magát; befolyása, ösztönző ereje segítséget hozott az elnyomott népek nemzeti felszabadító forradalmainak és minden kizsákmányolt népréteg szociális mozgalmainak.

— Az emberi humanitás tökéletesítésének fontos feltétele a világbéke, a különböző társadalmi rendekben élő államok békés együttélése. A nagy szovjet forradalom ebben a vonatkozásban is mér-

hetetlenül sokat jelent az egész emberiség számára, hiszen képviselői kezdettől mindmáig céljukul tűzték ki a koegzisztencia és a béke következetes megvalósítását.

— Mindezekben a tényekben mint keresztyén ember és mint hazám hű polgára azoknak az emelkedett eszményeknek a megvalósítását üdvözlöm, amelyek az emberiség történetében évezredek óta legfőbb törekvései és legtorróbb vágyai voltak minden becsületes embernek, akár hívó, akár hitetlen.

— A mi magyar népünk is sok más nép mellett igen sokat köszönhet a Nagy Októberi Forradalomnak. Történelmi tapasztalataink mutatják, hogy Magyarországon még soha, egy államhatalom sem biztosította oly következetesen népünk jogait, mint a szocializmust most építő államrendszer.

— Mi magyar evangéliumi keresztyének éppen ezért hisszük, hogy nem lehet pusztán jogi kategóriákkal kifejezni az egyház és az állam viszonyát, mert ez a viszony bensőséges kapcsolattá lett egyházunk és szocializmust építő államunk között. Az embernek az ember iránti szeretetéből fakadó közös indulat egyesíti az egyház és az állam céljait.

— Aki evangéliumi hitét követi, annak számára az egyháztagságból és az állampolgárságból fakadó felelősség szocialista hazánkban feloldhatatlanul összetartozik. Minden hazafias erővel aktív közösségben akarjuk ezután is előmozdítani a haladást, amely a népet úrrá tette a maga hazájában és egyúttal a békéért és a népek barátságáért folyó küzdelemben is megnyilvánul.

## 3. Egyház és forradalom

-- Dr. Nagy Gyula hozzászólása az NDK Nemzeti Frontja által rendezett kollokviumon Magdeburgban. a Nagy Októberi Forradalom 50. évfordulója alkalmából —

A demokratikus Németország Nemzeti Frontjának Tanácsa 1967. október 26-ára nemzetközi kollokviumot hívott egybe ezzel a témával: „A Nagy Októberi Szocialista Forradalom jelentősége a békéért, emberiségért és szociális haladásért folytatott küzdelemben.” A nemzetközi kollokviumon küldöttségek vettek részt a Szovjetunió, a Magyar Népköztársaság, a Csehszlovák Szocialista Köztársaság, a Lengyel Népköztársaság, valamint a Német Szövetségi Köztársaság egyházaiból, és nagy számmal voltak jelen lelkesek és egyházi tisztségviselők a Német Demokratikus Köztársaságból. — Dr. Hans-Dieter Döppmann berlini docens és dr. Bujewski, a Moszkvai Patriarchátus külügyi hivatalának titkára, referátumai után dr. Mitzenheim püspök szólalt fel; majd a külföldi küldöttségek közül elsőnek a magyar protestáns egyházak delegációjának megbízásából dr. Nagy Gyula, az Evangélikus Teológiai Akadémia prodékánja, szőtt a jelenlevőkhez. A bevezető üdvözlő szavak után a következőket mondta:

1.

Az emberiség történelmében végbemenő forradalmi átalakulások megítélésében jelentős átalakuláson ment keresztül egyházaink gondolkodása és

gyakorlati magatartása. A II. világháború után a magyar nép és benne egyházaink is, hatalmas, forradalmi jellegű gazdasági, szociális és politikai átalakulás részesei voltak, amely kétségtelenül a legnagyobb változásokat hozta népünk ezeréves történelmében, és társadalmunk nagy tömegeit emelte ki szegénységükből, gazdasági és kulturális elmaradottságukból. Azok a tapasztalatok, melyeket egyházaink legújabb történetük során, társadalmunk új, szocialista rendjének kiforrásának alatt szereztek, a forradalom felőli hagyományos, konzervatív felfogás újból való átgondolására ösztönöztek.

Ez a tradicionálissá vált felfogás azt vallja: mivel forradalmak csak erőszakkal és vérontással vihetők keresztül, az egyháznak nem szabad jóváhagyania semmilyen forradalmi átalakulást az emberiség történelmében, hanem azokat mint Isten akaratával és világkormányzásával szemben álló valóságokat következetesen vissza kell utasítania. Ez a konzervatív felfogás jut kifejezésre — néhány engedelmény ellenére — még a legújabb pápai szociálenciklikában (Popolorum progressio) is.

Ezzel a konzervatív-tradicionális felfogással szemben az újkori forradalmak története — az angol puritán forradalomtól és a nagy francia forradalomtól kezdve, a XIX. sz. nemzeti-felszabadító for-

radalmain át a legnagyobb forradalmi átalakulásig századunkban, az 1911-es forradalomig — nemany fontos felismerésre vezet el bennünket: 1. számos forradalmi átalakulás a világban, így népünk életében is a legutóbbi két évtized során, *bekés úton* is megvalósult; nem áll meg tenát az az általánosító tétel, hogy forradalmi változások csakis vérontással vihetők keresztül; 2. a forradalmak hagyományos szemlélete *csak az egyik oldalon*, tudniillik a forradalmi átalakulás oldalán, látja az erőszak alkalmazását; de nem veszi figyelembe ugyanazt az erőszak-gyakorlást a forradalmakat kiváltó megelőző, igazságtalan állapotok, egy igazságtalan gazdasági-társadalmi vagy politikai rend fenntartásában, ami viszont ugyancsak állandó és sokszor még nagyobb áldozatokat követel emberéletekben és emberi jogok feláldozásában; hogyan lehet például keresztvéneknek igazolniuk egy olyan „rend” erőhatalommal való fenntartását Dél-Amerika legnagyobb részében, amelyben néhány tíz vagy száz család kezében van a föld, ipar és kereskedelem legnagyobb része, és eközben állandóan emberek tíz- és százazrei sorvadnak el éhségben és szegénységben? 3. Mai keresztyén szociáletikánk alapvető tanításaként kell elismernünk, hogy az igazán tág távlatú felebaráti szeretet ma nemcsak eleven karitatív tevékenységet és nemcsak a társadalomban helyünkön való, igazán emberi magatartást kíván tőlünk, hanem követeli a *gazdasági és társadalmi struktúrák átfogó átalakítását* is, az egész világon, de különösen a szegény és fejlődésben elmaradt országokban. Ez a strukturális átalakulás ma — a sok élő és még több eljövendő embermillió emberi sorsának biztosítása érdekében — a világ számos részében csak törésszerű, forradalmi átalakulás útján mehet végbe.

## II.

Ezt mind alapvetően végig kellett gondolnunk ahhoz, hogy egyházainkban eljussunk arra a felismerésre: *Isten láthatatlan világuralma és történelem-formálása* nemcsak a lassú, történeti fejlődést, hanem az emberiség történelme ugrásszerű, gyökeres forradalmi átalakulását is magában foglalhatja. És nagyon gyakran visz véghez a mi Istenünk, a történelem Ura, szükségessé vált társadalmi átfarmálást — ha a keresztyének ezen a területen

## 4. Együtt Wittenbergában

A Reformáció 450. évfordulóján népes magyar küldöttség ünnepelt együtt Wittenbergában és a Reformáció más emlékezetes helyein a világ evangéliumi, sőt orthodox keresztyénségének jelentékeny számú képviselőivel. Ha visszanezünk azokra az emlékekre, amelyek a Reformáció korábbi évszázadfordulóin tartott ünnepekről ránk maradtak, láthatjuk, hogy mennyire rányomta azokra a maga bélyegét az ünneplők kora, társadalma, teológiája, világnézete. Bizony, nem gondolta a wittenbergai ágostonrendi egyetemi professzor, Luther Márton, hogy legmélyebb lelkiismereti tusakodásairól és a megtalált evangéliumi igazságról kiszögezett tételei — csak a maga életében is, hát még a későbbi századok során! — mi mindennek szerzői, elindítói lesznek. Már korábban is tanított megigazulástana alapján felszólalt a búcsúárúsítás ellen és egyben tételeivel megérintette az akkori keresztyénség minden lényeges beteg pontját. Nem gondolta, hogy

nem töltötték be hivatásukat — olyan embereken keresztül is, akik nem ismerik ugyan az O nevét, de eszközeivé lesznek igazságtevesenek. Ezzel nem kívánunk valamire hamis „történelem-teológiát” követni; hanem egyszerűen a Szentírás igéjének üzenetét szeretnénk új oldalról megérteni mai világunkban.

Ezen az úton jutottak el magyarországi protestáns egyházaink sok nehéz, belső küzdelem árán *az emberi történelem forradalmi átalakulási folyamatainak új megítélésére, s ezen belül az újkor legnagyobb forradalmi változásának, az 1917-es Nagy Októberi Forradalomnak, új értékelésére*, amely ötven évvel ezelőtt az emberiség történelmének Európában és a többi kontinensen egészen új irányt adott. Ez az új értékelés pedig azt jelenti: ha mi, keresztyének, elzárkóznánk az emberi társadalomnak ez előtt a hatalmas szociális átalakulása előtt, vagy csak semleges-várakozó álláspontra helyezkednénk vele szemben, nemcsak hogy igazságtalannak lennénk ítéltalkotásunkban, hanem szeretetlenek is azok iránt az embermilliók iránt, akiket ez a forradalmi átalakulás emelt ki anyagi vagy szellemi visszamaradottságukból, vagy csak életviszonyaiknak ilyen természetű, gyökeres átalakulásától várhatják emberibb sorsukat, sőt, megegyszer pusztá életbenmaradásukat is.

Nekünk, keresztyéneknek, a felebaráti szeretet igazi, keresztyén humanizmusával mindent meg kell tennünk a mai világban azért, hogy támogassuk az emberiség történelmének egy jobb, emberibb, szociális szempontból igazságosabb gazdasági és társadalmi berendezkedés irányában való fejlődését, s ugyanakkor őszintén és felelősségteljesen nyújtsunk segítő kezét népünk szociális társadalmi rendjének továbbépítésében, amelyben mint keresztyének élünk és szeretetben szolgálunk.

Ilyen szellemben és ilyen gondolatokkal emlékeznek meg hazánk protestáns egyházai az 1917-es Nagy Októberi Forradalom ötvenedik évfordulójáról. S ugyanakkor azzal, hogy népük és a népek javára irányuló magatartásukkal, életükkel kívánják bizonyítani: *a reformatori-keresztyén hit és az igazi keresztyén emberszeretet, amely ebből a hitből fakad, nem történelmi visszahúzó erő, hanem a mai keresztyén szolgálat kimeríthetetlen forrása társadalmunkban, az igazi emberiségért és az egész mai világ jobb jövőjéért.*

teológiai tételei beleszövődnek egy már régóta folyó szellemi és társadalmi mozgalomba, a humanizmusba és a feudális társadalom bomlási eseményei közé. Az egyház részleges kritikája átcsapott az egyház általános megújításának követelésébe, onnan pedig a német és egyetemes európai és világtörténelembe. Nem jelentős ebből a szempontból, hogy a történettudomány különbséget tesz — joggal — az „ifjú” Luther, a forradalmár, és az idősödő Luther között, aki a fejedelemek védelme alá húzódott és elítélte kora parasztjainak szabadságtörekvéseit. Mindaz, amit a történelem Luther Mártonban korhozóítottnek ítél, semmit sem von le sem a kezdeményezése világtörténelmi jelentőségéből, sem a személyes emberi nagyságából (még ha nehéz is elhallgattatni azt a gondolatot, hogy mi lett volna Európa történetének alakulása, ha Luther a „rajongókkal” szemben ugyan, de a maga józan módján, *a parasztok és a korai polgári forradalom mellett*



foglal állást). Mindenkit a maga korában kell megértenünk.

De éppen ezek az *emberi korlátok figyelmeztetnek* bennünket arra, hogy a reformáció — ha úgy értjük, hogy a Szentírás hangjának tisztább megszólaltatása kívánt lenni — *minden nemzedéknek feladott lecke*. Minden nemzedéknek az Ige alatt meg kell kérdeznie: Milyennek akarja Isten az egyházat és milyen szolgálatot vár tőle az egyidejű világban? Ma már nemcsak a reformációt, de még az újszövetségi kor egyházi életét sem tekintjük ideális állapotnak (éppen eléggé kitetszik az apostoli intelmekből, hogy a legősibb gyülekezet életében is mennyi szeplő és hiba volt). A „reformáció” szó is félremagyarázható, ha valami *visszafordulást* értünk rajta. Az ógyülekezet előtekintett; összegyűjtött, majd írásossá vált tradíciója a *jövendőt nyitogatta* Isten népe előtt. Akkor értjük jól a Szentírást és a reformációt, ha *megújulni akarásunkkal is előre tekintünk*. A reformáció egyik nagy ajándéka — közösen a humanizmussal! — a Biblia jobb megértése a bibliai tudomány segítségével. A „vera theologia est grammatica” (az igaz teológia: nyelvtan) lutheri elvének alkalmazása a Szentírás olyan *mélyebb ismeretére* vezetett el bennünket, amint a reformátor elődök még nem is sejtették. Bárcsak *hitben és engedelmisségben* is nyomukba tudnánk lépni!

Az 1967. évi wittenbergai reformációi emlékezésnek is megvolt a maga sajátos jellege, mint az előző nagy évfordulóknak. Nem lehetünk nagyon büszkéek mindarra, ami 1917-ben, 1883-ban vagy 1817-ben a „reformáció” értelmezése címén elhangzott; elég arra emlékeznünk az 1917-es folyóiratok lapjai fölött, hogyan buzdították Luther nevében végső *Durchhaltenra, kitartásra* az akkor már nyilván elvesztett imperialista háborúban harcoló közép-európai protestánsokat és mindenféle keresztyéneket, gondosan kerülve — amennyire csak lehetett — „a felekezeti villongást”. Mert így kívánta a „trón és oltár-teológia”...

A wittenbergai ünnepségek rendezése olyan Központi Rendezőbizottság kezében volt, amelyet a Német Demokratikus Köztársaság evangéliumi tartományi egyházainak és az államnak a képviselői közösen alkottak. Az ünnepségek programján is megosztottak egymással. Ennek örülhetünk. Örülünk kell, hogy a német marxista történettudomány a jubileumi év során a reformációnak tudományos történéssz-kongresszust szentelt, amelyet *Welwirkung der Reformation* címmel közel 50 előadóból álló gárdával — amelyet nemzetközi alapon állítottak össze —, három párhuzamosan működő csoportban (okt. 24—26) tartottak. Néhány évvel ezelőtt egy ilyen közös bizottság még elképzelhetetlen lett volna. Mostani keletkezésében nagyon világos volt mindkét fél részéről, hogy a reformáció közös humanista értékelése mellett megtartják a maguk *külön* álláspontját, a tudományos világnézet, illetve a vallásos hit diktálta meggyőződésüket. Érthető volt, hogy emiatt csak voltak, akik aggódtak az ünnepek „egyházi” jellege miatt, azonban a majd nyomtatásban is olvasható eredmények későbbi korok számára bizonyítani fogják: mit fáradozott korunk világi tudománya Luther és a reformáció jobb megértéséért. Az egyház emberei sohasem nehezeltelhetnek azért, ha a marxisták a maguk módján, vagyis az *egykorú társadalmi történéssben*, igyekeznek Luthert és a reformációt értelmezni, hiszen ma már a korszerű marxista történész is elismeri — erről éppen az említett kongresszus tett sokszoros bizonyosságot —, hogy

Luthert *szubjektíve* nyilván a kegyelemből, hit által történő megigazulás ügye töltötte el, még ha *objektíve* a reformációt besorolják is „a korai polgári forradalom” eseményei közé. A magyarországi reformáció kezdettől fogva és tudatosan *összeszőődött a nemzet történelmével*. Nemcsak az volt a kérdése, „Hogyan lesz hozzám kegyelmes az Isten?”. hanem — 1514 és 1526 katasztrófa után — azt a kérdést is meg kellett felelnie hitével, hogy miért engedte Isten mindezt megtörténni a magyar nemzettel, mi ennek a katasztrófa-sorozatnak a magyarázata? A feleletet ott leljük a XVI. és XVII. század drága magyar irodalmi emlékeiben, amelyek egyszerre és elválaszthatatlanul vallási és nemzeti, vagyis társadalmi, irodalmi, politikai emlékek. Ezért volt számunkra érthetetlen, amikor itt-ott érezhettük: Luthernak és a reformációnak több mint teológiai, történeti szemlélete, méghozzá marxista szemlélete, egyes keresztyéneket nyugtalanított. Mintha egy rózsáról (vegyük ki egy pillanatra a Luther cimereből) nem lehetne egyszerre igaz, hogy a Linné tudományos rendszere szerint a növények világában egy meghatározott helyre tartozik, és ugyanakkor lehet egy ember szerelmének és élete átadásának beszédes szimbóluma! Persze: Luther szívügyét meg lehet kerülni nemcsak „jobb” oldalról, mint tették évszázadokon át, hanem „bal” oldalról is. A hit nem mindenkinek dolga. De semmit sem cselekedhetünk az igazság ellen, akár keresztyének, akár marxisták mutatnak rá a történelemben.

A reformáció mai magyar népe hálával emlékezik vissza azokra az átélni és végigszenvedni igen keserves évekre, amikor a 30-as esztendő közepétől kezdve a *történelem jobb megismerése számunkra elválaszthatatlanul egybe volt kapcsolva az evangélium jobb, a valóságos életet megszólító megismerésével és így lehettek a legnehezebb évek egyházunk teológiai megújulásainak az éveivé*. A mai magyar társadalom és a mai egyházak szoros és jó kapcsolata onnan ered, hogy hívő emberek is segítettek a „vak”, „kiszámíthatatlan”, „értelmetlen” történelem útián kátyúba jutott magyar szekér kiemelésében. Nem adtuk föl közben a hitünket, sőt megerősödtünk benne, csak éppen időközben jobban megismertük egymás jó szándékát, a közös célokat, a közös veszedelmeket. A marxizmussal történt és folyamatban levő „találkozásunk”, lassan kibontakozó „dialógusunk” újfajta önkritikára tanította meg a keresztyén embereket és a keresztyén egyházakat, amely végső fokon, a marxi kategóriák ösztönzésére, *bibliai* kritikai mércéket elevenített föl tudatunkban. Közvetve tehát ez a társadalmi mozgalom is hozzájárult az egyház megújulásához. Minél előbb vesszük ezt észre és minél jobban engednek neki mindenütt, annál hasznosabb az egyház jövője szempontjából. *Mert mindaz, ami az egyházban valóban nem több „föléptményenél”: nem lényeg és küldetés, hanem elmúlik a múlt történelemmel*.

A reformáció számunkra tehát a *semper reformanda* drága emlékeztetője. Nem a végső norma, hanem a jövőbe mutató ujj, az ősök szava, amelyre jól tesszük ha figyelünk (Zsid 13:7) és továbbhaladunk. A két nagy történelmi egyház hitvallása az igaz Egyház „ismertető jeleinek” a tisztán hirdetett *igét* és a helyesen kiszolgáltatót *sákramentumokat* tartja. Az utolsó emberöltő megújuló bibliai tudományának világosságában látjuk, hogy az egyház igaz voltának van még két ismertető jele: a helyes közösség, azaz látható rend, szervezet, és a szolgálá-

lat (*kérygma, koinónia, sóma, diakónia*). Kálvin nem véletlenül beszélt négy tisztségről az egyházban. Luther e leghívebb tanítványa más társadalmi viszonyok között kénytelen volt a Bibliából az egyház szerkezetére és szolgálatára nézve olyan következtetéseket is levonni, amelyekre Luther Mártonnak sem kényszerítő helyzet, sem lehetőség még nem adott parancsot: a külső rendre és a szolgálatra ügyeltek a feudális német fejedelmek. A reformációba tehát beletartoznak mindazok, akiket epigonoknak vagy éppen rajongó peremjelenségnek tartottak századokon át, holott a sötét augsburgi vallásbéke és a még sötétebb harmincéves háború után szinte rajtuk múltott, hogy a reformáció világságossága nemcsak nem aludt ki, hanem fénye nőtn-nőtt.

A reformáció népe úgy ad helyesen hálát a múltért, ha nem *visszafelé* fordított fejjel botorkál előre, reformátori citatológiát művelve, hanem az igazán „mértékadó múltat” a Bibliában — a nyitott és jól értelmezett Bibliában — maga előtt tartva lép előre a történelemben. Tudnia kell, hogy az *igét* tisztán és egyben hitelesen hirdetni és a *sákramentumok* közösségét helyesen élni csak akkor lehet, ha az egyháznak a látható *szervezete*, a „Krisztus teste” rendjével világosan Krisztust prédikálja az atyafiak életrendjében (Márk 10:42—45), és ha az egyház *szolgálat*a éppen ennek a belső életnek az alapján nem öncélú, hanem hitelesen a viláért

is végzett szolgálat. Hogy tudna ennek megfelelni, ha nem nézne egyidőben nyitott szemmel a történelemben is, és nem vállalna felelős részt az emberiség mai nagy kérdéseiben?!

Bizonyosak vagyunk abban, hogy Isten formáló keze között — emlékezzünk csak arra, hogy Luther számára a történelem figurái csak *Mummerei*, csak *Larven* (álarcok) voltak Isten orcája előtt — a német nyelvű keresztyénségben is erősödni fog a Hitvalló Egyház öröksége, és eljő az idő, amikor olyanok is hálásak lesznek ezért a közös rendezésben végbement reformációi ünnepséért, a dialógus nagyszerű ajánlatáért, akik még aggodalommal tekintettek rá s nem mindennel értettek egyet, ami ott elhangzott. Az ünnepség különböző egyházi rendezvényei is felemelőek voltak, így kivált a háromnapos teológiai konferencia a wittenbergai városi templomban.

Mi, magyar protestánsok, akik részt vehettünk az 1967-es német reformációi ünnepségeken, köszönjük mindazoknak, akiket illet, hogy ott lehettünk. Mindenek felett köszönjük az Egyház Urának, hogy számunkra már sok minden kérdést megfelelt, ami fölött még Wittenbergában vitakoztak.

*Frös várunk az Isten!  
Soli Deo Gloria!*

D. Dr. Pákozdy László Márton

#### A FRANCIA „ÚJ REGÉNY”

A Modern Könyvtár két kötetben ismerteti meg olvasóközönségünket az un. új regénnyel. Az egyik kötet az irányzat legismertebb képviselőinek műveiből közöl szemelvényeket; szerepel *Beckett*, *Sarraute*, *Robbe-Grillet*, *Claude Simon* és *Butor*. A másik kötet tanulmányokat, vitacikkeket hoz neves írók és irodalomtörténészek tollából. A szerzők: *Robbe-Grillet*, *Butor*, *Sartre*, *Merleau-Ponty*, *Romain Gary* és mások.

A magyar olvasókhöz csak a híre jutott el ennek az irányzatnak. Beckett és Butor írásaiból ismerünk egy kis töredéket, a többi szerző nem jutott el hazánkba. Mi is hát az új regény, mit akarnak az új regényírók? Legáltalánosabban azt válaszolhatjuk, meg akarnak szabadulni a hagyományok kötöttségétől, újszerűen kívánják láttatni a világot. Fel akariák szabadítani az irodalmat az antropomorfizmustól, a szubjektivitás hatalma alól az objektivitás javára. De mi a céljuk ezzel? Ennél a kérdésnél bajos egyértelmű, határozott választ adni. Mégis úgy látszik, Garynak van igaza, aki a művészet elembertelenedését látja írásaikban. „Vegyük csak elő bármelyik totalitárius regényt, amelyet Kafka óta írtak: a sajátos személyes viszonyt egyikben sem tárják fel, nem is beszélnek róla, nem is utalnak rá: általánosítják. *Le Clézio*, *Faye*, *Robbe-Grillet* műveiben sosem az ő egyéni és sajátos korszakukkal, sosem egy fejlődési szakasszal, egy regénybeli bonyodalommal, hanem egy gyógyíthatatlan Élet-helyzet történelmietlen állandóságával van dolgunk.” Az élet értelmetlenségének, a pusztulásnak mítoszáat írják. Az náluk a fő mondanivaló, amit *Pascal* „az emberi lét természetes szerencsétlenségének” nevezett. A társadalomtól, a többi ember-

től elszakadt individuumok hányódnak-vetődnek a regényekben a véletlenek esetlegességei között.

Az irányzat úrra zsákutrába torkoll: ami munkásságukban időtálló, az tehetségüket bizonyítja, és nem elveik, módszereik helyességét, mert annak *ellenére* valósult meg. Itt elsősorban Butorra gondolunk. Az embert nem helyettesíti a természet és semmiféle absztrakció. A valóság megjelenítésének hiányát nem pótolhatják az elvek és mítoszok. Regényeik üresek és unalmasak. Az érző, gondolkodó ember ábrázolása nélkül az irodalom halott. (Európa, 1967)

Tamás Bertalan

*Így fordítsuk az Ószövetséget?* című cikkünkbe néhány sajnálatos sajtóhiba csúszott be, részint azért, mert a héber szavak pontos átírása nyomda-technikai okokból nem oldható meg, részint azért, mert a szerző távollétében a korrektúrát nem maga végezte. A részletezést mellőzve a következőre hívjuk föl olvasóink figyelmét: (1) *König szótára* nem 1929-ben, hanem legutoljára 1922-ben jelent meg. — (2) a *rásá* (*res-sin-ajin*) gyök származékai-ban a *s:n* és az *ajin* megkülönböztető jelei hiányoznak. 3) Az *ani*, *anaw* és *abjon* szó, valamint a többi még előforduló sémi kifejezés pontos tudományos átírása (aláf vagy ajin stb.) megvalósíthatatlan volt. A jóindulatú hozzáértők számára ugyan mindez első pillanatra érthető, a szerző mégsem tartja főlőslegesen megemlíteni: tudja cikkének e fogyatékságát.

# A nem-keresztyének üdvössége\*

A II. Vatikáni Zsinat „Nostra aetate” c. Nyilatkozata

A II. Vatikáni Zsinat 16 dokumentuma között a „Nyilatkozat az Egnáz viszonyáról a nem-keresztyén vallásokhoz” formailag szerény helyet foglal el.<sup>1</sup> A negy zsinati konstitúcióhoz képest (liturgia, egyház, kinyilatkoztatás, egyház a mai világban), amelyek jelentős és terjedelmes kijeimentések a római katolikus egyház önértelmezéséről és életfolytatásáról; a kilenc dekrétumhoz képest, amelyeknek tárgyai belső egyházi kérdések (a püspökök pásztori feladatai, papok, szerzetesek élete, laikusok, ökumenizmus stb.); a „Nostra aetate” és a másik két zsinati Nyilatkozat (vallásszabadság, nevelés) kötelező erejének rangja csekélyebb<sup>2</sup>. A „Nostra aetate” Nyilatkozat terjedelme is a többi zsinati dokumentum mögött marad. De ha keletkezésének történetére gondolunk, amelyet zavar és mindenféle szempontok tekintetbe vétele és kompromiszsumok jellemeznek, könnyen kialakulhat az a megítélés, hogy a zsinat itt eléggé fogyatékos teljesítményt hozott létre; „még nem volt felkészülve a nem-keresztyén vallásokhoz való viszony kimerítő ábrázolására”.<sup>3</sup> Így érthető volna, ha a Nyilatkozatra nem figyeltek volna fel, nem keltett volna nagyobb visszhangot. Ugyanakkor a Nyilatkozat jelentősége nem becsülhető le. A kijelentés formája és a szöveg története nem téveszthet meg afelől, hogy a zsinati atyák ezzel a Nyilatkozással nemcsak rendkívül időszerű és szorongató témához nyúltak, hanem irányt is mutattak egy válaszra, amely következményeket támaszt a római katolikus egyházon belül és kívül. Az Egyházzal szülő „Lumen gentium” dogmatikai konstitúció önértelmezésével a háttérben, és küldetésstudatának szabatos megállapításával az „Ad gentes” missziói dekrétumban, az itt tárgyalt Nyilatkozat a római katolikus egyház offenzíváját hirdeti meg, amely leváltja az apologetikának és a saját egyházi állapot stabilizációjának Trident után; korszakát. A római katolikus egyház stratégiai célja most — túl „az összes keresztyének egységének helyreállításán”, amit az Unitatis redintegratio c., az ökumenizmusról szóló dekrétum vesz célba —, az egész emberi nemzetséget összhangra és egységre vezérelni azért, hogy minden embert és minden népet a maguk sokféleségében integráljon a római egyház egyetemességébe<sup>4</sup>. Belső egyházi vonatkozásaiban ez kettős feladatot jelent számára: a) a tan területén: kibontani a vallás olyan teológiáját, amely a vallásokat beágyazza az üdvtörténetbe és ezáltal igazolja őket, mint az üdvösség útjait, anélkül, hogy Róma saját abszolút igénye veszendőbe menne; b) a missziói cselekvés területén: kifejelesen a beszélgetés vezetésének, a dialógusnak olyan módszereit, amelyek „szeretettel és okossággal elismerik, megóvják és előmozdítják” a partner „lelki és erkölcsi javait és szociális-kulturális értékeit is” és egybekapcsolják azokat „a keresztyén hit bizonyágtételével”<sup>5</sup>. De nemcsak a római katolikus egyházra, hanem a nem-katolikus egyházakra és vallásokra nézve is következményeket vonnak maguk után a zsinati nyilatkozatok. Kihívást jelentenek számukra, hogy gondolják végig saját önértelmezésüket, igényüket és célkitűzéseiket; meg kell vizsgálniok, hogy figyelmen kívül hagyják-e, konkur-

rálnak-e vele, vagy együtt akarnak-e cselekedni az Ecclesia Romana-val az emberi nemzetség római egységének látomása szerint; hogyan lehet akkor az ilyen egységet elérni és megvalósítani, és mit jelent ez a saját intézményük letevése számára. De bárhogy fogadják és tagadják is a kihívást a római egyházon kívül, emellett „a vallás teológiája” jelszava olyan tárgyat jelöl, amely egyfelől a protestáns missziói teológia saját, eddig még nyitott kérdéseire figyelmeztet<sup>6</sup>, másfelől meglódíthatja a hagyományosan kedvelt és már régóta nem is olyan kontrovers tárgyaknál elidőző és kissé közömbössé vált kontroverzteológiát, hogy az új problémakörre való tekintettel ismét mozgékonyabbá legyen. Így a „Nostra aetate” zsinati nyilatkozatnak a protestáns teológia számára egy bizonyára nem szándékolt jelentősége is kell tulajdonítani.

## A szöveg létrejöttének története

Ez az általános és inkább tételszerű utalás arra, hogy milyen alapon és milyen mértékben érdemel figyelmet a nem-keresztyén vallásokhoz való viszonyról szóló zsinati Nyilatkozat, látszólag ellentmondásban van a szöveg inkább véletlen létrejöttével. A II. Vatikánum munkatervében nem szerepelt ilyen Nyilatkozat; az előkészítő bizottságok által kidolgozott 70 javaslatban sincs szó a témáról<sup>7</sup>. A Keresztyén Egység Titkársága XXIII. János pápa megbízásából csak az egyháznak a zsidó néphez való viszonyáról készített egy nyilatkozat-tervezetet. De már 1962 júniusában — tehát a zsinatnak 1962. október 11-én történt megnyitása előtt — levette a napirendről ezt a nyilatkozatot az előkészítő központi bizottság<sup>8</sup>. A második ülészakban a titkárság előterjesztette schemáját „Az ökumenizmusról”. Ehhez fűzött egy 4. fejezetet az egyház viszonyáról a zsidó néphez, amelynek csak a címében és bevezető mondatában volt szó általában a nem-keresztyénekről. Annak a bizonyításával foglalkozott, hogy milyen szoros üdvtörténeti összefüggés van zsidó és a keresztyénség között és minden alapot nélkülöz az összes zsidóknak istengyilkossággal való megvádolása (gens deicida). Bea bíboros ezt a fejezetet 1963. nov. 19-i felszólalásában indokolta meg<sup>9</sup>. A zsidókról szóló fejezettel szemben kívülről, mindenképp előtt az arab országok részéről jött ellenállás és elutasítás; ezek diplomáciai úton jártak közben a Szentszéknél; de jött belülről is, elsősorban a Rómával egyesült keleti pátriárkák, de olasz, spanyol és latin-amerikai zsinati atyák részéről is. Ruffini bíboros, akit egészen más okokból afro-ázsiai püspökök is támogattak, azt kívánta, „hogya már a zsidókról szó esik. akkor a többi nem-keresztyén vallások is megérdemelnék a zsinat figyelmét”<sup>10</sup>. Az ellenzék sikerként könyvelhette el, hogy a további vitát és a szavazást a szöveg felett „időhiány” folytán levették a napirendről. „Az ökumenizmusról” szóló tervezetben, amely 1964. ápr. 27-én kelt és feldolgozta a második ülészak vitájának eredményeit, a zsidókról szóló fejezet mint „Appendix: De habitudine ad Judeos” bukkant fel<sup>11</sup>. A koordinációs bizottság ösztönzésére jelentős változtatások történtek rajta. Hiányzott belőle az istengyilkosság vádiának elutasítása és a zsidóknak és pogányoknak egy néppé egyesítésére (Ef 2:4) való utalás. Viszont az eredeti

\* Az ökumenikai továbbképző szaktanfolyamon tartott előadás, a jegyzetekkel kibővítve.

szöveg bevezetői szavait a nem-keresztyén vallásokról külön fejezetté bővítették ki „A nem-keresztyénekhez való viszonyról”. Ez Isten atyaságáról beszélt az egész emberiség fölött, testvéri szeretetre szólított fel minden ember, mint Isten gyermeke iránt, biztosított a rokonszenvről minden vallás, különösen pedig az izlám irányában, és elítélt minden diszkriminálást a faj, bőrszín és vallás alapján.<sup>12</sup> A minden bővítés ellenére is rövid szövegen, amelynek — mint Bea bíboros 1964. szept. 25-i felszólalásában mondta — a koordináló bizottság és az egységtitkárság „nem kevés időt volt kénytelen áldozni”, sorról sorra érezhető, hogy milyen keményen alkudozhattak az egymással küzdő érdekek, mekkora szerepet játszhattak az arab országokra irányuló taktikai megfontolások (az izlám dicsérő kiemelése!) és hogy egészében a bíboros húzta a rövidebbet<sup>13</sup>. A tervezet heves vitájában — a 89. és 90. általános kongregáció 1964. szeptember 28-án és 29-én tartott ülésein — 35 szónok többsége támogatta a tervezetet, de vissza akarta állítani a szövegbe az istengyilkosság vádját cáfoló eredeti javaslatot. Az ellenzék töretlen bírálata mellett, amely az egész tervezetet meg akarta buktatni, számos afro-ázsiai atya a nyilatkozat helyett egy valamennyi nem-keresztyénről szóló schemát kívánt<sup>14</sup>. Az 1964 pünkösdjén felállított „Nemkeresztyének Titkársága” is beleszólt a vitába; a vita során szétszórtta a maga céljairól szóló iratot<sup>15</sup>.

A 90. általános kongregáció lezárása után világgossá vált: a zsidókról szóló nyilatkozat ellenzői csak úgy juthatnak közelebb céljukhoz, ha a tervezetet a másik téma, a nem-keresztyén vallásokhoz való viszony által elhalványítják; a szöveg szószólói viszont kénytelenek voltak elfogadni a nagyobb összefüggést, ha egyáltalán el akarták érni a pozitív megnyilatkozást a zsidók irányában és megvédésüket az istengyilkosság vádja alól. Az afro-ázsiai püspököknek pedig az ölükbe hullott — az üdvtörténetileg tájékozódó zsinati peritus-ok befolyásos sora mellett —, hogy a zsinat voltaképpen akaratlanul az ő érdeküket tette magáévá, amikor az egyháznak a vallásokhoz való viszonyát egy zsinati Nyilatkozatban tematizálta. A harmadik ülésszak utolsó (127.) általános kongregációján (1964. november 20-án) a zsidókról szóló nyilatkozat még egyszer napirendre került. Az ülésszak elején folytatott vita alapján a Bea-titkárság átdolgozta a szöveget („mustármagból fává”), és erősen kibővítette. A schema címe most „Nyilatkozat az egyház magatartásáról a nem-keresztyén vallások irányában” lett, „a zsidók irányában” helyett. A szöveget csak egy szavazásra terjesztették elő, az előterjesztést Bea bíboros tette meg<sup>16</sup>.

Mint végleges szövegben, a javaslat öt szakaszra tagolódott (1. Bevezetés, 2. Nem-keresztyén vallások, 3. Izlám, 4. Zsidóság, 5. Egyetemes testvériség). A szakaszkénti szavazás után, mikor is a zsidóságról szóló szakasz kapta a legtöbb ellenszavazatot — 1969 leadott szavazatból 185-öt —, a Nyilatkozatot első olvasásban 1651 igen, 99 nem, 242 módosítással igen és 4 érvénytelen szavazattal elfogadták<sup>17</sup>. Az ellenszavazatok száma a negyedik ülésszakon még növekedett, mikor a Nyilatkozatot 1965. október 14-én — a 149. és 150. általános kongregáción — újra előterjesztették; most 1763 igen, 250 nem szavazat esett, 10 érvénytelen volt<sup>18</sup>. De az utolsó szavazáskor, az 1965. október 28-án tartott nyilvános ülésen az ellenzék csak 88 szavazatra zsugorodott.

Ha az ünnepélyesen elfogadott Nyilatkozatot öz-

sze hasonlítjuk az eredeti javaslattal, meg kell állapítanunk a szerkezet és a szándék erős megváltozását. A zsidókról szóló kijelentések — néhány kifejezés meggyengítésével — lényeges részükben megmaradtak ugyan (az egész szövegnek mintegy 40 százaléka), de most egy más téma összefüggésében és előjele alatt állanak. Az egyház kijelenti magatartását általában és mindegyik valláshoz; eközben az izlámnak és a zsidó vallásnak egy-egy külön szakaszt juttattak. Olyan motívumokból, amelyeknek a tárgyhoz alig, vagy egyáltalán nincs közük — mint az egyháztörténetben olyan gyakran — létrejött egy Nyilatkozat érdekarharcok eredményeként. A XXIII. János kívánsága körüli küzdelem folytán „az egyház történetében először foglalkozott egy Zsinat a nemkeresztyén vallásokkal”<sup>19</sup>. Bármilyen jelentős is és nem hagyható figyelmen kívül a zsidókkal foglalkozó fejezet, mégis a szöveg egyéb részeinek nagyobb a hordereje. A Nyilatkozatot nem szabad a zsidókról szóló kijelentés vehikulumának tekinteni, amint azt a zsinat aulájában és kívülről is magyarázták. Súlypontját két másik dokumentum, *Az Egyházzól* szóló dogmatikai konstitúció és *Az Egyház missziói tevékenységéről* szóló dekrétum háttérében találjuk meg<sup>20</sup>. Itt mutatkozik meg az is, hogy a Nyilatkozat témája tárgyszerűen teljesen megfelel a Zsinat céljának és feladatainak, ha eredetileg nem is volt a napirenden egy külön sémája.

#### *Az egyetemes üdvsakramentum*

A Nyilatkozat témáját a *De ecclesia* konstitúció tárgyalja 16. szakaszában, amelyet a nemkeresztyéneknek szántak. E szakaszban kifejtik, hogy „különböző módokon azok is az isten-népéhez tartoznak, akik még nem fogadták el az evangéliumot”<sup>21</sup>; ehhez tanúként idézik *Aquinói Tamást*, aki azonban semmiképpen sem áll egyedül<sup>22</sup>. A koncentrikus körök képének megfelelően, amelyet VI. Pál „*Ecclesiam suam*” c. enciklikájában használ, hogy az embereknek a római katolikus egyházhhoz mint közép-ponthoz való fokozatos hozzárendeltségét leírja<sup>23</sup>, a szakasz a nemkeresztyéneknek az egyházhhoz való potenciális hozzátartozását a következő lépcsőzetességben tagolja: zsidók; muzulmánok; egy gondviselő és ítélkező istent tisztelő népek; ateisták, akik egy abszolút értéket keresnek. Eközben azonban nemcsak az egyeseknek, a vallásos individuumoknak a római egyházhhoz való hozzátartozására gondolnak, amint ez a II. Vatikánum előtt a katolikus tannak megfelelt<sup>24</sup>. Sőt, a szakasz kijelentései sokkal inkább a mindenkori nemkeresztyének látható közösségeire vannak tekintettel: egy szociálisan megfogalmazható vallásos hitvallásra, egy kultuszra vagy az erkölcsösség és igazságosság társadalmilag megragadható értékeire<sup>25</sup>. A nemkeresztyéneknek a maguk közösségeiben és közösségeivel együtt a római egyházhhoz való rendeltsége folytán lehetséges, hogy *extra Ecclesiam* is elérhető legyen az örök üdvösség<sup>26</sup>.

Előfeltételei a nemkeresztyén vallások üdvülethetőségének: a) Isten üdvakarata mindent átfog; célba vesz minden embert, kivétel nélkül<sup>27</sup>. — b) Az emberek megváltása objektíve megtörtént Krisztus által, aki emberré válása, halála és feltámadása által „mindent újjá tesz” és az egy emberi természetet, amelyben mindenki részesül, „új teremtéssé” változtatta el<sup>28</sup>. — c) Az emberi nemzetség egységet alkot; „kezdetben egynek alapított” és „újra egységbe gyűjtetik” Krisztus alatt, aki „Feje Isten minden-eket egybefogó népének”<sup>29</sup>.



Az emberek már bekövetkezett objektív megváltásának e tanával és az üdvösségre extra Ecclesiam hivatottságával szemben, ugyanakkor a római katolikus egyház üdvzükségességét is állítják. Ezt az egyházat Jézus Krisztus alapította és felruházta az üdvösségre szükséges eszközökkel<sup>30</sup>. Az eschatológiai esemény, az egység beteljesülése, Isten-ország a római Egyházban már megkezdődött; ő „az egység csirasejtje, az üdvösség reménye”<sup>31</sup>

Az ellentmondást az extra Ecclesiam lehetséges üdvösség között Isten általános üdvakarata és Krisztus megváltó tette alapján egyfelől, és a római egyház állítólagos üdvzükségessége között másfelől a konstitúció a maga fő sajátossága: a *mindeneket átfogó üdvsakramentum* tana által akarja áthidalni. Ezt a gondolatot fejti ki: Az isteni Ige inkarnációja analóg módon folytatódik a szent Egyházban, mely „isteni és emberi elemekből” van egyesítve és így „egyetlen komplex valóságot” ábrázol ki; benne vett lakozást Isten Lelke<sup>32</sup>. Mint Krisztus, az Egyház is „látható alakja a láthatatlan kegyelemnek”; miképpen Krisztus, az Egyház is sakramentum<sup>33</sup>. De Krisztus és az Egyház nem egymás mellett, vagy egymással szemben állnak; sokkal inkább az egyház a Krisztussal „feloldhatatlanul egyesített üdvorgánium”<sup>34</sup>. Ebből római katolikus teológusok széles körben elterjedt nézete szerint következik: „Amiképp minden kegyelem Krisztusé, éppúgy az ő élő üdvorgániuma is. Akkor pedig mindenütt, ahol az ember üdvösségre jut, az Egyháznak is jelen kell lennie”<sup>35</sup> A további következtetést, hogy — túl az Egyház jelenlétén — a nem-keresztények üdvét bele lehetne érteni közösségeiknek az Egyházzal való azonosításába, amely így nem volna egyéb, mint az összes vallások összesítése, a konstitúció minden esetre el akarja kerülni. Ezt mondja: „Krisztus egyházának” konkrét létformája a katolikus egyházban van”<sup>36</sup>; ezen azt érti, hogy csak a római katolikus egyház, amint Péter utódja alatt láthatóan létezik, valósítja meg konkrétan Krisztus egy és egyetlen egyházát, még ha Isten egyetlen üdvakarata más utakon is felkínálja a kegyelmet és azt láthatóan kifejezésre juttatja. Ez a formula tehát biztosítani kívánja az Ecclesia Romana abszolútságra való igényét, amely Krisztus „teste, és teljessége néki”<sup>37</sup>. Egyidejűleg nem akarja kizárni, hogy „a római egyház szerkezetén kívül is a megszentelődés és az igazság sokféle eleme legyen található”; ezek persze „a katolikus egység felé ösztönöznek”<sup>38</sup>, mert azok mint „Krisztus ajándékai” ama kegyelem impulzusa alatt állanak<sup>39</sup>, amely kegyelem az Egyházé is, és mert a kegyelmesen elkezdett megváltás, valamint az istenországa az Egyházban válik jelenvalóvá és tökéletessé egész teljességében<sup>40</sup> Amaz elemek az Egyházon kívül előzetes lépcsőfokokai és képmásai az egyetlen mindeneket átfogó üdvsakramentumnak, amely felől üdvjelentőségüket és sakramentális jellegüket nyerik<sup>41</sup>.

Meg kell kérdezni, vajon a dialektikus feszültség Isten rejtett univerzális üdvakarata, meg a római intézmény üdvzükségessége között fel van-e oldva egy univerzális egyház sakramentalitásának a gondolatával? Ez a gondolat egyfelől elhatárolja magát minden nem-keresztény vallástól, másfelől azt az igényt hirdeti meg, hogy az üdvösség minden útja szükségképpen Rómába vezet. A mindkettőt egybekötő szintézist azáltal hozzák létre, hogy az Ecclesia Romana azonosítja önmagát Isten rejtett tanácsvégzésével; azt állítja, hogy ezt ő teszi láthatóvá; és a saját egzisztenciájával programmatikusan megvalósultnak látja mind „a legbensőbb egyesülést Is-

tennel”, mind „az egész emberiség egységét”. A dialektikus feszültség feloldottnak tűnik, de az árat, amit az egyetemes üdvsakramentum ideájáért fizetni kell, a római egyház egyfelől nem tudja, másfelől nem akarja kiegyenlíteni. Mert ez egyrészt azt követeli, hogy Isten engedje magát belelényegülni a római üdvintézménybe, másrészt hogy a római katolikus egyház mint általános üdvintézmény önmagát feleslegessé tegye. Az Egyháznak mint mindeneket átfogó üdvsakramentumnak az ideája nyilván olyan ígézetes, hogy minden spekulatív mélyértelműsége mellett — úgy látszik — nem veszik észre ennek a koncepciónak az értelmetlenségét és ellentmondásosságát. Mi ösztönözze vagy éppen készítse a nem-keresztényeket vallásuk megszentelődési- és igazság-elemeivel arra, hogy Krisztus üdvözítő tette sakramentális közvetítő orgánumba belemenjenek, ha már — persze tudtukon kívül — az objektív megváltás erejénél fogva részeseivé lettek a kegyelemnek és üdvösségnek és csak „anima naturaliter christiana”-juk működtetésére van szükségük? Az üdvlehetőség az egyházon kívül: ellentmond az egyház abszolút üdvzükségességének. De ha az utóbbit fenntartják, akkor Isten üdvakarata és Krisztus megváltó tette megvalósulása — a reálprezencia — hozzá van kötve a közvetítő orgánumhoz és más üdvlehetőség többé nincsen. A mindent átfogó üdvsakramentum ideája tehát nem képes az ellentmondást feloldani. De akkor mi egyébbel lehet azt indokolni?<sup>42</sup> Milyen érdek kívánja a sakramentum fogalmának, amelynek sajátossága az eucharistikus áldozatban van adva, olyatén kibővítését, hogy a nem-keresztény vallások minden kegyelmi ajándékának is sakramentális jelleget tulajdonítsanak? Vajon továbbra is fennáll-e egész terjedelmében az a feladat, hogy az evangéliumot a metanoia céljával hirdessék, ha a keresztény misszió számára voltaképpen már elegendő a jónak meglevő magvait felkutatni és beteljesíteni? Vajon nem változik meg az igehirdetés megbízatásának tartalma (az Ige), ha a sakramentum fogalmát korlátlanra tesszük?<sup>43</sup> Itt azt a zsinati okmányt kell megkérdezni, amely az Egyház misszió tevékenységét kívánja leszögezni.

#### A missziói cél

A „Lumen gentium” konstitúcióra támaszkodva az „Ad gentes” missziói Dekrétum alapvető fejezeteiben (2—9 §) beszél az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz. Átvesszi az Egyháznak mint „az üdv átfogó sakramentumának” önmegjelölését és missziói jellegének leírását a konstitúció 17. szakasza szerint<sup>44</sup>. A Dekrétum szándékának megfelelően, hogy az Egyház missziói fáradozásait ösztönözze, az Egyház üdvzükségességét — összehasonlítva Az Egyházzal szóló konstitúcióval — erősebben hangsúlyozza, mint az Egyházon kívüli üdvlehetőséget. „Szükséges (oportet), hogy mindnyáian hozzá. Krisztushoz térjenek, akit az Egyház igehirdetése által ismernek meg, és a keresztény által betagolódjanak az ő testébe, az Egyházba”; Krisztus maga „erősítette meg az Egyház szükségességét (necessitatem Ecclesiae), amelybe az emberek mint egy ajtón keresztül belépnek”<sup>45</sup>. Innen nyeri „a missziói tevékenység a maga meg nem szűkíthető jelentőségét és szükségességét”. Nem szűkíti „az evangélium hirdetésének szent jogát az a tény, hogy Isten olyan utakon, amelyeket ő ismer, hitre vezethet embereket, akik az evangéliumot önhibájukon kívül nem ismerik”<sup>46</sup>. De bármily

nyomatékosan kitart az Egyház üdvösségességére és missziója mellett, amin áthangzik egy apologétikus mellékszöveg, a Dekrétum mégis jellegzetesen lebegő marad; az Ecclesia Romana keretein kívül is vannak legitim utak az üdvösséghez. Nem ismernetei re, hogy milyen erősen beszélnek „kegyelemről és igazságról”, „Isten titkos jelenlétéről”, a Krisztus által megváltott emberi természetben való reszesülésről, sokféle táradozásról Isten és az üdvösség után, „az Ige vetomagvairól”, „a bőkezű Isten javairól”, „bolcsességéről és tudásról a pogányoknál és vallásaikban”. Isten üdvakarata, „az Atya szeretetakarata, aki bőkezűen kiírasztotta és mindig is kiírasztja jóságát”, és az ő „nagyaság irgama” minden emberre nézve érvényes<sup>54</sup>. De — hangsúlyozza a Dekrétum<sup>55</sup> — Isten univerzális üdvakarata „nemcsak” (non solus) rejtett módon az emberi belvilágban és „nemcsak” a különböző vallások jellegű táradozásokban valósl meg, „habár ezek a gondviselő Isten kegyelmes tanácsvezése folytán olykor az igaz Istenre vezető vagy az evangélium előkészítő” jelentőséggel bírnak. Ami a nem-keresztény vallásoknál mányzik, az a „megvilágosodás és gyógyulás” (indigent illuminari et sanari); és ezt a mányt orvosolja a római katolikus egyház. Isten elnatarozta az emberek közösséget vele és az emberek testveri összekötését egymással, ennek bekiatta az egyházat, mint amely „sacramentum seu signum et instrumentum”, így az egyháznak „saját katolicitása legbensőbb igényének megteleitlen és megbizatasához való engedelmességben” meg kell valósitania és teljességre kell vinnie az üdvtervet<sup>54</sup>. Ez a misszió; nem más ez, mint „manifesziáció vagy epiphania”, Isten tervének betöltése<sup>54</sup>. A pogányoknál fellelhető igazságot és kegyelmet, az emberek szívében, a rítusaikban és kulturájukban levő jót a missziói tevékenység „tülemeli magán” (elevatur) és azt eschatologiai teljességre viszi<sup>55</sup>. Egyedül a római katolikus egyház nyújtja Krisztus teljes jelenlétét az eucharistia szent ünnepében<sup>54</sup>. A különbség a nem-keresztény vallások és az Ecclesia Romana között abban rejlik, hogy amott az üdvösségben ex opera operantis része lehet az embernek, míg itt ex opere operatum el is jut ahhoz. Az Egyház a mindeneket átfogó üdvsakramentum. O „az ember legbensőbb vágyainak” megy elébük és garantálja az üdvösséget, amennyiben az emberekben tudatosítja az üdv művét és azt a maga egészében sajátjukká fogadtatja<sup>55</sup>.

A „misszió teológiájának” ez a vázlata, amint azt az „Ad gentes” dekrétum kifejti, számunkra elegendő. Kiviláglik belőle, mennyire igyekeztek az Egyház szükségességét az üdvösséghez megtartani és a missziói tevékenységet az Egyház lényegéből (ex ipsa natura Ecclesiae) — tehát nem Krisztusból! — megindokolni. Epp ily világosan lép előterbe az üdvoptimizmus, amelynek a nem-keresztény vallások oldala irányában hódolnak. Az ellentmondást azonban itt épp oly kevésbé küszöbölik ki, mint Az Egyházzól szóló konstitúcióban, amely a dekrétum modelljéül szolgált — egészen a mariánus befejezésig<sup>56</sup>; az univerzális üdvsakramentum ideáját itt sem tudták kiegyenlíteni. Ehelyett a dekrétum átvált az evangéliumi prédikáció motívumaira és módszereire és végül a római katolikus egyház egyetemességét teszi e prédikáció tartalmává, ha el is kell ismernünk, hogy a bibliai idézetek szokatlan bősége még fülünkbe csendíti az evangélium hangját. A belső világ consecratio mundi-jának programja nyilvánvaló. Így ismételnünk kell kérdésünket: milyen érdek indokolja az Egyháznak

mint „universale salutis sacramentum”-nak proklamációját?

Az egyházzól szóló konstitúció általánosságban utalt a „jelenlegi kor viszonyaira”<sup>57</sup>, anélkül, hogy behatóan foglalkozott volna a problémával, hiszen azzal a „Gaudium et spes” pastorális konstitúcióban kívántak szembenézni. A missziói dekrétum beszél a „jelenlegi világhelyzetről”, de itt konkrétan leírják: „Kettmilliárd ember van — és ez a szám naponta no —, akik nagy, szüardan korvonalazott közösségeket alkotnak, ezeket tartos kulturális kötelekek, régi vallási hagyományok, szoros társadalmi struktúrák tartják össze, — és ezek még nem, vagy alig hallották meg az evangéliumot. Egyesek nagy viagvallásokhoz tartoznak, masok ismeret nélkül maradnak, ismet masok tagadjak Isten létezeset vagy eppen harcolnak ellene”<sup>58</sup>. A római katolikus egyház látja „a roppant missziói feladatot; de a helyzet reals megteleitese alapján be kell vallania, hogy a legjobb esetben sikerülhet neki „mindezen csoportokat az egyházba beplántálni”, „elekek adni életnek példáját”, az emberi közösségben „jelen lenni”, és „együtt munkálkodni”, az ember uavenez „hozzajárni”, „a meitostgot és testveri közösséget előmozdítani”, „vallási és erkölcsi igazságokat közvetíteni” és mindezzel „teljesebb Istenhez fordulást” (aditum plenoren ad Deum) megnyitni<sup>58</sup>. De a régi missziói cel, a conversio gentium a jelenben utopiava leit<sup>59</sup>. „A katolikus egyházban terjed a nezet, hogy minden esetre beíathato idon belül nem lesz lenetséges mind a régi és új pogányokat »megteríteni«, a világvallásokat evangelizálni, a világot keresztényénné tenni; sőt beláthato idokig — és talán az idok végezetéig — nemcsak egyes pogányok lesznek, hanem mindig újra lesz pogány viag, lesznek világvallások, lesz vallási pluralizmus”<sup>60</sup>. Az Egyháznak, mint kisebbségnek csak az marad hátra, hogy pars pro toto legyen, „a kis szám, amely az egészét kiábrázolja”<sup>60</sup>, „mint a végső idoknek a népek között felálított jele, minden dolgoknak Isten akarta, az Egyházban láthatóvá lett beteljesülése”<sup>60</sup>, — hogy tenát sakramentum legyen, universale salutis sacramentum. A spekulatív bőség, amellyel a római katolikus egyház saját önértelmezését a jelen számára megfogalmazni igyekszik<sup>61</sup>, az egyidejű igen és nem arra a kérdésre, hogy van-e üdvösség rajta kívül, a missziói cel korlátozása egy mindeneket átfogó üdvsakramentum jelenlétére, amivel a régi igényt dinamikus, offenzíven, és ezzel még nyomatékosabban érvényesítik, mozgósítja a római egyház összes erőt és a legvégsőbb erőfeszítésre batorítja őket, hogy a Romana Ecclesia a pluralis világban minden esetre döntő hatóerő lehessen — mindez józan helyzetelemzésből keletkezett és megfelel az önfenntartási ösztön érdekeinek. A mindeneket átfogó üdvsakramentum teológiai súlyát, továbbá az idóserű római katolikus teológizálást pl. az egyház egységéről és az egyházi életnek a zsinat által kezdeményezett reformjairól ez az érdek minősíti, amivel persze nem akarunk ítéletet gyakorolni a fáradozás becsületességére fölött.

#### A nem-keresztény vallásokhoz való viszony

Szükséges volt Az Egyházzól szóló konstitúcióra és a missziói Dekrétumra rámutatni, mint az Egyháznak a nem-keresztény egyházakhoz való viszonyát tárgyaló Nyilatkozat háttérére, hogy most már magát a Nyilatkozatot értékelhessük, amelyről alkalmilag azt mondták, hogy egyedülálló az Egyház történetében<sup>65</sup>. A Nyilatkozat első szakasza<sup>66</sup>

igazolni akarja, hogy miért tette fel a zsinat a nemkeresztény vallásokhoz való viszony kérdését. Fel-tűnő, hogy nem mondják azt, amit voltaképpen várnánk. Hiányzik minden utalás más zsinati do-kumentumokra is, amelyek párhuzamos vagy ha-sonló kijelentéseket tartalmaznak<sup>67</sup>. A szakasz egy szóval sem emlékeztet az Egyház üdvszükségé-ére; nem az univerzális üdvszakramentum gon-dolatából indul ki, az Egyháznak abból az önérte-lmezéséből, amely itt meg akarja határozni más vallásokhoz való viszonyát és tulajdonképpen meg kellene neveznie azt, ami közös és azt, ami elvá-laszt. Hiányzik a missziói parancsra való utalás is, amely felől a szembenállás meghatározható volna és ami hagyományosan megadná a viszony meg-határozásának kiinduló pontját. Ehelyett — a szó-veg szándékának megfelelően okosan — a tekintet arra irányul, ami „a mi időnkben” végbemegy (a „Nostra aetate” c. nyilatkozat kezdő szavai épp oly jellegzetesek, mint egyéb zsinati dokumentu-mok esetében<sup>68</sup>). Az Egyháznak le kell szögeznie a világ pluralitását. Látja, hogy a világ kisebb lett és az emberek a közlekedési eszközök által közelebb jutottak egymáshoz. Az Egyház itt felismeri korunk problémáit. Egy viszonylag kis és exkluzív csoport abszolútsági igényének érvényesítése zavaró és nyugtalanságot keltene. Ezért a Nyilatkozatot koe-xisztencia tenorjára hangolták be. Az Egyház ab-ban látja feladatát, hogy „az egységet és szeretetet mozdítsa elő az emberek között; ezért „mindenek előtt azt tartja szem előtt, ami az emberekben közös és őket közösségre vezérli”<sup>69</sup>. Az ilyen tar-tózkodást azonban nem szabad a saját igény re-latíválásaként értelmezni; nyilván taktikai meg-fontolás kívánta így. A „Lumen gentium” önáb-rázolását és missziói céljának az „Ad gentes”-ben kifejtett leszögezését, mint kontextusokat, a Nyi-latkozáttal együtt kell hallani. A zsinat — mondja Karl Rahner e ponthoz — „nem kételkedik az Egy-háznak, mint az egyetlen „igaznak” sem az önérte-lmezésében, sem sürgős missziói kötelezettségé-ben”<sup>70</sup>. De bámulatós marad, hogy milyen nyil-tan, és milyen kevésbé szabatosan tud a Nyilat-kozat fogalmazni.

Az egyház feladatának teológiai megalapozását — amint ez a zsinaton szokásossá lett — üdvtörté-netileg fogalmazták meg. „Minden népnek ugyan-az az eredete és ugyanaz a végcélja: Isten”, aki-nek gondviselése, jósága, üdvakarata „minden em-berre, kiterjed” és „aki minden népet egységre fog irányítani a Szent Városban”<sup>71</sup>. Így az Egyház I-szten üdvtervének felel meg, ha az egész embe-riségnek mint Isten családjának egységét igyek-szik előmozdítani. Persze azt nem mondják meg — mint a többi zsinati szövegekben sem —, hogy mi-képpen képzeljük el most reális lehetőségképp az emberi nép egységét, túl ennek proklamálásán az isteni ígéret alapján. Az egységről való beszéd ki-merül abban, hogy az „unitas familiae Dei” cí-mszóval egy vágyat, egy feladatot és egy célt meg-neveznek. Az ellenvetés, hogy az egység mint „communio sanctorum” értendő és az egyházban már sakramentálisan megvalósult, konkrétan az eucharistiaünnepségben, tehát a legbensőbb egvesü-lésben Istennel, ez az ellenvetés csak annyit jelent-het, hogy az egység az egész emberiség vonatko-zásában teoretikus marad. Ezért a római katolikus egyházon belül is megkérdezzük: „Nem kellene-e nekünk teológiailag is újfent komolyan vennünk, hogy mi, a kereszténység, a múltra, jelenre és jö-vőre tekintve, minden kontinens minden évezre-dének emberi történelmére tekintve nyilvánvalóan

kicsiny. „elenyészően kicsiny kisebbség vagyunk?”<sup>72</sup>. E kérdés, mögött azonban nem szabad lemondást gyanítanunk. Bármennyire valószerűtlennek, utó-pikusnak tűnik az emberi nem egységének római katolikus ideája, mégis — programként formuláz-va — bizonyos ígéző ereje van és alkalmas arra, hogy a pangást és defenzívát felváltsa, új erőt ol-dozzon fel és nagyobb mozgékonyásra indítsa őket abban a reményben, hogy alkalmas módsze-rekkel mégis egyre közelebb jutnak a célhoz. Az egységről való római beszédnek offenzív jellege van<sup>73</sup>.

A feladat és a teológiai megalapozás mellett a Nyilatkozat bevezető szakasza arról is beszél, hogy mit kell érteni valláson és miért van vallás. A meghatározás azonban formális marad. A vallás „válasz akar lenni az emberi lét megoldatlan talá-nyaira”: „Mi az ember? Micsoda életünk értelme és célja? Mi a jó, mi a bűn? Honnan van a fájdalom, mi az értelme? Mi az igazi boldogság útja? Mi a halál, az ítélet és megtorlás a halál után? És végül: mi az a végső és kimondhatatlan titka lé-tünknek, amelyből jövünk és amelybe elme-gyünk?”<sup>74</sup>. A vallásnak ez a körülírása — jegyzi meg egy kommentátor<sup>75</sup> — „bizonyára óvatosan választékos”. Megfelel annak a vallásfogalomnak, amely a legújabb római katolikus teológiában kezd szokásossá válni<sup>76</sup>. Előnye egyszer az, hogy ahol csak létkérdések jelentkeznek, ott mindenütt val-lásról lehet beszélni, eltekintve a külső, szocioló-giaailag megfogható alakjától; másrészt megindokolja, hogy miért kell vallásnak lennie, nevezete-sen az elkerülhetetlen létkérdések alapján; har-madszor, hogy a jelenség olyan eredetre utal, az ember olyan hajlamára, keresésére, vágyakozására, ami „létezésünk végső és kimondhatatlan titka”; negyedszer, hogy a vallás funkciót tölt be, amely-nyiben megmutatja, milyen úton lelhet békességet, azaz üdvet az emberi nyugtalanság; és végül, hogy a vallások nem teszik kérdéssé a keresztény vá-laszt, sőt abszolút elsőbbséget kell neki adniok, ha az egyéb válaszok ki nem elégítőnek, vagy még nem elég átfogónak bizonyulnak. A szakasz meg-előző kikezdésével összefüggésben, amely Isten üdvtervéről beszél, a vallások jelenség körülírásával a vallást az isteni üdvtörvényezés jelentős té-nyezőjének ismerik el, mint ami Ordo hominis ad Deum. A programozott egységnek jelentős tá-maszt kell találnia a vallásokban<sup>77</sup>. A vallások po-zitív értékelését a Nyilatkozat következő 2—4 sza-kaszai egy fenomenológiai szemlélődés által még aláhúzzák.

Általánosságban a 2. szakasz megállapítja: „A legrégebb időktől napjainkig megtalálható a né-peknél annak az elrejtett hatalomnak bizonyos észrevétele, amely a világ futásában és az emberi élet eseményeiben jelen van, és nem ritkán elis-merik egy legfőbb istenségnek, sőt egy Atyának a létezését is... A kultúra haladásával összefüg-gésben a vallások pontosabb fogalmakkal és kép-zettebb nyelvezettel igyekeznek válaszolni ugyan-azokra a kérdésekre”. Különösen értékeli a Nyi-latkozat a hinduizmust és buddhizmust, mert uta-akat tanítanak („via docetur”) „a helyzetünk szű-kösségéből és korlátoltságából való megszabadu-lásra és a legmagasabb megvilágosodásra”<sup>78</sup>. De a többi vallásokban is elismerik a fáradozást, hogy „az emberi szív nyugtalanságára megfelelően” tanítás, ételiszabályok és szent rítusok által. A vég-következtetést nem lehet elutasítani: „A katolikus egyház semmit sem vet el mindabból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent”.

Ha e teológiailag roppant jelentős kijelentés után még megjegyzik, hogy bizonyos eltéréseket („in multis discrepent”) a katolikus tannal szemben ugyancsak meg kell állapítani, és az Egyháznak Krisztust, mint „az utat, az igazságot és az életet” hirdetnie kell (éppen analog a többi vallásokhoz), ezáltal semmi esetre sem csökken a végeredmény, egyéb zsinati kijelentések kontextusában sem, miképp már rámutattam. Minden esetre gyanítani lehet, ha a szöveg keletkezésének történetére gondolunk, hogy amikor ezt megszavazták, sok zsinati atya nem tudta, mit tesz, vagy más járt az eszében, vagy nem látta át az ügy horderejét. Mert a nemkeresztyén vallásoknak ez a gazdagon pozitív felbecsülése, amely nekik in eminenter üdvjelleget tulajdonít, „borzasztó üdvoptimizmusról” (Rahner) tanúskodik és a *conversio gentium* hagyományos célját figyelmen kívül hagyja, ajtókaput nyit a teológiai spekulációnak és igazolja „a vallások teológiájának” még megbeszélendő kísérleteit, amelyek persze nem mindenütt találnak kedvező fogadtatásra a római egyházban. Ugyanakkor a nemkeresztyének ilyen méltatásában jól megfontolt szándékosságot kell feltételezni. VI. Pál bőven nyilatkozott e témáról és nem habozott együtt dicsérni azokat, akik „kitűnnek életük becsületes irányítása által, talán minden kifejezetten keresztyén ismeret nélkül, de készek az erkölcsi hűségre Isten titokzatos irtalmassága iránt”<sup>79</sup>. Elvégre az Egyházzal szóló konstitúció és a missziói dekrétum idevágó fejezeteit is ugyanerre a magatartásra hangolták. Ugyanilyen figyelemre méltó, hogy a zsinat ilyen célzatú votumot fogadott el a nemkeresztyén vallásokról és már csak azt kell kérdezni, hogy „mi a helyes és előbbre vivő a misszió területén”. Ezt azonban — egy kommentár szavai szerint<sup>80</sup> — „nem lehet a priori elhatározni, sem a meglevő régebbi magyarázatokból kiolvasni, hanem ez a nemkeresztyén partner helyzetének teológiai meghatározásából adódik, Istennek az egész emberiséggel kapcsolatos egy történetében”.

A nemkeresztyén partner teológiai meghatározását adta elő a Nyilatkozat. Ebből missziói feladatképp ezt következteti: „Okossággal és szeretettel, más vallások híveivel való beszélgetésben és együttműködésben, továbbá a keresztyén hit és élet bizonyágtétele által kell a náluk található lelki és erkölcsi javakat, valamint a szociális-kulturális értékeket elismerni, oltalmazni és előmozdítani”<sup>81</sup>. A következtetés világos. A vallások értékelése után szociális és kulturális szövegműveikkel együtt nem lehet egyebet mondani: elismerni, oltalmazni és előmozdítani és közben keresztyén bizonyágot tenni. A dialógust, a *Colloquium salutis*-t tehát missziói módszernek hirdetik meg egy új missziói helyzet láttára<sup>82</sup>. Hogy a dialógus célja végül is az összes népek és kultúráik „hazavitele” és hogy „az egész világot katolikusá kell tenni”, azt ha nem is itt, de egyebütt érthetően megmondják<sup>83</sup>. Az „emberi nem egysége” tehát, ahogyan a szöveg először nevezte, mégis csak a *conversio gentium*? Nem, a missziói célt finomabban fogalmazzák: *consecratio mundi*; ez jobban megfelel a jelenlegi világhelyzetnek és az *aggiornamento*-nak, az egyház maivátételének és sakramentális önértelmezésének.

Ezzel leírtuk a római katolikus egyház viszonyát — talán helyesebben: magatartását — a nemkeresztyén vallásokkal szemben. A következő 3 és 4. szakaszok ezt még kifejtik a vallás két sajátos alakja irányában.

Az izlámról teljes „nagyrebecsüléssel” (cum aestimatione) beszélnek. A múlt idők ellenségeskedéseit a keresztyének és muzulmánok között végképp el kell temetni. A szöveg keletkezésének története persze megmutatja, hogy a pozitív kijelentések az izlámról, amelyek azt szinte keresztyén vallássá minősítik, mindenek előtt taktikai megfontolásokból eredtek. Ez azonban nem sokat jelent annyiban, hogy az egész Nyilatkozat mindenestől taktikai megfontolásokból született, amit az univerzalitás vatikáni programja követel meg.

A zsidókról szóló 4. szakasz, amelyre eredetileg a Nyilatkozat szorított, az Öszövetség népehez való viszonyt akarta tisztázni<sup>84</sup>. Az egyházban évszázadokon át eleven antiszemitizmusról így szólnak: „Nem szabad a zsidókat úgy írni le, mint Istentől elvetettek vagy átkozottakat”. Az egyház ezért „fájlalja” — ezt Rahner gyengécske kifejezésnek minősíti — „az antiszemitizmus összes kitérésait, üldözéseit és megnyilvánulásait”, amint hogy általában elvet „minden üldözést bármi fajta emberek ellen”. Itt is kitért a korábban gyakorolt, gyakran harcias apologetika egy toleránsabb magatartás útjából, a koexistencia és a vallászsabadság jegyében. De az Izrael iránti érdeklődés teológiai is. Az üdvtörténetről, a proexisztens egyház létéről, a zarándok istennépétől kezdve az egyház mennyei beteljesüléséig nem lehet beszélni Izrael szerepének méltatása nélkül. És az üdvtörténeti teológia koncepciója nélkül az egyház önabrázoló univerzális üdvsakramentumként híján volna egyik alapjának, amiképp az Egyházzal szóló konstitúció tanítja<sup>85</sup>. Ezért az egyháznak, miközben „részemléttikára”, Ábrahám törzsére kell gondolnia, „amellyel lelkileg egybe van kötve”, és „el kell ismernie, hogy Isten üdvtitka szerint saját hitének és kiválasztásának kezdetei” Izraelben vannak. Ez a „közös lelki örökség” kötelez „ismeretre, tiszteletre és testvéri beszélgetésre” még erősebb motívumokból, mint a nemkeresztyén vallások irányában.

A Nyilatkozat 5-ik, záró szakasza „szenvédélyesen komoly” felhívás a hívőkhöz, hogy „jó életet folytassanak a népek között, és ahol lehet, és amennyiben rajtuk áll, minden emberrel békeséggel legyenek”. Isten „mindeneknek Atyja” és minden embert saját képmására teremtett. Ezért, az egyenlőség láttára ember és ember, nép és nép között, tekintet nélkül fajra, színre, állásra és vallásra. csak ez lehet a jelszavunk: testvérisége minden embernek. Ez az „igazi univerzalizmus”<sup>87</sup>.

A nemkeresztyén vallásokról szóló Nyilatkozat gyakorlati és teológiai jelentőségét a következőkben látom:

1. Mindenek előtt feltűnő, hogy a Nyilatkozat nem szólít fel az egyház allianszára a vallásokkal az ateizmus ellen. Ez következtelen is volna, hiszen Isten üdvakarátát érvényesíti mindenki számára és a vallás szélesen formulázott fogalma nem zárhatja ki az ateisták „vallásosságát”<sup>88</sup>. Az egyház magatartását az ateizmus irányában annak különböző módozatai szerint a zsinat bővebben körvonalazta a „Gaudium et spes” konstitúcióban (19—21. §). E szakaszokban elítéli az ateizmust, nehogy egészen ellentmondjon a tanhagyománynak, de nem kárhoztatja (reprobat, és nem: damnat); az ateizmus is a vallás egyik alakja, habár fogyatékos vallás. Ennek ellenére és éppen ezért és nem utolsó sorban az isteni üdvtervhez való viszonyulás fenntartása végett az egyház méltónak ítéli az ateizmust, hogy vele „e világ helyes felépítésén” együttműködjen<sup>89</sup>. Felkínálja magát neki — a maga „univerzális küldetés- és felelősséghorizontja



alapján” — mint „egyház a hitetlenek számára”<sup>90</sup>. A záróakkord a Nyilatkozatban is — éppúgy mint a pastorális konstitúcióban — a testvériség gondolata, eszerint kell tájékozódni az egyház cselekedeteiben. Ez a kulmináció az egyházi praxisban azt jelenti, hogy határai folyékonyvá válnak, sőt eltűnnek; hogy valójában már csak „egyháztagokkal” van dolga, közeliakkal és távoliakkal, nyilvánvaló és anonim tagokkal; hogy legkiválóbb tevékenységi mezeje a dialógus lesz, egyszer Isten dialógusa az emberekkel a liturgiában, mászor Krisztus helytartójának és segédjeinek dialógusa a világ minden emberével. A vallásoknak a „szabadulás” (liberatio) és a „legmagasabb megvilágosodás” (illuminatio) útjaként való minősítése a keresztyéniséggel mint az üdvösség teljességével szemben már csak kvantitatív különbséget látszik feltüntetni. De ez a differencia is elég, hogy a saját sorok konszolidációjához és erősítéséhez szükséges pszichológiai öntudatot megőrizze, és felülültsa a programozott célt szolgáló gyakorlati magatartás mértékeit: koexisztencia és tolerancia, szeretet és testvériség. Hogy eközben nem tekintenek el az ateizmus semmilyen formájától, beleértve a marxizmust és kommunizmust, vagyis nem csupán a nemkeresztyéneket, hanem a hitetleneket is be kívánják vonni a dialógusba és testvériségbe és betelepíteni az egyház — bárha távolabbi — körleteibe, ebben van a Nyilatkozat eminens hordereje a római egyház számára, mind a belső egyházi aktivizálás, mind a kifelé irányuló fáradozások számára, melyek Rómát „mindenek hazájává” kívánják tenni.

2. Ha a Nyilatkozat teológiai relevanciáját kérdezzük, a válasz adva van „a vallások teológiájára” való utalással; ez jelenleg szimptomatikus a római katolikus teológizálás bizonyos fejlődésére és sajátosságára nézve. Ennek az új „doktrinér kísérletnek” a jelentőségét, ahogyan a belső katolikus ellenzék aposztrofálja azt, a kritikáján lehet világosan látni<sup>91</sup>. Végzetes következményeket várnak attól, hogy a római katolikus tan alapvető igazságait látják kérdésessé tenni. Többé nincs küldetéstudat és világos döntés Krisztus mellett, hanem „más üdvútak toleranciája” és „a nemkeresztyén vallások gondviselésszerű és üdvtörténeti jelentőségének elismerése”; „többé nem a prófétai buzgósággal hirdetett Kijelentés igazsága és isteni előmozdítása... hanem csak a keresztyén felebaráti szeretet csendes példája... az (automatikusnak hathatósnak elgondolt) ozmózis egy jellel halványult kovászának”; nem a „lelkek megmentése”, hanem „legfeljebb türelmes előmozdítása a jó indításoknak és alapoknak, szellemi és erkölcsi értékeknek... a vallások műveltség színvonalának emelése, óvatos ösztönzés humanista—demokratikus életmódra... egyfajta erkölcsi—vallások fejlesztési-segélynyújtás”<sup>92</sup>. „Nincs más evangélium!” — lehetne e polémika csatakiáltása, amely mindezek előtt a misszionáriusok soraiból hangzik fel<sup>93</sup>. Ezzel szemben „a vallások teológiájának” képviselői nyugodtannak látszanak, habár kritikusai éles támadásai az Újszövetség alapján némileg jogosultaknak tűnnek. Azért maradhatnak nyugodtak, mert a tanhivatal által kihirdetett „Nostra aetate” Nyilatkozat az ő oldalukon áll. Nem lépik túl a Zsinat egyéb szövegeiben megvont határokat sem, amikor a keresztyéniség és a vallások viszonyát Isten általános üdvakarata és az üdvtörténetben való megvalósulása felől határozzák meg; ha elismerik a vallásokban nemcsak a természetes istenismeretet, hanem a Krisztus kegyelméből jö-

vő mozzanatokot is; és ha ezért minden nemkeresztyénnek reális üdvlehetőséget ítélnék oda. A megkülönböztetés általános üdvtörténet (a vallásokban) és különleges üdvtörténet között (az egyházban) és ennek megfelelően a rendes és a rendkívüli üdvútak között épp oly kevéssé mond ellent a Mysterium salutis zsinati metafizikájának, mint a vallásosság harmóniába hozása a keresztyén hittel, aminek „a világ strukturális keresztyén volta” (H. R. Schlette) az összekötő láncszeme. És ha „a vallások teológiája” úgy értelmezi magát, mint segítséget „Isten totális epiphániájának előkészítésében a világ jövőidejűségében”, akkor ezzel csak a zsinati feladatot veszi át és ugyanazt a célt tartja szeme előtt: Isten legbensőbb egyesülésének megvalósítását az emberiséggel az általa alapított összakramentum által, ami az univerzális Ecclesia Romana. Bár a vallások ilyen teológiájának kezdetei már a II. Vatikánum előtt is megvoltak, de az Egyháznak a nemkeresztyén vallásokhoz való viszonyáról kihirdetett Nyilatkozat ennek a teóriának megadta a szükséges törvényesítést, sőt egyenesen szükségessé teszi azt ott, ahol a Nyilatkozat szabályos, pragmatikus voltát kell igazolni. Konfliktus talán akkor keletkezhetnék, ha a spekuláció olyan fordulatot venne, hogy az kérdésessé tenné az Egyháznak mint univerzális üdvsakramentumnak az önértelmezését és többé nem szolgálná ezt. De ez nagyon valószínűtlennek látszik az egyháznak abban az új pluralitásában, amelyet a II. Vatikánum az univerzálisnak gondolt Ecclesia Romana kitűnő ismertető jegyvé lett. Így minden belső katolikus kritika ellenére sem látok ellentmondást a Nyilatkozatban, sőt az éppen azért figyelemre méltó és jelentős, mert a tanhivatal szintjén megerősíti, kötelezővé teszi „a katolikus mentalitás metamorphozisát”, amely a vallás és a vallások fölött való reflexiókban és a teologizálás üdvtörténeti kezdeményezésében szemléletessé vált és teret ad a további fejlődésre<sup>94</sup>.

3. E kettős utaláshoz a „Nostra aetate” Nyilatkozat gyakorlati és teológiai jelentőségét illetően még hozzá kell tenni, hogy ennek a zsinati dokumentumnak a protestáns teológia vonatkozásában is jelentőséget kell tulajdonítani. A szövegben foglalt témák, a római katolikus egyház missziói dialógusa az emberiséggel és a vallás teológiája problémává lettek a nemrómai egyházak körében is. Ami az egyház missziói szolgálatát illeti a nemkeresztyén vallások irányában, H. W. Gensichen nemrég a protestáns misszió kihívásáról beszélt a II. Vatikáni Zsinat által<sup>95</sup>. Ő a protestáns missziót „a k'sértés és ígéret szolidaritásában” egybekötöttnek látja a római katolikus misszióval. Ezért síkra száll egy „misszióteológiai dialógus” érdekében, amely „vállalja a közös átgondolás merészségét” és megfontolás tárgyává teszi, hogyan és miképpen kerülhetne sor gyakorlati együttműködésre. Gensichen megnevezi az e helyen támasztható ellenvetéseket is, mindezen előtt azt, hogy miképpen festene a közös bizonyágtétel Krisztusról. Itt rejlik a tulajdonképpeni probléma, amely a kontroverz-teológiát új feladat elé állítja. Abban az üdvtörténeti koncepcióban, amely a római katolikus egyház önértelmezését a II. Vatikánun szövegeiben meghatározza és amely a „Nostra aetate” Nyilatkozat alapját és kereteit is megszabja, az ekklesiológia a krisztológia fölé települt azzal az eredménnyel, hogy a Krisztusról való bizonyágtétel a római katolikus egyház bizonyágtétele önmagáról<sup>96</sup>. A „Nostra aetate” Nyilatkozat illusztrálja ezt a tényállást. A zsinati ekklesiológia a missziót és a nem-

keresztyén vallásokhoz való viszonyt illető következményeivel elsősorú és sürgős kontroverz-teológiai problémává teszi a Krisztusról, az inkarnációról és a megváltásról szóló kérdéseket.

Nem kevésbé nyomatékosan jelentkezik hasonló kérdés a vallás teológiájára vonatkozó római katolikus kísérletek folytán. E kísérletekkel kapcsolatban és a nemkeresztyén vallások nem csökkenő sőt aktiválódó helytállása láttára protestáns oldalon is növekszik a belátás, hogy a keresztyén religio vera abszolútsági igénye és apológiája a hagyományos módon, vagy a barthianus verdikt modellje szerint aligha tartható tovább. Így az 1966. évi evangéliumi teológuskongresszust kizárólag „A keresztyén hit és a vallások” témájának szentelték<sup>98</sup>. Tudomásul kellett vennie — C. Colpe nagy hatású előadása nyomán —, hogy „a változó időben a keresztyénséget nagy eltérések fenyegetik” és „milyen könnyen elveszítheti identitását az, amit keresztyénnek nevezünk”<sup>99</sup>. De milyen a feladat, hogy megtartsa, megoldja azt? Vajjon a kérdés aporiában akad el, vagy a feleletet a római katolikus teológia üdvtörténeti tervezeteinek modellje szerint kellene megtalálni? Ehhez W. Dantine ugyanezen kongresszuson a Sola fide-re emlékeztetett, hogy a keresztyén hit viszonyát a nemkeresztyén vallásokhoz kijelölje<sup>100</sup> — vagy legalább kijelölni igyekezzék. Ez a kezdeményezés azonnal megvilágítja a kontroverziát azzal az üdvtörténeti gondolkodással szemben, amely az „Egyedül”-t, mint „a keresztyén hit signum-át történetfilozófiai és egyben ekklesiokratikus módon feloldja”<sup>101</sup>. Itt nem tárgyalhatjuk, hogyan induljon neki és válaszolja meg a keresztyén hit és a vallás viszonyának kérdését a protestáns teológia, és hogyan teheti problematikussá a római katolikus üdvtörténeti teóriát. Ez a rövid utalás a belső protestáns eszmecserére<sup>102</sup>, amely még csak a kezdeténél tart, csupán azt akarja aláhúzni, hogy milyen mértékben érinti a vallásokról szóló Nyilatkozat a protestáns teológia reflexióit, és hogy kontroverz-teológiai problémát is jelent. A „Nostra aetate” a nemkeresztyének üdvét a kontroverz-teológia témájává tette. Itt el kell dönteni a kérdést: Krisztus-e az univerzális üdvösakramentum vagy az Egyház? Ehhez járulnak a további kérdések: mi a keresztyénnek a sajátos proprium-a és hogyan válik az konkrétta, mint az ember üdve ebben a világban.

Dr. Erwin Fahlbusch  
Fordította: Dr. Kádár Imre

## JEGYZETEK

1 A „Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas”-t, mint a többi zsinati szövegeket is kezdő szavaik szerint idézik: „Nostra aetate”. A hiteles latin szöveget az AAS 58 (1966) 740—744 közzölte. További szövegkiadások a hiteles latin szöveg-gel és a német püspökök által jóváhagyott fordítással: Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen. Latin—német. Franz König bíboros bevezetésével, Münster: Aschendorff 1967. — Dokumeste d. Zweiten Vatikanischen Konzils, lateinisch—deutsch, Band VII: ... Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Eingeleitet von Heinz Robert Schlette. Trier: Paulinus 1966, 51—68.

2 „A Zsinat a Declaratio megjelölésnek, használatának módja szerint, új értelmet adott. A Declaratiók alapvető mondanivalójukban teljességgel kötelezők kívánnak lenni, minthogy világosan meghatároznak egy

álláspontot, amely mögé az egyház többé nem léphet vissza... Mintnogy megis e rövid kijelentésekben új problémákat vesznek ceiba, amelyeket így az egyház es teologiaja meg nem gondolt at elege, ezért teret kívannak engedni a további eszmecseré és kifejtés számára — írja Johannes Neumann: Die Verbindlichkeit der Beschlüsse, az Autorität der Freiheit-ben, kiadja John. Chr. Hampe, I. köt. München 1967. V. ö. O. Semmelroth: Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, a Theol. u. Philos. 42 (1967) sz. 236—246.

3 D. A. Seeber: Das Zweite Vatikanum. Konzil des Übergangs, Freiburg i. B. 1966, 189; v. ö. 186 k.

4 Ennek a teteles kijelentésnek az indoklásáról itt le kell mondanom. A II. Vatikanum akcioprogramját es történeti előzményeit vázoltam K. D. Schmidt: Grundriss der Kirchengeschichte c. műve 5-ik kiadásában, Göttingen 1967. 46. § (400—413, különösen 408 kk old.) és 62. § (különösen 541—545), es részletesen kifejtetem három dolgozatomban: „A II. Vatikani Zsinat ökömenikus szempontjai (Theol. Szemle 1966, 131—137); Lumen Gentium” — a De Ecclesia dogmatikai konstitúcióról (ThSZ 1966, 210—218); „Unitatis reintegratio — Az ökömenizmusról szóló dekrétum (ThSZ 1966, 257—271); valamint „Üdvtörténet és Institúció” (A Communio Viatorum-ban, Prága, 1966, 137—154); „Christus solus” az Im Lichte der Reformation c. mű 10 (1967, 80—94); „A német nem-katolikusok viszonya a Zsinathoz”, Cahier de l’Institut des langues vivantes (Université catholique de Louvain Nr. 1, 1967, 7—21); ezekben megkísértem a „Lumen gentium” dogmatikai konstitúció elemzését, amire állításomat alapítom. V. ö. ehhez K. G. Steck: Lumen gentium?, a Materialdienst 16 (1965) 85—90.

5 Nostra aetate, 2,3 szakasz.

6 V. ö. H. W. Gensichen: Die Herausforderung der protestantischen Mission durch das Zweite Vatikan. Konzil, MD 17 (1966) 81—88.

7 V. ö. a zsinati sajtóhivatal dokumentációjával „Strutture, attività, caratteristiche delle commissioni e dei secretariati preparatori del Consiglio Ecumenico Vaticano II” a Herder Korrespondenz összeállításában 17 (1962) 103 k.

8 A pápai megbízás a titkársághoz 1960. szept. 18-án kelt. Miután a központi bizottság az arab világ politikai ellenállása folytán kifogást emelt, majd a római főrabbi a zsidóság nevében nyomatékos üzenetet intézett a zsinathoz a megnyitás előestéjén, XXIII. János 1962. dec. 13. kelt motu proprio-jában megújította Bea bíboroshoz intézett megbízását (v. ö. Neue Zürcher Ztg 1962, okt. 12; HK 17, 1962, 92). V. ö. Augustin Kardinal Bea: Der Weg zur Einheit nach dem Konzil. Freiburg i. B. 1966, 293 k.

9 Bea i. m. 294; Lorenz Kardinal Jäger: Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus”, Paderborn 1965, 23 (itt az 1 bekezdés 3 sorában javítandó: 1962. helyett 1963.); Gottfried Maron: Evang. Bericht vom Konzil. Zweite Session. Göttingen 1964, 43—45; Seeber i. m. 147—150.

10 Seeber i. m. 149; Maron i. m. 45; HK 19 (1964) 125—129. —

11 Jaeger i. m. 26. — 12 V. ö. HK 19 (1964) 126.

13 A bíboros relációja „feltűnést kerülő, de egyértelmű bírálata” volt a változtatásoknak: Seeber i. m. 187; HK 19 (1964) 126.

14 V. ö. HK 19 (1964) 70—72. 126—129; Seeber i. m. 187—189; G. Maron: Evang. Bericht vom Konzil. Dritte Session, Göttingen 1965, 26—28.

15 V. ö. az MD 15 (1964) 65—69. old. között beszámolóval.

16 A bíboros arra mutatott rá, hogy a magasabb tekintély jóváhagyásával a titkárság sok atya kívánásának megfelelően tervezetében figyelembe vette a nemkeresztyén vallásokat. Kissé élesen megjegyezte, hogy nem lehet mindenkinek kedvére tenni; de szükséges, hogy szembeforduljunk a gyűlölettel és a jogtalansággal; így hát az atyák fogadják el a szöveget, ha nem is lehet egyhangú eredményt elérni. Arra gondoltak, hogy a Nyilatkozatot Az egyházzal szóló schema függelékévé teszik (Az ökömenizmusról szóló dekrétumot már előbb, ugyanazon általános kongregáció

nov. 20-i ülésén elfogadták, de előző napon már Az egyházzal szülő konstitúció záró rendelkezését is meg-szavazták.) V. ö. HK 19 (1965) 161; Maron, i. m. Dritte Session, 76. —

17 HK 19 (1965) 161.

18 G. Maron: *Evang. Bericht vom Konzil*. Vierte Session, Göttingen 1966, 35. — A szavazásoknál a szöveg egyes szakaszai fölött, amelyek a benyújtott változtatásokat tartalmazták, az atyák több mint tíz százaléka mindig a zsidókról szóló szakasz új változtatásai ellen szavazott; v. ö. HK 19 (1965) 718—719.

19 König bíboros latin—német szövegkiadásának Bevezetésében (v. ö. l. jegyzettel) 5. old.

20 Mint szövegkiadásokat meg kell nevezni:

a) Az Egyházzal szülő „Lumen Gentium” konstitúció hiteles latin szövegét az AAS (1965) 5—75; továbbá: Második Vatikáni Zsinat. Dogmatikai konstitúció Az Egyházzal. Latin—német. Joseph Ratzinger bevezetésével, Münster: Aschendorff 1965; A Második Vatikáni Zsinat dokumentumai, latin—német, I. köt.: Az Egyházzal. Bevezette Wilhelm Breuning, Trier: Paulinus 1965; LThK Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, I. rész, Freiburg 1966, 137—359 (latin és német szöveg részletes kommentárral).

b) A missziói tevékenységről szóló „Ad gentes” dekrétum hiteles latin szövege: AAS 58 (1966) 947—990; továbbá: Második Vatikáni Zsinat. Dekrétum a missziói tevékenységről a végrehajtási utasításokkal. Latin—német. Josef Glazik bevezetésével, Münster: Aschendorff 1967; A Második Vatikáni Zsinat dokumentumai, latin—német, VIII. köt.:... Az Egyház missziói tevékenységéről. Bevezeti Karl Müller SVD, Trier: Paulinus 1966.

21 It tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur” (Lumen gentium 16).

22 A szöveg 32. jegyzetében megnevezi: „Summa Theol., q. 8, a 3, ad 1”. Tamás e helyen arra a kérdésre felel, vajjon Krisztus minden embernek feje-e. Úgy véli, hogy az Egyház misztikus testéhez, melynek Feje Krisztus, a tagok nem tartoznak hozzá egyidejűleg, mert az Egyház minden korok embereiből képződik („... quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius”). Vannak emberek, akik csak lehetőség szerint tagjai az egyháznak („sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia”). Közülük egyesek sohasem tagolódhatnak be valóságosan („quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum”). Hogy azonban Krisztus minden embernek és minden időben Feje, ez Tamás számára fölül áll minden kérdésen („accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum”). Ezért minden ember egyháztagságát bizonyos lépcsőzetességben kell elgondolni („secundum diversos gradus”). A hitetlenek lehetséges egyházhoz tartozása egyrészt Krisztus erején alapul, amely elégséges az egész emberi nem megváltására, másrészt az ember szabad akaratán, amely megragadhatja Isten kegyelmi ajánlatát. — Lásd ehhez Karl Rahner SJ: A tagság az egyházban XII. Pius „Mystici Corporis Christi”. c. enciklikájának tanítása szerint, a *Schriften zur Theologie II* (1965) 7—94., különösen 83—94. old.; F. Rieken SJ: „Ecclesia... universale salutis sacramentum.” Teológiai megközelítés a „De Ecclesia” dogmatikai konstitúció tanítása fölött az Egyházhoz való tartozásról: *Scholastik* 40 (1965) 352—388, különösen 381kk; A Grillmeier SJ, *Kommentár a Lumen gentium* 16. szak.-hoz a LThK kieg. köt. 1. rész 205—207. lapjain.

23 HK 18 (1964) 580; az enciklika német szövege 567—583; a latin szöveg az AAS 56 (1964) 637—659.

24 Így pl. a „Mystici Corporis Christi” (1943) enciklika, lásd Denzinger—Schönmetz (DS) 3821; és a Szent Officiumnak a konstitúció 16. szakasza 33. jegyzetében közölt 1949. aug. 8-i levele Boston érsekéhez, DS 3870. Ezzel szemben a 16. szakasz a belső magatartás látható kifejezéséről beszél, amit a szakaszhoz mondott relatio külön kiemelt; a szöveg egy korábbi fogalmazása

(1963, 10. szakasz) „dorgálta az individualista vonást”. V. ö. Grillmeier i. m. 205.

25 V. ö. Rieken i. m. 382kk.

26 A 16. szakasz kimondja: „Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde querunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutatem consequi possunt.” — A szakasz persze nem ad felvilágosítást, hogyan és milyen módon keresi Isten a nemkeresztény, hogyan követi lelkiismeretének hívását, hogyan ismeri fel és váltja tette az isteni akaratot, milyen úton siet segítségére az isteni kegyelem. Itt a forgalomban levő római katolikus teológiai tanításhoz kell tartania magát az embernek; v. ö. ehhez most J. Heislbelz: *Theol. Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg, 1967, különösen 38 kk. 113kk.

27 Lumen gentium 2.

28 Lumen gentium 3; 7,1; 13,1. — „Isten Fia a valóságos emberré válás útját járta meg, hogy az embereket az isteni természetben részesíthesse”: Ad gentes 3,2. A Gaudium et spes pastorális konstitúció (22), ehhez azt mondja, hogy „Krisztus megváltásának gyümölcsei” nemcsak a krisztushívők számára érvényesek, hanem „minden ember számára”; „minthogy ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt... ki kell tartanunk amellett, hogy a Szentlélek mindenkinek felkínálja a lehetőséget: kötődjék egybe ezzel a hívsvéti titokkal az Isten által ismert módon”.

29 Lumen gentium 13,1. — 30 Lumen gentium 14,1. — 31 Lumen gentium 48,2; 6,5; 9,2; 3.

32 Lumen gentium 8,1; 4. — A konstitúció Isten egyesülését népével különböző képekben mutatja be; v. ö. Lumen gentium 4,1; 7.

33 Lumen gentium 1,1; 9,3; 48,2; ugyancsak a *Sacra Liturgia* 5,2. — továbbá Semmelroth: *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M 1952; U. ö. *Scholastik* 28 (1953) 23—39; Grillmeier i. m. 156k; W. Dantine: „Egyház és Sakramentum” MD 18 (1967) 41—47.

34 Lumen gentium 8,1.

35 Rieken i. m. 371; v. ö. Schillebeeck OP: *Kirche und Menschheit*, Concilium 1 (1965) 34: „Mindenki, ha csak anonim kapcsolata van is Krisztussal... ipso facto ugyanolyan erős kapcsolata van az Egyházzal.”

36 Haec unica Christi Ecclesia... Subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata”; Lumen gentium 8,2. — 37 Lumen gentium 7,8.

38 Lumen gentium 8,2. — A scholastikus ontológiához, amely e formula keresztszüldője, v. ö. Rieken i. m. 373.

39 V. ö. Schillebeeck i. m. 29—41. — 40 V. ö. Lumen gentium 2; 3; 5; 9,2; 13,2; 17; 48,2.

41 A nemkeresztény vallásoknak e „megkereszteléséhez” v. ö. többek között Karl Rahner: „A kereszténység és a nemkeresztény vallások” *Schriften zur Theologie V* (1962) 136—158; u. ö. „Világtörténet és üdv-történet uo. 115—135; A. Röper: *Az anonim kereszténynek*, Mainz 1963; N. Riesenhuber: *Az anonim keresztény Karl Rahner szerint*, ZKTh 186 (1964) 385—303; H. R. Schlette: *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1964, főleg 66—112; L. Elders: „A világvallások megkeresztelése. Megjegyzések Karl Rahner egyik teóriájához”, *ThGl* 55 (1964) 124—131; Rieken i. m. 381—385; Heislbelz i. m. főleg 113kk (v. ö. itt az irodalmi áttekintést is: 223—231).

42 Egyik motívuma a római katolikus egyház öntudata, hogy ő a világ világozása (Lumen gentium 1 a 9,2-vel) és Isten családja (Ad gentes 1,2) (v. ö. Grillmeier i. m. 158) és — ezekből tovább következtetve — az ő feladata megvalósítani az emberiség egységét. Ezt igyekeztem bemutatni a *Communio Viatorum* és a *Theologiai Szemle* számára írt dolgozataimban (lásd 4. jegyzet). Az itt kifejtendő összefüggésben azonban tovább kell kérdezni, miért megy túl a zsinat a hagyományos tanon, amely csak az egyes vallások individuumoknak az Egyházhoz való viszonyáról tudott. Az univerzális üdvösakramentummal azonban a vallások közösséget vették szemügyre és ennél nemcsak annak általános pozitív jelentését keresték, hanem azon túl a

vallásoknak az Ecclesia Romana-hoz való rendeltsége megragadható feltételeit is. V. ö. ehhez F. Rieken vitáját L. Elders-szel Rieken i. m. 383—384 (147. jegyzet).

43 A *Lumen gentium* 1-hez írt kommentárjában Grillmeier (i. m. 157) azt mondja, hogy a szöveg nem definiálja a sakramentum fogalmát és azt sem magyarázza, miképpen alkalmazható az az Egyháza; de az univerzális üdv-sakramentum formulájában elismeri „az egész konstitúció össz-ekkleziológiájára nézve alapvető tételt”, amely „más dokumentumokban is gyakrabban” visszatér. Ugyanazon kommentár kötetben O. Semmelroth (317. old.) ezt írja az „átfogó üdv-sakramentumról” (*Lumen gentium* 48,2): „A sakramentum eschatológiai valóság abban az értelemben, hogy az eschaton, a még csak elérendő mennyei üdvvalóság, sakramentális jegyekben már betört ebbe a világba és egy világi elembe mintegy pecsétbe van foglalva. A sakramentum felülről szerkesztett, mint Isten hatóság jelenlétének jegye és edénye, hogy e jegy megragadásában az ember a felfelé való dinamikába bemenjen és elismerje minden eviláginak ideiglenes voltát. Ezért veszély nélkül lehet a földi-látható Egyházat a jelen világkorszak részének elismerni, amelynek alakja el fog múlni, nem úgy, hogy tulajdonképpen elpusztuljon, hanem hogy bemenjen az elváltozás végső alakjába, amelyben nincs szüksége többé jegyre annak, ami világi alakba való rejtve, hanem lepel nélkül önmagában lesz ismertté.”

V. ö. G. van Leeuw: *Sakramentales Denken*, Kassel 1959, 19kk (a „sakramentum” szóhoz és fogalomhoz), főleg 175kk (a keresztyén sakramentum-fogalomhoz). Az „Egyház és sakramentum” problematikához v. ö. W. Dantine már idézett (33. jegyzet) tanulságos dolgozatát, i. m. főként 42kk.

44 Ad gentes 1,1,2; „*Ecclesiam suam sacramentum salutis fundavit*” (5,1). A Dekrétum értelmezéséhez v. ö. a „*Mission nach dem Konzil*” c. gyűjteményes kötettel, J. Schütte, Mainz 1967.

45 Ad gentes 7,1; a *necessitas Ecclesiae* mondat idézet a *Lumen gentium* 14,1-ből.

46 Ad gentes 7,1; v. ö. *Lumen gentium* 17. K. Rahner és H. Vorgrimler bevezetése megjegyzi a dekrétum e helyéhez: „Ennek az Istentől szerzett, az evangélium ismerete nélkül üdvösséget szerző hitnek a pontosabb tisztázása ebben az összefüggésben természetesen nem volt lehetséges. De ennek a megvallása elég ahhoz, hogy az emberiség üdvhelyzetét a szokottnál optimistábbban, a missziói kötelességet kevésbé túlhajszoltnak és a teljesítmény mennyiségét alárendeltebbnek lássuk, mint szoktuk és az Egyház küldetésének komolysága mégse szenvedjen csorbát” (*Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. B. 1966, 600—601).

47 A missziói schema vitájában hevesen bírálták az olyan vallástudományt, amellyel a különböző vallásokat „rendes üdvutaknak” tekintik. A misszionáriusokat egy ilyen teória össze fogja zavarni, mert ez kétségbe vonja a misszió szükségességét és meghamisítja a missziói feladatot, ha az egyház valamiféle erkölcsi-vallásos fejlesztési segélyre korlátozza magát, ahelyett, hogy prédikálna és keresztenne. Ezzel a kritikával élesen felvetették a misszió szükségességének kérdését. A dekrétum nem kerülhette meg ezt és felelnie kellett a kritikára. V. ö. HK 19 (1965) 723—729; Seeber i. m. 272—277.

48 Ad gentes 9,2; 7,3; 3,1; 2; 11; 22. — 49 Ad gentes 2. — 50 Ad gentes 3—51 V. ö. Ad gentes 2—5; *Lumen gentium* 1. — 52 Ad gentes 9,2.

53 „*Sic activitas missionalis ad plenitudinem eschatologicam tendit*”; Ad gentes 9,2; v. ö. *Lumen gentium* 17.

54 Ad gentes 9,2; *Sacrosanctum Concilium* 1,2; 5,2; 6,1; 7.

55 V. ö. Ad gentes 7,3, összefüggésben a Liturgikus konstitúciónak az 54. jegyzetben megnevezett adataival.

56 Ad gentes 42,2 a *Lumen gentium* 69-cel. — 57 *Lumen gentium* 1. — 58 Ad gentes 10. — 59 Ad gentes 11—12.

60 A protestáns misszióra ugyanez a megállapítás

érvényes, v. ö. H. W. Gensichen i. m. 81—88. Hogyan változott római katolikus oldalon a misszió rendeltetése, jó áttekintésben mutatja be M. J. Guillon: „*Die Mission als ekklesiologische Problematik*”, *Concilium* 2 (1966) 194—218.

61 Hans Küng: *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln, 1965, 52.

62 Y. Congar: *Ausser der Kirche kein Heil*, Essen 1961, 21.

63 Küng i. m. 61. — V. ö. ehhez egy misszióteológus látását: E. Hillman: *Hauptaufgaben der Mission*, a *Concilium* 2 (1966) sz. 159—162.

64 Többek között a „*Mysterium salutis*” dogmatikai gyűjtemény üdvtörténeti koncepciójában, Einsiedeln 1966 kk (v. ö. recenziómmal az MD 1966. 17. sz. 57—58.)

65 K. Rahner—H. Vorgrimler i. m.; König bíboros latin—német szövegkiadásának bevezetésében, 5. — A Nyilatkozat értelmezéséhez v. ö. Bea bíboros: Az egység útja a zsinat után, Freiburg i. B. 1966, 293—308 (= *StdZ* 177, 1966, 2—12); ua. Az Egyház és az emberiség, Freiburg i. B. 1967, főleg 113—133. 225kk; Schlette: Az Egyház és a vallások, az Umkehr és Erneuerung-ban, Kirche nach dem Konzil, szerk. Th. Filthaut, Mainz 1966, 292—311; H. Waldenfels SJ: *Christentum und Weltreligionen in katholischer Sicht*, a *Kirche in der Zeit* 22 (1967) sz. 347—358.

66 A Nyilatkozatnak csak öt szakasza van. 1. Bevezetés. Ami minden emberben közös; 2. A nemkeresztyén vallások, főleg a hinduizmus és buddhizmus; 3. Az izlám; 4. A zsidók; 5. Egyetemes testvériség.

67 Csak egyszer utal valamely más zsinati szövegre (*Lumen gentium* 11) a 11. jegyzetben; de hangsúly nélkül és csak egy bibliai hellyel (Róma 11: 28—29) kapcsolatban.

68 *Lumen gentium* — az Egyház önértelmezése, *Unitatis reintegratio* — Ökumenizmus, *Christus dominus* — Püspökök, *Dignitatis humanae* — Vallásszabadság stb.

69 *Nostra aetate* 1,1. — 70 K. Rahner bevezetésében (l. 46. jegyzetet) 350. — 71 *Nostra aetate* 1,2; v. ö. *Lumen gentium* 13; *Gaudium et spes* 24. — 72 Küng i. m. 11.

73 Példaként sok esetre v. ö. VI. Pálnak a 2. ülészak megnyitásán tartott programszerű beszédével, és ami arra való beállítva, hogy az Egyházat „mint életet adó fermentumot és üdvintézményt az emberi nemzetség számára” fel kell mutatni „mindenek szemei előtt” (szövege az *Osservatore Romano* 1963. okt. 1-i sz., német fordítás a HK 1963, 18. sz. 81kk).

74 *Nostra aetate* 1,3. — 75 Waldenfels, i. m. 356.

76 V. ö. LThK<sup>2</sup> VIII, 1164—1168 (a vallás mint „létezés egy abszolút elfogadott létalapról”); továbbá H. Fries „*Religion*” és H. R. Schlette „*Religionen*” címszavak a *Handbuch theol. Grundbegriffe* kötetben, kiad. H. Fries, München 1963, II. köt. 428—450. Élesen ellentétes álláspontot foglal el protestáns oldalon Barth Károly, KD I/2, 305—397; valamint H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 1956, németül 1959 és „*Religion*”, valamint „*Religionsphilosophie*” címszavak alatt megjelent cikkei az EKL III, 580—584. 594—597. old. A vita állásához a protestáns teológiában v. ö. C. H. Ratschow áttekintését az RGG<sup>3</sup> V, 976—984 old. főként 981kk; továbbá U. Mann: *Religion als theologisches Problem unserer Zeit*, a *Christentum und Religion*-ban Regensburg 1966, 53—89; *Der christliche Glaube und die Religionen*. Főelődások az evangéliumi teológuskongresszuson Wien 1966, szept. 26—30, kiad. C. H. Ratschow Berlin 1967.

77 „A keresztyén ember bizonyítja a tényt, hogy a vallás... dinamikus erő az emberiség megnevelésére” — B. Cooke: A vallás existenciális jelentősége, a *Concilium* 1966/2 sz. 673.

78 V. ö. ehhez a „*Christentum und Buddhismus*” érdekes fejezetét E. Cornelis-től: *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen*, Paderborn 1967, 93—168.

79 *Osservatore Romano* 1966. jún. 2,1. V. ö. az *Ecclesiam suam* enciklikájának a nemkeresztyén vallásokra vonatkozó szakaszaival is (l. 23. jegyzetet) és a pápa beszédével, valamint a „*Nemkeresztyének Tit-*



kársága" felállításának hivatalos kommentárjával MD 1964/15 65—69.

80 H. R. Schlette bevezetése a szöveghez (I. jegyzet) 61.

81 Nostra aetate 2,3. — Ehhez Waldenfels i. m. 357: „Ha valami a jövő zenéje, akkor ezek az utolsó mondatok. Mert a végrehajtás mikéntje nem utolsósorban a misszionáriusokat... egészen új kérdések és problémák elé állítja.”

82 V. ö. H. R. Schlette: Colloquium salutis — Keresztyének és nemkeresztyének ma, Köln 1965, 65—72; K. Rahner: Die missionarische Predigt, a Handbuch für Pastoraltheologie I. kötetében, kiad. F. X. Arnold és mások Freiburg i. B. 1964 220—229; J. Neuner: Mission, Dialog und Zeugnis, a Geist u. Leben 1965 (38) 429—443. oldalain.

83 VI. Pál pápa mondotta: A megbízás, hogy „az egész világot katolikussá, a hitet és üdvösséget világhatásúvá kell tennie, teljes hatalmú viharoként kap az Egyház, Péter hajója vitorláiba”... „Az Egyház katholicitása még csak levésben van, az Egyház mindenkor még törekszik és fáradozik a maga konkrét történeti kibontakoztatásán... A világ még mindig nem katolikus”... „Ha azonban egyszer a »katolikus« nevezet valóban áthatja az emberszívet, akkor az felülhalad minden egoizmuson, tülemelkedik minden osztály- és faj-izmuson, szociális szolidaritássá válik; minden nacionalizmust beleágyaz a világközösséget való felelős gondolkodásba, az összesség közjáváért minden nemzet túl...” (Püsködi homília 1964, Osservatore Romano 1964. május 18 (19). — A misszió feladatahoz, módszereihez, céljához v. ö. Ad gentes 1—12; 22; Lumen gentium 17; 13,2; 9,3; Unitatis redintegratio 9; 11; VI. Pál „Ecclesiam suam” enciklikája AAS 56 (1964) 609—659 (a dialógus módszereiről), ehhez lásd R. P. van Kets OP: Az Egyház dialógusban a mai kultúrákkal, Concilium 1 (1965) 66—70.

84 V. ö. Joh. Österreicher: Igen, nem és mégis. Katolikus és evangéliumi hangok a zsidónyilatkozathoz, Concilium 3 (1967) 334—343; A. Exeler: Az Egyház viszonya a zsidókhöz, az Umkehr und Erneuerung-ban. Egyház a Zsinat után, kiad. Th. Filthaut, Mainz 1966, 235—269; W. P. Eckert/E. L. Ehrlich: Judehass — Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs, Essen 1964; Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. B. 1967 (kommentár a zsidónyilatkozathoz).

85 Bevezetésében (I. 46. jegyzet), 353.

86 V. ö. „Üdvtörténet és intézmény” c. dolgozatomat, Communio viatorum 9 (1966 137—154; v. ö. Theologiai Szemle 1966) 9 210—218.

87 Így J. Ratzinger: Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 101—124, itt azt fejt ki, mit jelent konkrétan a testvériség a nemkeresztyénekhez való viszonyban: missziót, agapét, szenvedést.

88 „Ami az elkötelezett immanentizmus, illetve az ateizmus helyzetét illeti, ezeknek a vallás fogalma alatti összefoglalása szokatlan ugyan, de a jelenségben magában nagyon is indokolt.” Így „pl. az olyan egzisztenciális állásfoglalásokat, mint kommunizmus, materializmus, vitalizmus stb, mint vallást kellene megjelölni” (LThK<sup>2</sup> VIII, 1166. 1165). Hasonlóan H. Fries a Handbuch theol. Grundbegriffe II. 432k oldalain. Ezért a római katolikus teológiában feladat „kutatni és megvilágítani a hitelenségben rejtett hitet, amelyet a hitetlen saját kijelentésével szemben megvall”; J. B. Metz: Der Unglaube als theologisches Problem, Concilium 1965/1 484—492. K. Rahner a zsinati szövegekre hivatkozva (főleg Ad gentes 7) pozitív választ ad a kérdésre; úgy véli, hogy egy ateista „üdvösséget szerző hitéről” lehet beszélni; v. ö. K. Rahner: A II. Vatikánumnak az ateizmusról szóló tanításához, Concilium 1967/3 174k.

89 Gaudium et spes 21,5; v. ö. Philippe Delhaye: Die

Würde der menschlichen Person, a Kirche in der Welt von heute kötetben, kiad. G. Barsúna, Salzburg 1967, 154—178, főként 170—176 (részletes irodalomjegyzékkel e kérdésről). Továbbá K. Rahner már említett dolgozata (88. jegyzet) és Concilium 1967/3 171—180 és V. Miano: A Nemhívők Titkárságának feladatai, Concilium 1967/3 227—230. — A teológiai reflexióhoz, amelynek a hitetlenekkel való dialógust kísérnie kell, lásd a Concilium 1966/2 cikkeit, 397—476.

90 J. B. Metz: Kirche für die Ungläubigen? Umkehr und Erneuerung, i. m. 312—329.

91 V. ö. ehhez H. Krause: Die „Anonymen Christen“ exegetisch gesehen, MThZ 1967/18 2—29. — 92 Kruse i. m. 27.

93 V. ö. H. van Straelen SVD: Our attitude towards other religions, Tokio 1965.

94 A „vallás teológiája” témának már elég terjedelmes az irodalma. Mindenekelőtt Karl Rahner egy sor dolgozatáról kell szólni, amelyek összegyűjtött munkáiban található, főleg: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, a Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962 c. kötetben 136—158. Rahner gondolatainak rezüméjét adja K. Riesenhuber — Rahner jóváhagyásával — „Der anonyme Christ nach Karl Rahner ZKTh 1964/86 297—305. Rahner saját összefoglalását adja egy recenzióban: Die anonymen Christen, a Schriften zur Theologie VI. köt.-ben Einsiedeln 1965, 545—554, míg a K. Rahner tiszteletére készült „Gott in Welt” műben — kiad. A. Darlap és mások, 2 kötet, Freiburg i. B. 1964 — több dolgozat megmutatja, milyen különböző módon veszik át, variálják és viszik tovább a tanítómester megfontolásait; v. ö. pl. J. Feiner: Kirche und Heilsgeschichte i. m. 317—345, J. Ratzingerrel: Der christliche Glaube und die Weltreligionen, i. m. 287—305. Rahner említett recenziója tanítványának, Anita Röpernek a könyvéről szól: Die anonymen Christen, Mainz 1963; v. ö. ehhez M. Seckler kritikai ellentéteit is: Eine Theologie der Religionen, a Hochland 57 (1964/65)-ben 590. old. — Nagyon határozottan elkötelezte magát a témáért H. R. Schlette, többek között: Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg i. B. 1964; Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung, Köln 1964; Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute, Köln 1965; Die Kirche und die Religionen, in Kairos 7 (1965) 308—318. — Saját gondolatokat és hozzá terjedelmes irodalomjegyzéket ad most J. Heislbetz SJ: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Freiburg i. B. 1967; itt majd minden jelentős dolgozat megtalálható a tárgyról, így Y. Congar, J. Daniélou, H. Fries, H. Küng írásai. Szép bevezetés a problémába a 65. jegyzetben már említett H. Waldenfels SJ legújabbban megjelent dolgozata.

95 Ez dolgozatának címe a MD 17/1966 81—88. számában.

96 V. ö. Im Lichte der Reformation 10 (1967) 80—94. c. dolgozatommal.

97 Karl Barth KD I/2, 305—397.

98 Der christliche Glaube und die Religionen. Hauptvorträge des Evang. Theologenkongresses, Wien 26—30. Sept. 1966, kiad. C. H. Ratschow Berlin 1967—99 i. m. 42—87.

100 W. Dantine: Die christologische Fundierung des Sola Fide. Dogmatikai megfontolások a vallástapasztalat és valláskritika horizontján i. m. 28—41.

101 I. m. 32.

102 V. ö. C. H. Ratschow: Die Religionen und das Christentum, i. m. 88—128. Továbbá az Egyházak Világtanácsa 1961-ben tartott újdelhi 3. nagygyűlése „Bizonyoságtétel” szekciójának jelentésével a Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht c. kötetben, kiad. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, 88—91; U. Mann: Religion als theologisches Problem unserer Zeit, a Christentum und Religion-ban, Regensburg 1966, 53—89.

# A római püspök-szinódus nem enyhítette a vegyes házasságok kérdését

Szeretnék előljáróban emlékeztetni W. A. Visser 't Hoofst-nak, az EVT nyug. főtítkárának arra a kijelentésére, hogy a nemrómai keresztényiség első-sorban a vegyes házasság ügyének alakításán fogja lemérni a római katolikus ökumenizmus valódiságát. Azóta eltelt néhány év és a nemrómai egyházakat sorozatos csalódások érték. A II. Vatikánum tudvalevőleg a pápát kérte fel a világ számos helyén komoly társadalmi gondot is jelentő kérdés rendezésére; mindenki azt várta, hogy a II. Vatikáni Zsinat idején, legkésőbb az ünnepélyesen ökumenikusra hangolt záróülésen a pápa bejelenti a *De oecumenismo* dekretum szellemében várt intézkedést. Ez azonban elmaradt.

Nagysokára megjelent azonban, (1966. március 18-án) a Vatikán Hittani kongregációja (korábban: Szent Officium, még korábban: Szent Inkvizíció volt a neve) Instrukciója a vegyes házasságok ügyében követendő eljárásról; erről bőven írtak lapjaink, mi is. Az EVT köreiben is „kiábrándítónak” minősítették ezt az Utasítást, amely mit sem enyhített az 1918 óta életbe léptetett embertelen kánonjogon; továbbra sem ismerte el a nem római katolikus pap előtt kötött vegyes házasságot, viszont a katolikus pap csak olyan reverzális ellenében eskethette össze a vegyes házaspárokat, ha kötelezték magukat összes gyermekeik átengedésére a katolikus egyháznak. Komoly római katolikus körök is kifejezték azt a véleményüket, hogy ez a követelés súlyosan beleütközik a lelkiismereti szabadságba; megrendíti a bizalmat a római egyház „ökumenikus nyitására” a II. Vatikáni Zsinaton többszörösen hangoztatott őszinteségében és valódiságában. Róma új intézményének, a püspök-szinódusnak első üléséről általában azt várták, hogy legalább az 1918 előtti katolikus egyházjogot fogja visszaállítani, amely alapjában véve elismerte a nemrómai egyházban megáldott vegyes házasságokat és nem közönségesítette ki az ilyen házasságra lépő katolikusokat.

Ennek a várakozásnak két lényeges alapja is volt. Az egyik: a püspöki szinódus napirendjére a pápa öt téma között a vegyes házasságok ügyét is kitűzte. A másik: a II. Vatikánum után az EVT küldöttéből és a római Keresztény Egység Titkársága képviselőiből alakult állandó vegyes bizottság, amely már öt ülésen át tárgyalta az ökumenikus dialógus előzetes feltételeiről, nemrég egy külön ülésen szentelt ennek az égető kérdésnek. A kiadott jelentés szerint megállapították azokat a minimális követeléseket, amelyek a bizottságnak — az egyes egyházakat persze nem kötelező — véleménye szerint elfogadhatók volnának a legtöbb protestáns egyház számára. (Az ortodox egyházak vonatkozásában közben lényeges engedményeket tett Róma.)

Ilyen előzmények után érthető várakozással néztek a protestáns egyházak elég széles körei a püspök-szinódus elé, bár nem hiányoztak az optimizmustól óvó, az eddigi rossz tapasztalatok után tartózkodásra intő hangok sem. Ismeretes, hogy a püspök-szinódus a pápa tanácsadó testülete; tagjainak többségét ugyan a regionális püspöki konferenciák választják, de választásukhoz a pápa előzetes megerősítése szükséges; a kúriai bíborosok, a pátriárkák és rendfőnökök hivatalból tagok, de az összes

létszám 15 százalékát még külön is a pápa nevezi ki; ő jelöli ki az állandó főtítkárt, elnököket, ő alapítja meg a napirendet, az előadókat, csak ő engedélyezhet szavazást; a püspököket legszigorúbb titoktartás köti, csak a vatikáni sajtóközpont teheti közzé a felszólalók nevét, a szavazatok arányát, a pápa által kezdeményezett határozatok tartalmát, amelyek azonban öt nem kötelezik. Ezt a pápa nyomatékosan a résztvevők emlékeztetőbe idézte a szeptember 30-án tartott megnyitó beszédében (L. Herder Korrespondenz 1967. nov., 520 k.)

E beszéd — a kollégialis sztruktúra futólagos megemlézése mellett — nagyon nyomatékosan „a tanhoz való hűséget” jelölte meg „a legfontosabb parancsolatnak”; erőteljesen óvott „a hitet ma fenyegető óriási veszélyektől, amelyek magának az Egyháznak a kebelében merültek fel”. Egyes katolikus tanítók és írók ugyanis „a világi gondolkodás- és kifejezőmódokhoz akarják alkalmazni a hit tanait, anélkül, hogy figyelemmel lennének az Egyház tanhivatala (a pápa) normáira”. Olyan nézetek jutottak szabadon nyilvánosságra, amelyek „a hitbeli igazságok közül — elhanyagolva az igaz hit követelményeit — csak azokat válogatják ki, amelyek privát megítélésük és személyes hajlamaik szerint egyeseknek megfelelőnek tűnnek, a többit elvetik, mintha bizony az erkölcsi lelkiismeret szabad úr lenne magatartásuk tekintetében”. A püspök-szinódus tagjai se feledjék, hogy bár nagyrésztük a kiküldő püspöki konferenciát képviseli, „mindenben a Szentírás, az Egyház valódi hagyományai és a legfőbb tanhivatal tekintélyéhez kell magukat tartaniok.” Ez a szinódus rendszerint tanácsadó testület ugyan, de a pápa egyes esetekben teljes döntési jogot is fog adni neki.

Nincs helyünk ezúttal annak közlésére, ami a szinódus tárgyalásairól és döntéseiről — részben többé-kevésbé hitelesnek látszó indiszkrétciók, részben a hivatalos sajtókonferenciák és kommunikék útján — ismeretessé vált. A szinódus legtöbb idejét és energiáját igénybe vevő, az *Ottaviani* bíboros vezette Hittani kongregáció által felsorolt „tanbeli eltévelyedések” érdekes katalógusát is mellőznünk kell. Kizárólag a vegyes házasságok kérdésében lefolyt tanácskozásokról és döntésekről megjelent értesítéseket tudjuk ezúttal vázlatosan ismertetni.

Már a szinódus megnyitása előtt kellemetlen meglepetést okozott, hogy a vegyes házasságok témáját nem Augustin Bea bíboros, a Keresztény Egységtitkárság elnöke fogja előadni, hanem *Marella* bíboros, a Hitetlenek Titkársága elnöke. Bea tudvalevőleg a kérdés legjobb katolikus szakértőjének számít; az ő irányítása mellett folytak le az EVT-vel is a vegyes házasság ügyében a tárgyalások. A szinódus elé nem is került a tárgyalás alapján készült javaslat, hanem a Hittani Kongregáció által kidolgozott új tervezet, amely lényegében nem különbözik ugyanezen kongregáció tavaly márciusban kiadott Instrukciójától.

Marella bíboros bevezető relatio-jában hangsúlyozta is, hogy a vegyes házasság a római egyház számára *elsősorban nem ökumenikus kérdés, hanem a hitbeli fegyelem kérdése*. A Vatikán a püspöki szinódustól azt várja, hogy a készülő kánonjogi reform számára segítő ösztönzéseket kapjon a házassá-

ságjog kérdésében a megfelelő kánonok megfogalmazásához. Csak egészen optimisták várhatták a római házasságjog decentralizálását abban az értelemben, hogy a regionális vagy nemzeti püspöki konferenciák kapjanak lényegbe vágó felhatalmazásokat. Marella előterjesztése nyolc kérdést terjesztett a szinódus elé: 1. Megtartsák-e a „vegyes házasságok” kifejezést „a házassági akadályok” között? 2. Jobb volna-e inkább „interkonfesszionális házasságról” vagy „nem egyenlő vallású párokról” beszélni a kódexben? 3. Elég legyen-e a házassági akadály alól való felmentéshez. ha az illetékes egyházi hatóságnak erkölcsi bizonyossága van a következőkről: a) a katolikus házasság fenyegeti a hittől való elszakadás és mindent meg fog tenni a gyermekek katolikus keresztelése és nevelése érdekében, b) hogy a nemkatolikus fél ismeri partnerének ezt a kötelezettségét és legalább is nem zárja ki a gyermekek katolikus keresztelését és nevelését. 4. Helyes volna-e az egyházjogi házassági akadályt megszüntetni? 5. Pótolni lehetne-e a kánoni házassági forma kötelezettségét a következő szabállyal: katolikusok egymással kötendő házassága kizárólag a kánoni formák között lehetséges; de ha nemkatolikkal házasodnak össze, csak a házasság „megengedett” minősítéséhez szükséges a kánoni forma. de nem az érvényességéhez? 6. Ha a kánoni forma kötelező marad, kapjon-e a helyi ordinárius felhatalmazást, hogy az egyes esetekben lelkiismerete szerint adjon olyan diszpenzációt, amelyet eddig csak a Szentsek adhatott? 7. Minthogy a házasságkötés misén belül, vagy külön szertartással misén kívül is köthető, nem kell-e a papnak az előkészítésnek megfelelően az egyik vagy a másik módot ajánlania a házasulóknak? 8. Nem kell-e kiterjeszteni a vegyes házasság esetén előírt előkészítést a nemrómai fél családjára is?

Az Osservatore Romano-nak a kérdés vitáiról megjelent kommentárja szerint „az egyház abból a feltételezésből indul ki, hogy a hit olyan nagy ajándék, amely szükséges az üdvözüléshez. A házasságnak a hit növelését szolgáló eszköznek kell lennie. Ez a feltétel hiányzik, vagy legalábbis komoly veszélyben van, ha nem két katolikus lép házasságra, hanem az egyik katolikus, a másik nem az. A katolikus házasuló fél kötelezettsége nem adható fel. Ő tudja, hogy az ő hite az egyetlen igaz hit és ezért nem mondhat le arról gyermekei nevelésében.” E mondatok elemzésében a német Evangelischer Bund bensheimi Felekezettudományi Intézetének Rómába küldött munkatársa megállapítja: „A katolikus egyház tehát hitmonopóliumot igényel és ezzel felállítja a valódi házassági akadályt. Miért nem adja meg a katolikus egyház intézménye legalább az esélyt a vegyes házasság nemkatolikus, de keresztvény partnerének, hogy az ő hite is üdvözítő hit? Tulajdonképpen az esélynek ez az egyenlősége, a páli alap forog szóban: Mindnyáian bűnösök vagyunk! Minden üggyélt, de boldons intézményes biztosíték ellenére, vajon a katolikus, éppúgy mind az ortodox vagy protestáns keresztvényt mi más őrzi meg a hit elhibázásának kockázatától, mint a közös és kizárólagos hit a megváltó Jézus Krisztushan. — minden érdemem és üdvörméltásom nélkül!” (Dr. M. Ziegler: 5. Brief aus Rom, 1967. okt. 26.)

Jäger bíboros, német érseknek a szinódus egyik elnökének sajtókonferenciáján egy francia pap megindult szavakban tárta fel az ellentmondást: „Az általános ökumenizmusban a Rómától elszakadt keresztvényeket ma testvéreknek nevezzük: a vegyes házasságok kérdésében azonban a régi ál-

laspontot képviseljük, mely szerint a másvallású keresztyén veszélyezteti a katolikus házasság üdvösségét, mintha bizony az üdvösséget csak a katolikus hit által lehetne elnyerni!” A bíboros erre csak annyit tudott felelni, hogy a vallások között még igen nagy, elválasztó különbségek vannak, mindezek előtt az egyház önértelmezése. Jäger bíboros kívánatosnak mondta az egyházak közötti párbeszédet különösen négy kérdéstről: 1. hogyan kell megállapítani, hogy mindkét házasság valóban meg van keresztelve; 2. hogy közöttük nincs házassági akadály; 3. hogy nincs még életben levő elvált házastársuk; 4. hogy eltökélt szándékuk: halálukig megtartani a házastársi köteleket.

Hogy egy ilyen megbeszéléshez még hosszú út vezet, azt megmutatta a szinódus egyhetes vitája a vegyes házasság kérdéséről. E vitában elhangzottak az ökumenizmus szellemében tartott felszólalások is, bár meg kell állapítani, hogy a közlemények szerint a felszólalók hangneme sokkal óvatosabb és tartózkodóbb volt, mint ahogyan ugyanezek a bíborosok és püspökök a zsinaton beszéltek. Így Alfrink holland bíboros hangsúlyozta ugyan, hogy miután felvették a kapcsolatokat „az elszakadt testvérekkel”, ezt a problémát testvéri módon, a nemkatolikusok lelkiismeretét is nagy tapintattal tekintetbe véve kell tárgyalni, ugyanakkor mégsem vonta le ebből azt a következtetést, hogy mindkét házasság joga legyen a neméhez tartozó gyermekét a maga hitében megtartani. Döpfner müncheni bíboros azt javasolta, hogy ne követeljenek többé reverzálást, érvék be a katolikus fél kötelezettség vállalásával, hogy gondja lesz gyermekeinek katolikus nevelése. Suenens belga bíboros a házasságkötés kánonikus megkötése mellett szállt síkra, javasolta a házasság kérdésének elmélyült teológiai tanulmányozását. (EPD, Zürich 43. 44. sz.)

Október 17-én a szinódus fogadta az egyidejűleg Rómában üléselő Laikus apostolság III. világkongresszusa 14 delegátusát. (Ezen a kongresszuson 80 nemrómai tanácskozó-megfigyelőt is vendégül láttak a katolikus laikus mozgalmak.) A delegátusok a vegyes házasság kérdésében memorandumot adtak át a szinódusnak, ebben három pontban szögezik le a világkongresszusuk álláspontját:

1. El kell ismerni a legfontosabb protestáns vallások lelkipásztorai előtt kötött vegyes házasságok érvényességét, ahogyan már az ortodox pap által kötött házasságokat elismerték. „Ezen elismerés megtagadása alapvető támadás a szeretet és a béke ellen, amely a különböző keresztyén közösségek között bontakozik.”

2. A gyermekek keresztyén neveléséért viselt felelősség mindkét szülő egyformán terheli, mint akik egyesültek a házasság közös kegyelmében.

3. A vegyes házasságok örömmel fogadnák majd, ha a minden szinten megegyezésre jutó keresztyén közösségek pásztorai egyúttal gondoznák családjukat, szülőket és gyermekeket.

„A Világkongresszus reméli, hogy a püspöki szinódus figyelembe veszi ezeket a nézeteket.”

Ez a remény nem bizonyult alaposnak. VI. Pálnak a laikus delegátusokhoz intézett szavai határozott figyelemzetesként hatottak, hogy a laikusoknak a „valódi” hierarchia mellett nem szabad egy „második hierarchia” kialakítására, tanításra és direktívákra gondolni; a laikusok feladata nem a tanítás, hanem a tanhivatal által helyesnek ítélt hitigazságok engedelmes, lelkes terjesztése; fordításuk figyelmüket inkább „a nagy világproblémák, a nemzetközi igazságosság és béke, az éhség problémáira” (EPD, Zürich 42).

A püspöki szinódus Ottaviani bíboros érveinek engedett: a kánoni házassági akadályokat fenn kell tartani megkereszteltekkel kötendő vegyes házasságok esetében is, mert „ezek nagyobb veszélyt jelentenek a katolikus félre, mint a pogányokkal kötendő házasság”. A főpásztorok figyelmeztessék az ilyen hivatásokat arra a kötelezettségeikre is, hogy nemkatolikus házastársukat okosan és tapintatosan el kell vezetniük a katolikus vallásra. A kánoni formához ragaszkodni kell, mert a házasság „szociális tény és nem titkos epizód két szerződő fél között”. „Az isteni hitet biztosító kautélákat (a reverzális) okvetlenül meg kell tartani. A püspököknek esetleg lehet nagyobb jogkört adni, de csak igen óvatosan, nehogy a katolikus lelkiismereten sérelem essék. A házasságkötési rítusban engedményeket lehet tenni, meg lehet engedni a nem-katolikus kultusz-szolgáknak, hogy a katolikus házasságkötés után imát olvashassanak...”

A püspöki szinódus október 28-án fejezte be tanácskozásait, amikor vita nélkül elfogadott békefelhívást intézett a világhoz. A vegyes házasság kérdésében nagy többséggel ajánlást szavazott meg, amelyben javasolja a pápának, hogy maradjon házassági akadály a felek valláskülönbsége és ragaszkodjék ahhoz az előíráshoz, hogy a vegyes házasság megengedésének és érvényességének is feltétele a katolikus pap előtti szertartás, ehhez pedig a születendő gyermekek katolikus keresztesítésére és nevelésére adott reverzális szükséges. A püspöki konferenciáknak és az egyes püspököknek az eddiginél szélesebb körű diszpenziós jogkört javasol a többség.

116 szavazattal 64 ellenében kívánták a szinódus tagjai az eddigi szóhasználat (vegyes házasság) fenntartását. Új terminológia mellett 10. ellene 110 szavazat esett. 137 szavazat helyeselte, 48 ellenében, hogy a vegyes házasság tilalma alól adhasson felhatalmazást az egyházi tekintély, ha erkölcsileg bizonyos abban, hogy a katolikus fél minden tőle telhetőt megtesz a gyermekek katolikus keresztesítése és nevelése érdekében és őt magát nem fenyegeti a katolikus hittől való elszakadás veszélye. Arra a pótkérdésre, hogy elég legyen-e, ha a nemkatoli-

kus partner ismeri házastársának ezt a kötelezettségét, 92 igen, 13 nem, 72 fenntartással igen szavazat esett. A felekezeti különbségnek, mint házassági akadálynak eltörlését csak 28 püspök szavazta meg; 33 szavazott arra, hogy a kánoni forma csak a házasság megengedhetőségéhez legyen szükséges, de érvényességéhez ne; 105 püspök szavazott arra, hogy a felmentvényeket a helyi püspök adhassa meg, 13 ellenezte, 68 fenntartással fogadta el.

A „Korunk veszélyes nézetei és az ateizmus” c. javaslatot a szinódus többsége nem fogadta el. — Az ünnepélyes zárómisén a pápa betegsége miatt nem jelenhetett meg.

A vegyes házasságok kérdésében hozott határozatokat Lukás Vischer, az EVT Hit és Egyházalkotmány kommissziójának igazgatója „csalódással” fogadta. Nyilatkozatában kifejezte azonban azt a véleményét, hogy a kérdésről tovább kell tárgyalni, bár „a szavazás eredménye után kevés remény van arra, hogy a pápa közelesem megváltoztatja a vegyes házassági rendelkezéseket, amelyek ma az ökumenikus kapcsolatokat megnehezítik. A szinódus-hoz fűzött bizonyos reménységek nyilván nem teljesültek be. A diszpenzió jogának decentralizálása egyes országokban minden esetre lehetőségeket adhat a további beszélgetésekre”. Végül emlékeztetett arra, hogy az EVT központi bizottsága legutóbb kívánatosnak mondotta a vegyes házasságról folytatott beszélgetés folytatását a szinódus után.

A püspöki szinódus eseményei, különösen a vegyes házasságok kérdésében hozott döntések a magyarországi protestáns egyházakat nem érték váratlanul. E döntések nincsenek ugyan összhangban a II. Vatikánum számos döntésével, de arra vallanak, hogy a római egyház a vegyes házasságokban folytatott embertelen gyakorlatot a prozelitizmus egyik fő módszereként fenn akarja tartani. Ha valóban a vegyes házasság kérdésében hozott döntés az a lakmusz papír, amelyen a római katolikus ökumenizmus valódisága megállapítható, akkor elmondhatjuk: változatlanul a prozelitizmus lúgját mutatja ez a próba és nem az ökumenizmus savát.

Dr. Kádár Imre

## A bibliai Kánon titkos többlete

### I.

Személyes vallomással kezdem: ezt a cikket baráti kérdések váltották ki, alkalmat adva egyben évek óta érlelődő és ellenpróbákkal tisztázott mondanivaló leírására. Éppen azok, akik tudják, mit jelent számomra Isten Igéje és annak hirdetése, tettek fel kérdéseket a ThSz-ben az utóbbi öt év alatt megjelent három tanulmányommal kapcsolatban.<sup>1</sup> Az első és a harmadik tanulmány két bibliai irat — János Első Levele és az Énekek Éneke — szövegének a hagyományoshoz képest új rendjét és értelmezését kíséri meg, feltételez a szövegek sorsában egy-egy olyan ősrégi drámát, amelyeknek a következménye a szöveg jelenlegi kánonbeli formája. A sor szerint második tanulmány pedig azokat a fenntartásokat ismerteti és indokolja, amelyekkel a Biblia szövegének újfajta, értékelő osztályozását (pl. E. Stauffer módján) fogadom.<sup>2</sup> Azt a hipotézist, amellyel állítólag meg lehetne állapítani, hogy az evangéliumok melyik nyilat-

kozat származik Jézustól és melyik nem s amelyik nem, az milyen későbbi vagy idegen hatás „gyümölcse”. A baráti kérdések lényege, hogy ha élnek bennem a második tanulmányban — sokak egyetértésével kísért — fenntartásaim egy előítéletes szövegértékelést illetően, mért tesztek kísérletet egy-egy bibliai irat szövegének a sorrendi vagy értelmezési változtatására, hiszen ezeknek a változtatásoknak is van előzetes szempontja? A kérdésekre egyszerű és rövid feleletet adhatnék. Azt, hogy míg az osztályozó törekvések előzetes szempontjai teológiaiak, az én szempontom szövegtani; az csupán, hogy a szöveg érthetőbb, megközelíthetőbb legyen és a nem szerves, nem szükségszerű (nem dialektikus), hanem kizáró, zavarkeltő (poláris) elmentések a szöveg jelentéséből eltűnjenek. Példával élek. A szöveg-osztályozók között vannak, akikben az Evangélium idealista és romantikus élményemlékekhez társul, Jézus bennük úgy szólal meg, mint aki az ember spontán jószándékaira épít. Ezek az evangéliumok szövegéből — eme „teológiai” előíté-



letük alapján — nemjézusinak nyilvánítják azokat a szövegrészeket, amelyekben az engedelmességről van szó. Azt gyanítják, hogy későbbi (törvényvalási hatásra keletkezett) rétegek ezek,<sup>3</sup> esetleg Pál teológiájának gyümölcsei. Nekem viszont semmi ilyen teológiai előítélem sincs, nem is engedném meg magamnak, ellenben (1) igen komolyan veszem a szövegben fellelhető értelmi és értelmezési nehézségeket, (2) feltételezem, hogy nem az ihletés idejétől léteznek, tehát nem eredeti nehézségek és (3) rábízva magam a nehézségekre, igyekszem mintegy kitapogatni a valószínű megoldást. Teszem ezt azért, mert (1) a szöveg Kijelentés-hordozó; — mert (2) a Kijelentés önünk ajtaján, az értelmünkön lépve be akar hozzánk jutni; következképp (3) semmi se kedvez neki, ami értelmetlen vagy ami az értelmetlenséget *hozzáfüggesztett* érvelésekkel akarja áthidalni. Ami a szövegben értelmetlen, félreérthető, zavaros, az szinte provokálja az olvasóját, hogy keresse a szövegnek azt a méltán feltételezett régebbi állapotát, amikor világos volt és nem szorult áthidalásokra.

Hogy még sem „úszhatom meg” a kérdéseket ilyen felelettel, abból a felismerésből származik, hogy magam se elégítené ki ennyi felelet, — még akkor sem, ha a kérdezők megnyugodnának benne. A nekem szegezett kérdések ugyanis egy sokkal súlyosabb — és már nemcsak nekem szóló — kérdésből erednek; abból, hogy a Kijelentés és a kánoni szöveg viszonyáról „ma és itt” is az-e a véleményünk, ami eddig volt: a szöveg csupán Kijelentés-hordozó vagy több-e ennél s ha több, miért több, hogyan több, — ha meg csak hordozó, ma is úgy látjuk-e ezt a hordozást, ahogy eddig? A verbális inspiratio tana a kérdést lehetetlenné teszi, végleg lezárta számunkra viszont a verbális inspiratio tan a lehetetlenség maga, mégpedig a lezárt lehetetlenség. Amikor tehát azt kockáztatjuk meg, hogy a kánoni szöveg több, mint csupán Kijelentés-hordozó, nem a verbalizmushoz térünk vissza, hanem éppen ellenkezőleg: az a reményünk, hogy mindenkinél távolabb kerültünk tőle. Hiszen éppen az a többlet, amit felismertünk, bátorított fel a szükséges lépésekre a János első levele és az Énekek Éneke ügyében. Természetesen: a szöveg Kijelentés-hordozó volta volt a mi kiindulásunk is, de rájöttünk, hogy a kánoni szöveg „funkciója” nem passzív, hanem aktív hordozás s éppen ez jelenti (a hordozás hagyományos felfogásához képest) a többletét. Ez a többlet pedig arra nézve világosít fel minket, hogy (1) a szent atyák milyen megfontolás alapján zárhatták le a Kánont és (2) mért felesleges és káros minden más későbbi szöveget (a hagyományt) Bibliával egyenrangú Kijelentés-hordozónak tekinteni.<sup>4</sup> Eddig is hittük, tudtuk ezt, most az okát is látjuk. Eddig szöveghivatkozásokkal (Jelenések 22:18:19.) védtük álláspontunkat, most azonban nincs szükségünk ezekre a *vitatható* szövegrészekre, mert maga az egész Biblia a hivatkozásunk alapja.

Azon a kánon-elméleti alapon állunk és abból indulunk ki, amit a reformációnak köszönhetünk, de azt tartjuk, hogy minden fundamentum a falak számára van lerakva: azért, hogy építsenek rá. Attól kezdve, hogy a bibliakritika megindult, nagyjából két csoportra oszlott a Bibliát tanulmányozók tábora. Az egyik a reformáció kánonelmélete alapján minden kritikát elutasított, a másik viszont minden kritikát elfogadott. Egyik se gondolt arra, hogy a reformáció kánonelmélete alap ugyan, de csak alap, amelyre falakat kell húzni s éppen ezek a „falak” jelentenek a Biblia olvasója számára vé-

delmet, mások és a saját *természeti* ortodoxiájával és neológiájával szemben. Viszont: hogy most már mind az ortodoxia, mind a neologia „vonala” eljut lassanként az abszurdumig, a korszerűsítési törekvések, az apologetikusság, az összehasonlító vallástörténeti irány felfedezéseinek szenzációja és pánikja, a történetkritikai irány túlhajtott szubjektív relativizmusa, a szöveg-különítő szándék Jézuslátásának romantizmusa rohan az önmaga lejáratásának végállomásához, — most már a kánon-elmélet továbbfejlesztése lett szükségszerűen aktuális. A reformáció óta általában megelégedtünk az- zal, hogy a Kánon megállapított, lezárt a Szentlélek vezetése szerint cselekedtek s körülbelül úgy kezeltük a kérdés miérteinek „feszégetését”, mint — mondjuk — a Szentháromság tantitkának racionális magyarázati kísérleteit. Holott — véleményünk szerint — a kánon-lezáras „titkának” éppen az a jellemzője, hogy kihívás a megfejteni-akarásra. Nem bizonyos, hogy aki érzékeli ezt a kihívást, csálhatatlan eredményhez jut és valóban időálló „falat” épít a reformáció-adta kánon-elmélet alapjára, de bizonyos, hogy a kísérletre vállalkozni kell — a tévedés kockázatát is vállalva. Vállalkozásunk azzal kezdődik, hogy ismert alapfogalmakat *érintünk* (Kijelentés, pneüma, pszühé, zóé, első és második Ádám) és azzal végződik, hogy az emlékezés fogalmának a bibliai (!) jelentését *ismertetjük*. A bibliai teo-logia és a bibliai antropo-logia vonalán eképpen haladva jutunk el — Isten segítségével — a felvetett kérdések megoldásához.

## II.

A Kijelentés Isten személyes feltárulkozása az embervilág előtt. A feltárulkozás fogalma kiegészítésre szorult, mert nemcsak azt jelenti, hogy Isten kijelenti magát, hanem azt is, hogy eközben ad is a magából — abból, ami csak neki van: az ő életéből, zóéiából. És így segít rajtunk (Jel 13:8:Jn 1:46.3:16:I.Jn 4:9:Jn 5:26.6:57:Jel 4:9:Jn 6:63, 5:24.6:40a.51b.57b.6:48—51; Jel 3:3.5.20:12.21:27:20:4). Személyes aktus ez, Isten személyesen teszi: és az emberi személyiség személyien részesül benne. Isten szellem és amit ad, az az embernek mint szellemi énnel, pneümával bíró lénynek adja. A pneumából áradó zóé-hatások — részben a testi avarlóság, részben a *hűn* okozta érzéketlenség folytán nem juthatnak el közvetlenül az ember pneümáihához. A közvetítés szolgálatát a pszühé látja el a szükséges testi műszerei (agy, idegek, vér, stb) által. Isten Kijelentése ezért a mi pszühénkre tekintettel adott kijelentés a pszihikus adottságok (értés, érzékek stb) igénybe-vételével működik. Isten szeretetéből következik, hogy a tőle pneumatikusan elszakadt ember jelenlegi létsíkiáját, létállapotát magára vállalta, pszihikusan látva, hallva, tapintva: 1 Jn 1:1.2.3) elérhetővé tette magát: testet öltött. A létét megrontó első Ádámmal mint második Ádám került szembe. Éppen ezért létkérdés, hogy (1) pszühénk minél több pneumatikus hatásnak legyen kitéve, (2) jól közvetítse e hatásokat és (3) a pneümánknak (ideiglenes döntés nyomán) eredményt érjen el az odajuttatott zóé: eredeti személyiségünket állítsa helyre azáltal, hogy *meismerjük az egyetlen, valóban való Istent* (János 17:3). A „két Ádám” találkozásának kell tulajdonképpen végbemennie. Az első Ádám zóé-t felvenni, közvetíteni tudó pszühévé lett, a második Ádám öröktől fogva zóé-t teremtő és árasztó isteni személyiség-szellem, pneüma (Zsid 9:14 és 1 Kor 15:45—b). Isten emberszerűen közeledett a testetöltés előtt is

az emberhez, a pszühé „törvényei” szerint, a Názáretiben pedig egyenesen emberként lépett elé. A Názáreti feltámasztásában — többek között — az is nyilvánvaló lett, hogy a zóé által az ember a saját elhunyasát, a halálbeli elszakadottságot is átvészelt; ezért volna értelmetlen keresztvéségről beszélni, prédikálni a feltámasztás valósága nélkül (1 Kor 15:17). Ha csak Krisztus erre a néhány évtizedes „immanenciára” hat, kár volna nagy dolgot csinálni életművéből (1 Kor 15:17). Ámde Krisztus feltámasztatott, zsenéjük — első precedensük — lett az (utána feltámadó) elhunytaknak. (1 Kor 15:20). Isten *En*-szelleme (Pneümája) a közvetlen Krisztus-jelenítés. Igé-vé tevés korszakában szállt alá, ezt kezdte el (Csel 2), hogy a Názáretinek a zóé-t teremtő Személyiségét minden emberhez közel vigye. A Szentlélek korszakának ez a „minden” lett a legfőbb szava, ebben a korszakban már nem lehet szó néhány emberről, egy-egy választott népfajtáról (Joel 3:28,29), minden néphez küldi tanítványait a Mester („mathéteüszeta *panta tá ethné*”: tegyetek tanítványokká minden népet; Máté 28:18—20). Ennek a feladatnak, a két Ádám találkozása megkísérlésének volt szüksége valami szilárd szellemi alapra, — így és ezért jött létre a Biblia. Olyan iratok gyűjteménye, amelyek a két Ádám találkozásának írásos maradványait tartalmazzák. Nem jegyzőkönyvként, vagyis nem úgy, hogy minden esetben a találkozások forgatókönyve került a telercekre, hiszen a találkozások következményei is későbbi találkozások kiváltásának lehetőségüket ígérték, hát érdemes volt ezeket is megőrizni. A két Ádám találkozása a Testetöltés után és előtt egyaránt a pszühé törvényei szerint ment végbe s mert a pszühé reagált a pszühés hatásokra és közvetítette ezeket. létrejött a találkozás, a zóé-árasztás és a zóé-befogadás. Amit tehát Isten Lelke a bibliai szöveg által tesz, azt a pszühé módján, de a pneümát megcélözva teszi. A pneüma e találkozás-kor — ha igenlegesen dönt (kegyelem által) — zóé-t és megbízást kap (szinte egyszerre) A megbízások közül a legsajátosabb és legmagasabbrendű volt az ún. leiratás. Ehhez a feladathoz „ihletettségen túli ihletést” kapott a megbízott, hogy a pszühéjében levő fogalmi-készlet felhasználásával leírja a találkozásokat, az Istenről, emberről, világról, teremtésről kapott látásokat, hogy az emberiség kultúrkincséből (tehát nemcsak a saját, hanem az emberiség pszühé-jéből) az *Ihlető* szándéka szerint és „megrostálva”, megtisztítva átvegyen értékeket. A leíratás előtt a szövegek egy része szájról szájra írt nemzedékről nemzedékre, pontosan őrizve minden szót, és meg nem toldva egyetlen hanggal se. Azt tapasztalták, hogy a szövegek hűséges mondása, a rájuk való emlékezés közben újabbnál újabbnál találkozásosak jönnek létre az *Ige* és az ember között: feltett kényszerrel is jobban vigyáztak ezért a szöveg tisztaságára. Ez a vigyázás váltotta ki a leírás vágyát. A leírató megbízás ezért revíziós megbízás is volt: az ihletett személység a saját írásán, bizonyosságtételén kívül a meglevő szájhagvómánvt is vizsgálta, ráismert a valóban való legfelsőbb ihletés nyomaira. Ez a „revíziós ihletettség” később, hogy a szentíratok száma, terjedelme nőtt, fokozottabban érvényesült, egészen a Kánon lezárásáig. Az ihletett revizorok mérőzsinória (kánonia) egy-egy tekercs értékelésénél más volt, mint amit később használtak mérőzsinórnak az egyháziak. A későbbi kánon-fogalom túlságosan racionális, vagy irracionálisan képtelen lett. Azt tételezték fel, hogy az első revizorok tanok, teológiai meglátások és etikai elvek alapján állapították meg a Kánont. A Kánon kánonja tehát a

hívó ráció lett volna eszerint. Ugyancsak bajba kerülünk az ÓSz-nek egy tekintélyes részével, ha szentírásvoltuk bizonyítékait a hívó ráció alapján keresnők (Predikátor, Énekek Éneke, stb.) Az ellenkező vélet kánon-értékelői viszont azt bizonyították, hogy Isten a Biblia szövegét szóról szóra lediktálta (verbális inspiráció), tabu-szöveg ez és önmagában van hatóereje. Sőt: olyan utasításokat tartalmaz, amelyekből fixen megállapítható az egyház „örök” tanítása (dogma) és a keresztény ember világnézete (ideologia christiana). Ennek a véleménynek a tarthatatlanságát ma már bizonyítani sem kell, mégis: az a két konzekvenciája, hogy a Biblia az „örök tanok” és a „keresztény világnézet” albuma, ma is elevenen hat. Tisztáznunk kell ezért, mért ihlette létre Isten a Szentírást, mi a Biblia, — de azt is, hogy mi nem. Nem varázs-szöveg. Az egyetlen „Jahve”-szó az, aminek az említése számít Isten „meghívásának” (I. Mózes 4:26—b), ezért a kietlen, felesleges vagy hamiscélú említését (Isáv) Isten nem hagyja büntetés nélkül. Egyébként nincs a Szentírásban egyetlen olyan szövegrész se. amelynek, mint textusnak, önmagában (a Szentlélek nélkül) volna zóé-árasztó hatása. A Szentírás nem a tanoknak az albuma. Van benne könyveken átvonuló következetesség, de csak annyi, hogy vázlatos térképet lehessen készíteni az „egész”-nek a tartalmáról (Credo) és esetenként való (tehát nem „örök” és nem csalhatatlan) eligazodást nyerhesünk belőle. Az „örök tanok” hirdetőit éppen ezek az „örök tanok” választják el a Szentírástól s hiába kutatják, hogy zóé-juk legyen, tanaik nem engedik meg, hogy Ahhoz menjenek. Aki — és nem a Biblia — zóé-t képes árasztani (János 5:39,40). Ezért képtelenek (a tanaik miatt) az egyetlen valóságos Istenre — az Isten konkrét „belépésekor” — ráismerni (János 17:3 — epignózis). Ami pedig a világnézetet illeti, az az „autonom” ember (idealista vagy matérialista) vállalkozása arra, hogy isteni életet hozzon létre Isten nélkül. Ez a világnézet lehet tudomány (egzakt) vagy nem tudományos („vallásos”). De a tudományos világnézet csak addig jelentett valamennyire is járható utat, amíg az alapját képező tudomány döcögő szekérként hordozta. Ma a tudomány a műholdak sebességével halad, aki up-to-date ideológiát akar tudományosan megfogalmazni, tragikus helyzetbe kerül. A Bibliában nyoma sincs a „vallásos világnézet”-nek, a Biblia nem vallásos könyv, benne Istennek az a „profán” kezdeményezése fedezhető fel, hogy profán szavakkal, módon, időben és helyen visszahívja és megmentse az embert. Hogyan? Emlékezés, illetve emlékeztetés által.

### III.

Keveset foglalkoztunk eddig az emlékezéssel, mint bibliai fogalommal. Az a baj ezzel a szavunkkal és fogalmunkkal, hogy intellektuálisan elvékonyítva értjük. Emlékezünk arra, amit földrajzból tanultunk, amit egy embertársunk mondott, ami 15 éve történt, ami esetleg egy-egy gyermekkori, mély nyomot hagyó élményünk volt, pedig ez a fogalom a Bibliában jóval többet hordoz: „belelépést” abba, ami történt, elhangzott, ami létezett vagy aki élt. Jézus így használja az Úrvacsora szerezetetésénél (Lukács 22:19, 1 Kor 11:24,25). Bizonyos — látható! — cselekményt rendel el, hogy *ebbe az előidézett szituációba* „belelépve” testének megtörése után is találkozhassanak vele a tanítványai és így a kenyértörés, borvétel által-közben-alatt részesülhessenek zóé-ban. Hiszen az ő teste zóé, amelyet „en-

ni”, magunkhoz venni lehet és kell (János 6:53—56). A húsvét reggelén sírhoz járuló asszonyok „két férfiút” találnak ott, két pszühé-vel érzékelhető angyalt, akik a megremült gyászolókat (kissé korholva) ezekkel a szavakkal fogadják: „... emlékeztetek rá, mint beszélt, még mikor Galileában volt!” (Lukács 24:6). A Feltámadott az emmausi tanítványokat végigviszi a Zsoltárok Könyvében, Mózesen, a többi prófétán, mert „balgatók és restszívűek” s ez a végigvitel se más, mint emlékeztetés (Lukács 24:25—27). Bár — és ez nem mellékes most! — az emlékeztetést más szóval jelzi itt Lukács: „... magyarázza nekik minden írásban, amiket felőle írtak meg” (24:27). Vagyis: az exegézis, az írásmagyarázat se más, mint emlékeztetés: nem intellektuális szóhasogatás, hanem „beléptetés”. Hogy ez végbe-mehessen, az emlékeztető exegézis először elvégzi az ún. előkészítő feladatokat (szövegtisztázás, körkörüzet-szituációismertetés), aztán tér a tulajdonképpeni szolgálatához: belépteti, behelyezi az olvasót a szövegben rögzített jelentéstartalomba. Igen, minden valódi exegézis bemelegítés, a textus jelentésébe. Az ÓSZ-ben meg van örököltve, mennyit fáradoztak az ilyen emlékeztetésért, (amiből ugyan nem hiányzik az értelmi elem, de nem csak ennyi, hanem az egész emberi pszühé bemelegítése a szövegbe: megéltetés). A szombat intézménye, a bojt a ruhán, a választott nép történeti tudatának fenntartása (2 Móz 20:8, 4 Móz 15:39, 5 Móz 8:2, 32:7) mind-mind emlékeztető eszköz, bemelegítés egy sajátos jelentésbe. Az élő Istennel csak úgy lehet kapcsolatot kezdeményezni, ha csodáira, *szája ítéletére* (tehát nemcsak eseményekre), nevére emlékezik az ember (1 Krón 16:12, Zsolt 20:8.105:5). Mégpedig naponta, rendszeresen, „őrségváltásról őrségváltásra” (Zsolt 63:6) és konkrétan (5 Móz 8:18). Kora ifiúságától gyakorolja ezt a választott ember, ez kell legyen kegyességének a tartalma, és helyes teremtményi helyzetfelvételének biztosítéka (Préd-12:3). Az USZ Jézusa arra építi tervét, hogy (kereszthalála után) a három oszloppapostol emlékezni fog a megdicsőülés hegyén történt dolgokra (Máté 17:9) és hogy a többi hallgatósága is emlékezni fog azokra a beszédekre, amiket mondott (János 15:20). Péter teljes megtérése ehhez kapcsolódik (Máté 26:75). Neki és társainak azért volt ez lehetséges, mert a *Szentlélek* végezte el bennük az emlékeztetést (János 14:26). A *Szentlélek* az emlékébe merít. Nem előzmény nélkül, hanem az evangélium értelmi felidézésével (1 Kor 15:1). Pál, Péter, János és mind-mind ugyanígy az emlékezésre épít, mint Mesterük (2 Tim 1:6, Héber 10:32,13:7, 2 Péter 3:1,2 Jelenések 3:3).

De hát mi is ez a szövegjelentésbe egész pszühénnet beléptető, bemelegítő emlékezés és hogyan lesz ebből zóé-t árasztó Isten-ismeret, *üzenet*?

#### IV.

Tüktől nyilvánvalóként nem lehet megfogalmazni, erre nem vállalkozhatunk. Csupán arra, hogy azt, ami nyilvánvaló, mégse köztudott, de észrevettük (mi is), közre adjuk. Ez pedig elég egyszerű, és nem is olyan egyszerű. Arról van szó, hogy minden szövegjelentés képletbe fogható. Vegyünk egy könnyebb példát, mondjuk a 3. zsoltárt. Dávid fut vén fejjel. A fia elől fut. Kísérői között olyanok is vannak, akik sajnálják, az agg királyt, de nem nagy jövőt jósolnak neki s ezzel is (akarva-akaratlan) felőrlik életerejét. Dávid őket is „ellenségnek” tartja, előlük is menekül. Nem fizikai-földrajzi értelemben, hiszen ezek nem üldözik, hanem a lélek ösvé-

nyén. Menekül az ő Jáhvéjához. Eközben kap me-nedéket nyújtó üzenetet, Igét, ebből istenismeret, ebből zóé-t. Hogy mi ez az Üzenet a 3. zsoltárban, most nem ide tartozik, hiszen mi szituáció-képlet akarunk csak felállítani, — ezt is csak vázlatosan, sok részletet elhagyva. Ami ebben a szituáció-képletben érvényesen isteni történet, hangzott, áradt, az bármely helyen és időben ugyanilyen szituáció-képletben érvényesen isteniként megy végbe, hangzik fel és árad. A Kánon ihletett revizorai azt figyelték meg, hogy a szöveg valóban olyan szituáció-képletet őriz-e (még ha tanítás is), amelyben istenien érvényes ment egyszer végbe, hangzott fel és áradt ki. Ha igen, a szerelmi vallomás is megfelelt; ha nem, az imádságot is kidobták. Le pedig *e Kánon alapján* azért zárták le a Kánont, mert rendkívüli ihletettségükben felismerték, hogy a Kánonban minden lehetséges szituáció-képlet (alap-képlet) kombinációja, variációja és permutációja megtalálható. Nem úgy zárták le a Kijelentést hordozó szöveget, mintha ezzel Istent akarták volna megkötni, még csak úgy se, mintha az ember előtt akarták volna kétségbe vonni Isten kijelentő szabadságát. A lezárás célja a rend, a zabolátlan emberi képzelet megfékezése, a hit szövegétől a valóságos szöveg távoltartása, de legfőképpen az emberség megajándékozása a bizonyossággal, hogy — Isten ígérete szerint — olyan szöveget ismerhet meg értelmileg, amely Isten-megnyilatkozását rögzíti egy-egy adott szituáció-képletben. De még így is persze csak szöveg önmagában, a Szentlélek teszi Igé-vé, a Szentlélek hozza közel azt a régi szituációt, amelyet rögzített, a Szentlélek léptet át belőle a saját mostani szituációba, a Szentlélek szinkronizál (identizál), hogy így az Igében személyesen jelenjék meg Isten, személyesen tárulkozzék fel (embernek elbírhatóan). A Szentlélek ismerteti őt fel velem, így jutok — *üzenet*-vétel közben — zóé-hoz... Ha így van ez, neveltségessé válnak szemünkben a Bibliát korszerűsítő kísérletek. A XIX. század át akarta hidalni a vallás és a tudomány között a szakadékot (az Ige és a tudomány között nincs szakadék, nem is lehet), ezért az akkori tudomány tételei szerint akarta „megvilágítani” a Biblia szövegét. Ez az apologetikus törekvés *nem azért* került ellentmondásba magával, mert a Biblia szövegrészei az egyes írók világképét őrizték meg, tehát nem lehetnek tudományos hitelűek (ugyanis a régi világkép mellett és ellenére is lehet — esetleg — tudományos hitelük), hanem mert a tudomány XIX. századi tételei azóta sokban módosultak, a tudomány sokban cáfolta meg önmagát, tehát a tudományos tételek előtt megigazult Bibliának e tételekkel együtt kellett volna papírkosárba kerülnie... A XX. század nemcsak azt mutatta ki, hogy a XIX. század harmonizáló szándéka ellentmondásos, hanem elvezetett a Szövegtől az Igé-hez (Barth-Brunner). De éppen ebből nőtt ki századunk legismertebb korszerűsítési mozgalma, a *Bultmann*-féle mitológiátlanítás. Eszerint a Szentírás szövege nemcsak formájában, hanem tartalmában is mitológiai, elavult, benne — úgy, amint van — nem található meg az Ige, ezért a mitológiai tartalmat el kell „fordítani” a mai ember mai tudományos világképének megfelelően: „nem Bibliát, hanem Igét kell hirdetni.” A Biblia történeti tudósításai nemcsak a tudományosságukat, hanem a historikumukat tekintve is kétségesek, tehát nem az az érdekes, hogy valóban megtörtént-e pl. a feltámadás, hanem hogy a feltámadásról szóló szöveg nyomán milyen Igét hirdethetünk a mai embernek, aki egyáltalán nem mitológikusan gondolkodik. A

kérdést felvető Bultmannék ismét csak a keresztyénség szalonképességére törekszenek (mint XIX. századi elődeik), ezért állítják szembe az Igét a szöveggel, ezért adnak olyan feleletet, amellyel céljait a XIX. század fiaskója nélkül szeretnék elérni. Feleletként meg kell határozni az Ige fogalmát, ők már (okulva elődeiken) nem tudományos feltételt szabnak, hanem a klasszikus sztoicizmus modern változataként ismert egzisztencializmus szelídített formáját importálják a teológia „országába”. Szerintük az ember mindent a léte szerint értelmez, a Biblia embere és írója is. Szövegében a kor emberének létértelmezése van rögzítve, amit tehát a Bibliában olvasunk, keressük meg abban a sajátos létértelmezést és mondjuk el, tolmácsoljuk a mai ember létértelmezése szerint (egzisztencialista interpretáció). Bultmannék eszerint nem annyira az Igét, mint inkább a templomi prédikáció tartalmát határozzák meg. Ez a teológiába importált egzisztencialista filozófia cénaszálra vékonyítaná a Biblia-hordozta ige mentőkötelét; a cénaszál pedig senkit se ment meg, az Ige viszont milliárd szálból — Isten-kéz által — sodort valóságos mentőkötel. Bultmann nem a Bibliát teszi „korszerűvé”, hanem a templomos kortársat fosztja meg még attól a sokszorosan kötött Igétől is, amelyben eddig legalább a templomban lehetett része... A korszerűsítő törekvéseknek nem az a legfőbb hibájuk, hogy tarthatatlanok, hanem hogy feleslegesek; egyszerűen nincs rájuk szükség. Nem azért, mint ha a Biblia szövege problémamentes volna, hanem mert a probléma megoldása nem a korszerűsítés. Szubjektívizmus és a korszerűsítés helyett a megoldást a korismeretben kell keresnünk. Ismernünk kell (minél tüzetesebben) a textus keletkezésének körülményeit: a kort, amelyben leírták; a szándékot, ami áthatotta őket; a viszonyulásokat a textusban szereplők közt, meg az író viszonyulását hozzájuk; a tanítást, amely hatott rájuk pro vagy kontra. Meg kell járnunk azt a képzeletbeli utat, ahogy az Ige — sokféle áttételezéssel — felvette azt a bizonyos szövegruházatot, mégpedig úgy, hogy (bár a korok változnak) nem öhajítja levetni... Ismernünk kell korunkat. Korához megérkezett ember volt eddig minden Ige-hordozó, nekünk is meg kell érkezni a korhoz. Nem úgy, hogy *mindenestől* jönnek mondjuk, de vállaljuk, keresztül-kasul értjük és megértjük. Így találhatjuk meg korunkon belül (és személyes életünkben) azt a szituáció-képletet, amelybe át akar lépni az Ige a régi kánon-szöveg szituáció-képletéből. Ha megtaláltuk, nem zavar, hogy a kánon-szöveg tudományosan nem áll meg: az se, ha kiderül, hogy tudományosan haladottabb, mint egy-egy tudományos tétel volt — mondjuk — 40 évvel ezelőtt (2 Péter 3:10-c); sőt még az se, ha tán valaki azt sejtene, hogy az elavult szöveg mégse csupán egy régi világkép elavult nézeteit rögzítette, hanem olyan látásokat, amiket a tudomány idővel elér (hiszen Mózes — Isten Pneumájának sugallatára — a kézmosás igazságát pár ezer évvel előbb fedezte fel, mint vizsgálatok nyomán a nagyszerű Semmelweis). Mondom: a Biblia szövegével kapcsolatban ezek az áll problémák oszlásnak indulnak, hogy az *igazi és állandó* problémának helyet adjanak. Annak, hogy eléggé ismerjük-e a szöveget és fel tudjuk-e állítani a szöveg szituáció-képletét. E képletben olyan egyenetlet állítunk fel, amelyben — ha sikeres a felállítás — nincs „ismeretlen”. A szituáció-képlet sikeres felállítása nyomán a Szentlélek úgy jeleníti meg benne az Igét, hogy a másik szituáció-képletnek (amiben itt és most élünk) ugyancsak ő lesz az

„ismert”-jé. A textusbeli képlet és a mai képlet felállítására az Ige-jelenülés emberi oldala; az útnak az az első fele, amelyet mi teszünk meg. Ám azt, hogy „mi”, csak *képzelnünk* lehet szekularizáltan, mintha a *transparens* azt képzelné, hogy ő é? — mégis: hadd legyen csak hangsúlyos, hogy a képletkeresés és a képletfelállítás a mi dolgunk. Legfelsőbb utasításunk van ugyanis arra, hogy emlékezzünk és emlékeztessünk. Legfelsőbb ígéretünk van arra, hogy ha a hiteles szituáció-képletet felállítjuk, benne az Ige megjelenik és átlép a mi mosti és adott szituáció-képletünkbe. Jól értsük meg: nem a Biblia szavai, egyes mondatai alkalmasabbak a többi szónál vagy mondatnál, hanem az a szituáció-képlet alkalmasabb minden másnál, amelyet egy-egy szövegrész vagy az egész szöveg tartalmaz. Mivel Istennek az az akarata, hogy minden ember megszabaduljon magából merített énjétől, a démoni énhatásoktól, és az egyetlen Én-forrásból merítve rendeltetésébe lendüljön vissza (1 Thessz 4:3. 1 Tim 2:4), mivel Isten az *Ige* által úgy akar az embervilág előtt feltárulkozni, hogy személyiséggé tápláló zóé-mannát árasztthasson: az út első fele, vagyis a ránk háruló emberi rész az, hogy *minél több textusbeli szituáció-képletet* állítsunk *minél több ember* elé.

## V.

A Kánon szövege eszerint passzívan és aktívan hordozza a Kijelentést. Kijelentéshez csak a Kánonban juthatunk, ez a passzív hordozás. Aktívan pedig úgy hordoz Igét, hogy a szellemi energia-akkumulátorok tömegét (a szituáció-képletet) tartalmazza, ezek mintegy benne „szunnyadnak” a szövegjelentésben, ugyanakkor a szöveghez érőt (amint felfedezi a szituáció-képletet) „megvillanyozzák.” Ez még csak a szövegbe zárt Pneuma-hatás és nem azonos azzal, amikor a Szentlélek a szöveget Igévé teszi (persze van köze, szoros köze van hozzá). A szöveg aktív Ige-hordozása az olvasót, az igehirdetőt, az egész anyaszentegyházat (annak a teológiáját is) aktivizálja. Elesik az a kérdés — legalább is hatodrendű lesz —, amely a szöveg keletkezésének a „kulisszatitkait” juttatta főszerephez. A szöveg műfaja se jön döntően számításba, mert a szituáció-képlet a fontos, ebből lép át hozzánk az, aki egyedül képes zóét, sőt „zóé aionát” adni. Hogy a teremtéstörténet például hűségese riportot közöl-e a teremtésről és egyike-e a mai tudományos riportoknak, nem érdekes a Kijelentésre vágyó ember számára. A hite se arra kell, hogy régi vagy új kozmogóniát fogadjon el, hanem arra, hogy megkeresse a teremtéstörténetben (az egész Szentírásban) a sok szituáció-képletből azt, amelyből Isten „átszól” hozzá a jelenlegi szituációjába. A bibliai iratok vizsgálata, szövegeik tisztázása — véleményünk szerint — akkor hasznos, ha a szöveg valamilyen torzulása elfed olyan szituáció-képletet, amelyek eredetileg a Kánonban fellelhetően megvoltak és amelyekből szólni akar Isten hozzánk. Így a szöveg nem csupán a ráció szerint, hanem sokkal mélyebb értelemben, a Kijelentés célját tekintve válhat értelmesebbé. Persze ez az értelmesség se akadémikus-intellektuális előnyt jelent, hanem jelenthet adott esetben mentést és megváltást. Egyházunk történetének két jelentős, korváltó szakasza szolgáltat erre bőséges illusztrációt.

A magyar reformátorok igehirdetése a mohácsi vész után azért jelenthetett életet a halálból, mert megtalálták — ők nagyrészt az ŐSz-ben — azokat



a szituáció-képleteket, amelyek egyeztek a saját helyzetükkel, ezekből szólhatott át hozzájuk az élő Isten; — az, akinek a szava élet a halálból. Sokan ezt azzal magyarázták, hogy Izráel és a magyar nép történetében sok a hasonló vonás, ami igaz is, de csak könnyítést jelent ez a hasonlóság a megfelelő szituáció-képlet megtalálásában, nem pedig népre korlátozott előnyt. Minden nép és minden nép fia megtalálhatja a Kánonban a megfelelő szituáció-képletet, — még ha semmi külső hasonlóság sem fedezhető fel Izráel és a saját története között.

A másik korváltó példa, amit a második világháború alatt és után éltünk meg. Egyházunkban akadt néhány férfi, aki megkapta a prófétálás lelkét. Mit tettek ők? Megtalálták a Szentírásban a megfelelő szituáció-képletet és ebből léphetett át Isten a mi helyzetünkbe. Nagyon érdekes, hogy amint az idő haladt és a helyzetünk változott, a régebbi (Jeremiás-Nabukodonozor) üzenet elavult, mert az új helyzethez más szituáció-képletet kellett keresni.

Az új szituáció új szituáció-képlet keresésére kész-tet, vagyis dinamikus Biblia-olvasásra, képlet ke-reső Biblia-tanulmányozásra, elmélyült elemzésre és konkrét Szentlélek-kérésre.

Nép, egyén, egyház számára — túlzás nélkül — életkérdés lehet a Szentírás megfelelő helyzet-képletének megtalálása, ezért kell a Kánon szöve-géről leszedni mindazt a fátyolt, ami a helyes szituációképleteket eltakarja s nem engedi érvénye-sülni a szentszöveg passzív hordozáson túli többle-tét.

Éliás József

#### Jegyzetek

- 1 A „keresztyén” farizeus és az evangéliumi ember portréja János első levelében (ThSz. 1961. 5—6. 154—163), A kánon kánonja (ThSz. 1961 11—12. 351—356), Az Énekek Éneke megfejtése (ThSz. 1967 3—4. 92—96).
- 2 Hozzászólás az erlangeni vitához.
- 3 V. ö. Ethelbert Stauffer véleményével.
- 4 Róma álláspontja.

## Arany János egyházi kapcsolatairól

150 éve született nagy költőnk bibliás hitéről, egy-házi kapcsolatairól kért írást a Th. Sz. szerkesztő-sége.

Gyermekkori emlékeim közül két közismert vers-részlet tolul emlékezetembe, amely azóta is táplál és hitet ad az élet nehézségei között:

Ki ruházta fel a mezők liliomát?  
Ki visel hű gondot az égi madárra?  
Útlan bujdosónak, ki vezérli nyomát?  
Kit nevez atyjának az atyátlan árva?  
Él még a jó Isten! Ó engem is szeret:  
Megadja, ha kérem, a mai kenyeret. . .  
(Az első lopás)

A költői sorokhoz hang is társul, édesanyám hangja, akitől számtalanszor hallottam ezt elmondani, s zeng a végtelen és örök időben soha el nem múlóan.

A másik idézet is ilyen régi, s csonkán élt ben-nem mindaddig, amíg az iskolai irodalomtanítás el nem helyezte Arany *Fiamnak* című költeményének megfelelő helyére:

Örökül hát nem sokat hagyok;  
Legföljebb mocsoktalan nevet:  
A tömegnél hitvány érdemet.  
Ártatlan szíved tavaszkerterében  
A vallást ezért öntözgetem.  
Kis kacsóid összetéve szépen,  
Imádkozzál, édes gyermekem.

Bizonyára nem vagyok egyedül kortársaim közül, akikben visszacsengenek, visszazengenek ezek a so-rok, amelyek a serdülő és ifjúkor tanulmányaival kiteljesedtek, de az alaprengés soha el nem múlhat. Hiszen Arany 1850-ben a legnehezebb megpróbálta-tások idején adta fiának ezt az útmutatót s ugyan-abbban az évben írta:

Szűnj meg panasz; ne háborogj, szív!  
Bűnöd csak egy volt: az erény.  
Ha veszteség ennek jutalma,  
Jajgassak-é, hogy megnyerém?  
Vigasztalásul, annyi szenved,  
És szenved nálam annyi jobb;  
Miért ne én is — porszem: akit  
A sorskerék hurcol s ledob!  
(Évek, ti még jövőendő évek)

A Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtör-téneti Bizottsága 1904-ben a főtítkárának kijáró tisztelettel megjelentetett egy 194 oldalas tudomá-nyos kötetet, amelynek szerzője dr. *Pollák Miksa* soproni rabbi volt s a mű címe: *Arany János és a Biblia*. A mai kutatók közül nagyon kevesen ismerik ezt a kötetet, s ideje felhívni újra reá a figyel-met, mert benne határtalan gazdagsággal tárul fel Arany világirodalmi műveltségének alapja, s külö-nösen az Ó- és Újszövetség csodálatos eszmei to-vábbélése.

Pollák Miksa (1868—1944) különös gonddal és sze-retettel vizsgálta nagy költőnk kapcsolatát a Bibliá-val, 1912-ben *Tompa Mihály és a Biblia*, 1935—39 között pedig *Madách és a Biblia* című tanulmányá-val járult hozzá nagy íróink helyesebb és alaposabb ismeretéhez. A tudós rabbi a II. világháború végén a borzalmas időkben pusztult el fiával együtt, akit irodalomtörténetírásunk *Pap Károly* író néven tart számon.

Arany gyermekkorától kezdve ismerte a refor-mátus nép évszázadokon keresztül legolvasottabb könyvét, a magyar nyelvű szentírást, amelyet er-délyi fejedelmeink is annyiszor olvastak végig.

Arany János *Petőfi* Sándoron kívül *Tompa* Mi-hályt vallotta legjobb, legigazabb és leghűségesebb barátjának. Az első *Petőfinek* írt levelében már az ő szeretetéről szól, s mikor Tompa megírja neki 1847. június 14-én: „Én református pap vagyok; csendes és zajtalan éltem folyama: nincs semmi fény, máz és ragyogvány állásomon; s én ,ezt nem fájlalom’ Kazinczyval. Bibliámnak és lantomnak élek, s valahányszor szép ének üti meg fülemet, ma-gamét elvetem s más hárfáját hallgatom.”

Ettől kezdve Tompa haláláig folyik a levelezés, amelyben a legőszintébb vallomásokat találjuk meg. Olykor találkoznak is, egymást meglátogatják, de a messzeség miatt csak a levél az állandó összekötő kapocs. Mikor Tompa 1867-ben (száz évvel ezelőtt) kiadta *Olajág* című imakönyvét a nők számára, ab-ból egy példányt elküldött Aranyéknak is. Arany így írt róla: „Feleségem az Olajágot már meg-kapta, olvasgatja is buzgón. Én is forgattam benne. A számtalan hibából még egyet sem láttam: szép

könyv az, benseje, külseje, kivált a nőknek végtelenül kedves lelki ajándék az.” (1867. máj. 30.)

Tompa 1857-ben, a negyven esztendő Arany János arcképére *Vajda János Nővilág* című folyóiratában így hívta fel a figyelmet: „... Ez az arc egy igen közönséges prózai emberé, kinek felesége, gyermekei vannak, kinek élete nem frivol kalandokban, de munkában folyik le, ki oly egyszerűen él, rendes időben eszik, iszik, lefekszik és fölkel, mint egy szegény mesterember — de az arc egyszersmind egy rendkívüli költői szellemé! — Ez az arc olyan érdekes, olyan ritka arc, melyet az ég, valahányszor a késő századokban villámlani fog, mindannyiszor bevilágít az idő felhőiben.” A nála 10 évvel fiatalabb Vajda János jól tudta, hogy a Nagykőrösön élő Arany János a magyar költészet nagy alakja s a halhatatlanságról szót ejtve így nyilatkozott: „A marandót író költők dicsősége nem fér be a költő rövid testi életébe — azért neki meg kell nyugodnia abban a nagyszerű öntudatban, hogy többet adott a világnak, mint amit neki az élet adhat — és szerencsére, minden nagy szellemben megvan eme nagylelkűség, hogy e gondolatban meg tud nyugodni.”

Arany János annyit adott a világnak és nekünk magyaroknak, hogy valójában számba is alig tudjuk venni, s azt is csak most kezdjük sejteni, hogy milyen példaképet állított református hitű jövőző generációk elé. Nem lesz hiábavaló éppen ezért most születése évfordulóján munkás életének olyan cselekedeteiről is emlékezni, amelyek a kiváló nagy költői alkotások megteremtésén túl a mindennapi élet hőseként hozzák közelebb alakját.

Az istállóból átalakított földes ház, amelyben született, még életében elűnt a föld színéről, maga írta halála előtt 5 évvel:

Híre pora sincsen már az öreg háznak,  
Honnan elindultam földi utazásnak,  
Nem is úgy épült, hogy századokig álljon,  
Csak rövid tanyául, mint a fecskéfészek...

Ennek a háznak emléke csodálatos bátorító erővel kíséri a sírig, s mikor 1855-ben önéletrajzot kérnek tőle, megrajzolja azt a környezetet, azt a családi kört, ahonnan költői tehetségét hozta: „Szüleim mindketten öregek, mikor születtem, s én egyetlen fiók... Így hát én valék öreg szüleim egyetlen reménye, vigasza, szerettek is az öregség minden vonalmával, mindig körükben tartottak, és rendkívül vallásosak lévén, e hajlam rám is korán elragadt: az ének és szentírás vonzóbb helyei lettek első tápjá gyöngye lelkemnek, s a bogárhátú viskó szentegyház vala, hol fülem soha egy trágár szót nem hallott, — nem lévén cseléd vagy más lakó, mint öreg szüleim és én. Azt hiszem, hogy a kora komolyság ettől van kedélyemben... A zsoltárokat, a biblia vonzóbb részeit, — emlékezetemet meghaladó idő előtt, hallásból már elsajátítottam, — alig háromnégy éves koromban apám, ki értelmes, irástudó paraszt ember volt, hamuba írt betűkön megtanított olvasni, úgy hogy mire iskolába adtak, hova mód nélkül vágytam, s ami nem erős testalkatom s a szülők féltékenysége miatt csak 6-ik esztendő koromban történt, már nemcsak tökéletesen olvastam, de némi olvasottsággal is bírtam, természetesen oly könyvekben, melyek kezem ügyébe kerültek, s melyekhez inkább vonzódtam, mint bibliai történetek, énekek, s ponyva irodalom némely termékei. etc... A bibliának nem maradt része olvasatlan, kétszer, háromszor is (elolvastam) s még a grammaticai osztályba alig érve, már nem tartottam

nagyobb embert, mint a könyv, főleg versíró — meg is próbáltam a rimelést, melynek tárgyát iskolai s játszasközbeni kalandok képezték.”

Az iskola szellemi képességének és tehetségének kibontakoztatásában azt adta, amit a korabeli kisiskolák adhattak, bár Szalonta akkor mint partikuláris iskola a Debreceni Kollégium magasabb iskoláiba is előkészítette arra alkalmas növendékeit. Arany azonban szegény gyerek lévén igen hamar munkával kereste meg kenyerét a tanulás mellett. Nem lehet meghatódás nélkül olvasni a 14 éves ifjú kérvényét Szalonta lelkipásztorához „Tiszteletes tudós Balogh Péter úr”-hoz 1831. április 29-éről: „Bátorkodom benyújtani alázatos esedezésemet a mostann vacantiában levő Praeceptorság eránt, a mely kérésem teljesedését óhajtvá várom. — Mert szüleim a kik nyoltz Esztendők elfolyása alatt gondosan taníttatni igyekeztek, előregedvén és elszegényedvén, különösen Édes Atyám megvilágtalanodván, a további tanítást nem teljesíthetik. — Reményem is hogy ezen esedezésemet nem fogja sikertelen hagyni egy sok szűkölködőket, felszegett Nagy Lélek. — Ha pedig ezen kérésem foganatos fog lenni, ígérem, hogy hivatalomnak igazán és híven meg fogok felelni.”

A tanítvány így lett tanító saját iskolájában, elhagyta a szülői otthont s beköltözött az iskola épületébe, mint maga vallja: „a tanulás mellett tanítottam, s mint ilyen az iskolában laktam, kevés előnyére akár szorgalmamnak, akár erkölcsömnek... engem jószellemem nagyobb kihágástól megőrzött, szorgalmam nem csüggedt szembetűnőleg: de anyagi reményem, miért a praeceptorságot felvállalám, igen szegényül ütött ki. Hogy is ne? rosz tartás mellett az egész évi jövedelem alig ment 100 vfrtra... s én nem tudtam ezzel gazdálkodni.”

Felhagyott a tanítóskodással s tovább tanulni Debrecenbe vágyott. A keresett pénz igen kevésnek bizonyult s ahogy *Gyulainak* írja: „Debrecenbe alig vittem annyit, hogy a beöltözés költségét fedezhessem, hazulról nem vártam, de tudván, hogy szüleim, ha a kis házat fejük felül s a pár köblös földet szájköböl el nem adják, nem küldhetnek, nem is kértem.”

Debrecenben otthontalannak érezte magát s az új világban kedve a tanulástól elment, anyagi helyzete kétségbeesztő volta miatt ott hagyta a Kollégiumot s elment kenyérkereső tanítónak Kisújszállásra, ahol *Török Pál* esperes könyvtára megnyílt számára s benne a hazai és külföldi irodalom válogatott munkáit olvasgathatta szabad idejében. Mint tanító, munkáját példásan végezte el s a presbitérium dicsérő irattal engedte vissza a debreceni Kollégiumba. „Új erővel s buzgalommal, de szinte sovány erszénnyel visszamenék Debrecenbe, oly jó ajánlatok kíséretében a kisújszállási pártfogók részéről, hogy professoraim azonnal különösebben figyeltek rám s őszig a gradus elejére vergődtem. Anyagilag is segítve lón rajtam, egyik tanár (Erdélyi) kis leányát bízta tanításom alá, egyéb jelei sem hiányoztak a figyelemnek tanáiraik részéről, — de én, kalandos életpályáról ábrándozva únni kezdém az iskolai egyhangúságot, hosszallani a pályát, majd *festő*, majd *szobrász* vágytam lenni, a nélkül hogy tudnám, mint kezdjek hozzá: végre 1836. februárban önként, minden anyagi vagy erkölcsi kényszerítés nélkül, odahagytam a kollégiumot, soha vissza nem térendő.”

A *Bolond Istók* II. énekében csodálatosan megrajzolt kaland után visszatért Nagyszalontára, ahol

„alig pár héttel hazaérkeztem után szegény jó anyám meghalt choleraiban, hirtelen. Apám, az én kóborlásom ideje alatt szeme világát teljesen elveszté (mi néhány év múlva ismét, orvoslás nélkül, megjött) — s most nézni a galambósz öreg embert jó társát, egyedüli támaszát siratva, mint gyermeket! Ha eddigi viszontagságom meg nem tanított volna is, hogy belőlem sohasem lesz *nagy ember*: most föl kelle ébredni a kötelesség érzetnek, s meggyőzni engem, hogy ősz atyámat nem lehet, nem szabad többé elhagynom. Elhatározám vele lakni a kis házikóban, melyet nem akart elhagyni, hogy leányához költözzék. A város és egyház előljárói részvétellel tekinték sorsomat — még azon ősszel megválasztának u. n. *corectornak* (tanító a rector után, de jobb fizetéssel és több önállósággal mint a többi altanítók) — jóllehet e hely tavaszig nem lett volna üres, s így kedvemért egyszerre 2 *corector* lett. Egy darabig atyámmal laktam, majd őt néném magához vévén, az iskola épületébe költöztem én is. E hivatal, melyben a magyar s latin grammaticai osztályokat tanítám 1839 tavaszáig tartott . . .”

Ide nyúlnak vissza hálás emlékei, amelyek református egyházhoz való hűségében az áldozatos viszszafelelés kötelességét parancsolták lelkiismeretének. 1839. januárjában azonban kérvényt intézett a „szent ekklesia érdemes belső és külső előljárói”-hoz s ez a kérvény a 22 éves ifjú kialakult jellemének szilárd alapjait is megmutatják: „Alulírt, bátorodom alázatosan nyilvánítni, miképpen a Nagy Tiszteletű Consistoriumnak, azon atyailag, s érdemen kívül rólam kegyesen gondoskodó ajánlatát, miszerint engem fizetésemet megpótolva, hivatalomban továbbra is megmarasztani méltóztatott, el nem fogadhatom. — Nem hálátlanság, nem makacsság, vagy büszke magamban bizakodás e tettemnek rugója, mert mindig hálával fogom én azt érezni, mit tett velem, érdemtelennel ezen szent Ekklesia, s ha ezentúl is más sorsban, más hivatalban valaha némi meglegedést érzek, nem felejttem el soha azon első léptemet, mely engem arra vezetett, tisztelettel és köszönettel fogok emlékezni ezen szent Ekklesiáról. — De ha egy embernek sem lehet eltiltani, hogy érzése és meggyőződése szerint ne cselekedjék, azon esetben, ha tudniillik ezen meggyőződés sem isteni, sem emberi törvényekkel nem ellenkezik, alázatosan esedezem, ne vegye megsértésül a Nagy Tiszteletű Consistorium, ha én is ezen meggyőződésemet követem.”

Ma már Arany János halhatatlan remekművei sorában foglalnak helyet ezek a hivatalos írások is az Akadémiai Kiadó kritikai kiadású *Összes Műveit* tartalmazó kötetekben, s Aranyt az embert, a példamutató tanítót, a kiváló hivatalnokot és lángelméjű költőt egyaránt csodálhatjuk.

1839-ben indokai között ezeket hozza fel állásáról való lemondásának okául: 1. „A tanítói hivatal oly terhes foglalatosság, mely egy lelkiismeretes tanítótól az egész napot, s mindennapokat egymás után annyira el fog, hogy épen semmi gazdálkodást nem vihet. — Lelkiismeretes tanítónak annyi gondot ad az iskola, hogy lehetetlen, hogy a gazdálkodás gondjai azokkal összeférhessenek.”

Viaskodó vallomásában második okul ezt hozza fel: „Gazdálkodás nélkül mint házas ember, ki nem jöhetek, nőtelenül maradvá pedig még mindig csak ott leszek, a hol most vagyok, célmóltó szintűgy távol. — De a mi legtöbb, s éppen főök:

3-szor. Nem érzek magamban erőt arra, hogy egy ilyen terhes pályán halálomig megmaradhassak,

hogy ezt mindenkor egyforma kedvvel és szorgalommal folytathassam. — És így, ezen utolsó pontot tekintve, a mi véleményem szerint fő is tartozik lenni mindenki előtt — nem lemondásomat, hanem megmaradásomat lehetne hálátatlanságra és tiszteletlenségre magyarázni, minthogy maradásom esetében megcsalnám a Nagy Tiszteletű Consistorium bizodalját, olyasmit vállalván magamra, minek lelkiismeretesen megfelelni soha képes nem lennék. — Még egyikét esztendeig ugyan, mint nőtlen kedvvel és erővel tudnám folytatni hivatalomat, de akkor csak célokat távolítanám; mert ha örökös maradni magamat erősnek nem érezném, előbb-utóbb azon lépést kell tennem, melyet most tenni akarok.

Mely alázatos lemondásomat, azon, véleményem szerint nem igazságtalan bizalommal rekesztem be, hogy ne magyarázza tiszteletlenségnek ezen tettemet a Nagy Tiszteletű Consistorium, s ne változtassa azon engem oly édes érzettel jutalmazott bizodalját, irántami hidegséggé, idegenséggé, vagy épen megvetéssé. — Saját keble érzi az embernek, mit tehet, mit nem? S ha valaki, ezen meggyőződés szerint cselekszik, nem teszen igazságtalanul.”

Így él és hat benne a lélek ereje, s így bontakozik a jellem, hőseinek jelleme, akik halhatatlan alkotásaiban népünk és nemzetünk legszebb vonásait mutatják ragyogó fényben a világnak.

Ismernünk kell ezt, születése 150. évfordulóján ahhoz, hogy a hívő és alkotó embert is közlelől magunkhoz ölelhessük.

Szalontán marad Arany s 1839 tavaszán „egy évig írrok a városnál, aztán rendes aljegyző” lett. Majd mint írja: „1840 novemberében, 23 éves koromban megházasodtam, szívem, régi választását követvén.”

„1836—40. nem szüntem meg folytatni olvasmányaimat, de inkább csak szórakozásból, mint ábrándos céljaimat létesítendő, melyekről, ha nem mondtam le végképp, nem is volt reményem őket valaha elérni. De ízlésem így is a jobb könyvekre vezette választásomat, s inkább olvastam olyat, miről hallottam, hogy remekmű, mint olyat, mi több mulatságot ígért ugyan, de kevésbé volt nevezetes.” „Mindez házasságomig tartott, akkor föltettem magamban, nem olvasni többet, hanem élni hivatalomnak, családomnak, lenni közönséges ember, mint más.”

Így formálódik a pálya, így formálódik az ember és a költő. Engedelmeskedni kell a hivatásnak. S 1842-től jól ismeri közönségünk Arany új fejlődését, hiszen ekkor került Szalontára *Szülőgyi* István, a régi osztálytárs, aki Aranyt visszavezette az olvasmányokhoz, sőt ambíciót ébresztve benne, saját időtöltésére a költészettel való foglalkozásra is felbátorította.

1845-ben egy beszélye meg is jelent az *Életképek*-ben s aztán már nem volt vissza többé út. „Ugyan-ebben az évben a nyári megyei élet kicsapongásai, melyek szemem előtt folytak, némi satyricus hangulatot gerjesztének bennem, és megkezdém, minden előleges terv nélkül, írni az *Elveszett alkotmányt*. A darab, eredetileg, nem volt a nagy közönség elibe szánva, csak magán időtöltésül kezdék abba, hogy kiöntsem bosszúságomat, mire más térem nem igen vala, nem tartozván a kiváltságos osztályhoz . . . Időközben a Kisfaludy társaság jutalom hirdetése *víg eposra*, mely figyelmem először kikerülte volt, nyár folytatában ismételtetett s én e véletlen összetalálkozás által meglepetve, siettem satirai eposomat befejezni s felküldeni.” Az *elveszett al-*

kotmány 25 aranya hozta az első sikert, aztán következett 1847-ben a *Toldi*, hozzá ráadásul a Pétófi barátsága s a nemzet előtt állt a nagy epikus.

S jött 1848. március 15-e, az újjászületett demokratikus fejlődés lehetősége, mint maga mondja: „Az 1848—49 viharos évek izgatottsága alatt keveset dolgoztam, mert nekem erre nyugalom kell... De 1849 tavaszán, bureau-hivatalt kértem s nyertem a magyar belügyminiszter alatt s előbb Debrecenbe, majd Pestre tettem át lakásomat. Az okok mellyek e szerencsétlen elhatározásra bírtak, kevéssé valának politicai jellegűek. 1848 folytán többször is (3-szor) megfordultam Pesten, s fényét megkezdém kívánni, mi természetesen elégtelenné tón alacsony helyzetemmel; nevelé ez elégtelenséget az is, hogy a zürzavaros időszak alatt alig kaptam meg valamit jegyzői fizetésemből, a város belügyei mindinkább bonyolódtak, a hivatal a körülmények miatt mind terhesebbé vált. Ehez járult író barátaim ösztönzése: keressek magamnak valami állomást, melly a központhoz közelebb vigyen, — s magam is vágytam az írói köörökkel gyakoribb érintkezésbe jöni. Így tehát a forradalmi fegyverek szerencsését is hallván, 1849-tavaszon előbb Debrecenbe, majd Pestre mentem a minisztériummal, mint fogalmazó. Családom egyelőre Szalontán maradt, holmimat eladandó és készülve a felutazásra; midőn a hírre, hogy az orosz Debrecen alatt van, búcsút vevék a minisztériumtól s június végén hazasiettem családomhoz.”

Arany János megismerése és kortörténeti szempontból is nagyon becses az a kérvény, amelyet Szalontán 1849. május 1-én írt. A kérvényt Kossuth Lajos úrhoz, Magyarország kormányzó elnökéhez intézte, s megszólítása „Tisztelt Kormányzó Elnök Úr!” A szövegből a következőkre irányítjuk olvasóink figyelmét: „Nem vala szándékom hivatalkámat, mellynek rögös pályáján olly kevés elismerésben és olly sok lenézésben részesültem, valaha mással cserélni fel; sőt kedvező feltételeket több ízben utasítottam vissza csupán azért, mert városom állapotának jóra fordulását még reméltem: de most már oda estek dolgaink, hogy lelkem nyugalma és családom mindennapi kenyerének biztosítása végett kénytelen vagyok itt felmondani, másutt keresni a hivatalt.

És ha már helyemet változtatnom kell, úgy gondolám, hogy talán a kormányi alsóbb hivatalok valamelyikének is megfelelnék, — kivált miután huzamos irodai munkálkodás által béketűrősem is eléggé meg van edzve. Melly hivatalra érzem magamat képesnek, azt, mielőtt tehetségemet a hivatallal összemérném, meg nem határozhatom; valamint azt sem tudom, micsoda állások lehetnek üresen: de szeplőtlen becsületekre mondom, hogy egy pillanatig sem késném a helyet, mit be nem tölthetek, másnak átengedni.

Ezek előrebocsátása után legyen elég magamat Kormányzó Elnök Úr gondoskodásába ajánlanom és még annyit kérnem, hogy elutasításomat esetén ez ne hivatalos út nyilvános lépcsőin, hanem magán úton adassák tudtomra, mert szégyenleném, ha, amire vágytam, arra mások elégtelennek ítélnének.”

Az igaz ember hangja ez a mindennapi élet történelmi körülményei között, s amit a levél elárul, az a nagy szellem, a nagy Alkotó világa, amely Alkotónak lényegét vizsgálva *Dante*-ről írt versének befejezésében így szól:

Csodálatos szellem! egy a mérhetetlen  
Éggel, amely benne tükrözik alattam!  
Egy csak a fönségben és a terjedetben.  
És mivel mindenik oly megfoghatatlan.  
Az ember... a költő (mily bitang ez a név!)  
Hitvány koszorúját, reszketvén, elejti  
És mintha lábait szentegyházba tenné,  
Imádva borul le, mert az Istent sejtí.

(1852)

Aranynak mint kenyérkereső embernek élete s munkája ma már teljes gazdagságában bontakozik ki a kutató előtt, s az előkerült dokumentumok, amelyek a remekművek kötetének sorában sok száz oldalas könyveket töltenek meg, feltárják a pontos, lelkiismeretes és hallatlan szorgalmú ember, tanár, hivatalnok mérhetetlen munkáját.

A szabadságharc leveretése utáni életszakaszát tömören így foglalta össze Gyulai Pál részére: „Bekövetkező a catastropha, mint magán egyéntam Szalontán 1851 őszeig, midőn Kőrösre meghívtattam.”

Egy évtizedet töltött Nagykőrösön s a Gimnázium Arany János Múzeuma hallatlanul gazdag gyűjteményben tárja fel ennek a tíz esztendőnek felbecsülhetetlen embernevelő és nemzetbe lelket öntő munkáját. A nagykőrösi református egyház tanácsa olyan nevelő testületbe hívta meg a gimnáziumi tanulmányait félbehagyó, országos hírű költőt, amely testületben vele együtt tanított *Szász Károly*, *Szilágyi Sándor*, *Mentovich Ferenc*, *Szigeti Warga János*, *Ács Zsigmond* stb. stb.

Nagykőrösön Arany kenyeret, otthont és baráti kört nyert s a legnehezebb elnyomatás éveiben itt írta írói munkásságának java részét, vagy legalább is itt kezdte meg a legtöbbet, s közben hallatlan pontossággal és eredeti módon tanította a magyar, latin és görög nyelvet. A Nagykőrösön kiállított dolgozatok bizonyítják, hogy még a javításban is tökéletes munkát végeztek, példát mutatva minden utána következő nevelőnek. Öröm és bánat, testi szenvedés és biztató remény között telt el a csaknem 10 esztendő s mikor pesti barátai ösztönzésére elvállalja a Kisfaludy Társaság igazgatósági állását, így búcsúzik el a nagykőrösi egyháztanáctól: „Köztudomásra van már, hogy a legfelsőbb engedély által újra működő állapotba helyezett Kisfaludy Társaság az Igazgatói hivatalra engem választott meg.

Bármennyire fájlalom, hogy e miatt jelen tanári állásomról, melyben 9 év óta vala szerencsém a Nagy Tiszteletű Egyháztanács és az egész városi közönség kegyességét élvezni, le kell mondanom: mindazonáltal erkölcsi kötelességemnek hívém, ama bizalmat, mely ez esetben mintegy országszerte felém fordul, és csekély tehetségemet a szépirodalom szolgálatára nagyobb hatáskörrel igényli, — vissza nem utasítani, mihelyt arra, hogy családi létemet Pesten anyagilag fenntarthassam, elegendő biztosítást nyerek.

De éppen azon kétely és bizonytalanság, mely ez utóbbi tárgy körül mutatkozott, egész mostanig halasztá velem tanári lemondásomat: úgy hogy már most a Nagy Tiszteletű Egyház-Tanács kegyes elnézéséért kell esedeznem, ha, nem ugyan egész időn kívül, mert az iskolai év újra kezdve még nincs, de a szabályszerű lemondási idő meg nem tartásával vagyok kénytelen benyújtani jelen alázatos lemondó iratot.

Fogadja a Nagy Tiszteletű Egyház-Tanács és általa az egész városi és egyházi közönség, összesen és egyenkint, legforróbb köszönetem kifejezését



ama nagy jószágért, mellyel engem 9 év előtt magányomban fölkeresni és nagybecsű bizalmával megajándékozni méltóztatott, melyben azóta folytonosan részeltetni meg nem szűnt, s melyre mindenkor hálással emlékezni — édes büszkeségemnek tartandom. Egyszersmind bocsánatot kérek és remélek, ha az általános emberi gyarlóságához, kivált újabb időkben testi szenvedések is járulván, kötelességim teljesítésében nem mindig versenyezhetett az erő az akarattal.

Legmélyebb tisztelettem mellett maradok a Nagy Tiszteletű Egyház-Tanácsnak alázatos szolgálója: Arany János.”

Pesten irodalom-szervező és irányító munkájának támogatására azonnal folyóiratot indít, s előbb a *Szépirodalmi Figyelőt*, majd a *Koszorút* szerkeszti. Csodálat fogja el az embert a folyóirat hasábjait lapozva, s nem is a közismert Arany-tanulmányok jelentenek újra nagy élményt, hanem a szerkesztő sokoldalú ismerete, bölcsessége, nemzetnevelő leleménye s erkölcsi és írói hivatásának szolgálata az élet minden területén. Azok a pársoros kis közlemények, hírek, szerkesztői üzenetek mutatják a hazafit, a tudóst s a protestáns pedagógust. Ezeket is ismerniök kell a mai utódoknak, hogy Arany János teljes embersége és nagysága kibontakozhassék a jövő generációk előtt.

Néhány idézet jobban meggyőz erről, mint bármilyen magasztos dicsérő mondat.

„A Kazinczy-ünnep emlékéit sok helyt igen bölcsen maradandóvá akarják tenni. Így Szatmáron — hol Haas Mihály cs. k. (császári-királyi) iskola-tanácsos lelketlen törekvése nem tudta előltni a nemzeti nyelv szerelmét, minden évben szándékosnak tartani egy ünnepet, hol azon gymnasiumi tanulók, kiknek dolgozatait legjobbaknak találják, rendes jutalmat nyernek” (Sz. F. 1860. 10. szám).

Aki valami felekezetieskedést gyanítana a szavak mögött, annak idézünk egy másik hírt: „A misericordianus atyák, mint a Császárfürdő tulajdonosai a f. színház szegényebb beteg tagjai számára a fürdők ingyen használatát ajánlották fel. A Független ebben is lealacsonyítást lát, hogy egy „méltóságos magyar nemzeti országos intézetnek oly szegény sorsú tagjai lehetnek, hogy sorsukkal ily szánakozó jegyelemre hínak fel egy magán (irgalmas) intézetet. Hiszen így az írói segélyegylet is szegényen a nemzetre nézve. No lássa az ember, mit nem lehet tanulni egy némely nagy lapból” (K. 1863. 23. sz.).

Vagy egy másik: „A misericordianus atyák Budán 1000 ingyen jegyet küldtek az óbudai izraelita község szegényebb betegei számára” (K. 1863. 25. sz.).

Még érdekesebb a következő: „Rokonstein Lipót „Magyar Izraelita” című hetilapért folyamodott, melyet újévvel megindítani szándékozik. Óhajunk sikert a nemes igyekezetnek. Azonban tartunk tőle, hogy mindaddig, míg a magyar kereskedés a németek befolyása alól ki nem víja magát, izraelitáink magyarodása egészen lassú marad” (Sz. F. 1860. 6. sz.).

A szerkesztő figyelme mindenre kiterjed, a az irodalmi műveltség terjesztése mellett az élet minden viszonylatára figyel, javasol, tanácsot ad és felvilágosít. Pl. „A sárospataki iskolára hirdetett aláírásnak csak kezdete is mutatja, hogy ép oly jól értjük most, mint bármikor, hogy a művelődés eszközeiben rejlik leginkább nemzetünk sorsa. A b. Vay családon kívül örömmel szemléljük különösen b. Sina Simont az első adakozók sorában. A hazafiság nem ismer felekezetieséget, egy felekezet mű-

velődése az egész ország javát mozdítja elő! — A Ráday Könyvtár megszerzésére is, mint a Prot-L-ből látjuk, folyton gyűlnek az adományok” (Sz. F. 1860. 17. sz.).

Ugy nevel helyes magyar beszédre, fogalmazásra, hogy közben hírt ad országos dolgokról: „A Magyar Sajtó értesül, hogy a kolozsvári ref. collégiumnál a forradalom előtt fennállott jogakadémiát ismét vissza állítják. — Azaz nem jogakadémiát talán, hanem a jogi tanfolyamot a collégiumban, melyet a ref. főiskolában az is hallgatott, ki hittani pályára készült. Az elkülönözött »jogakadémia« nevezet a közelebbi fatalis évek gyümölcse a collégiumoknál. Tanuljunk beszélni alkotmányosan s autonomilag” (Sz. F. 1861. 36.).

Még érdekesebb az, amikor a keresztény és keresztényen kérdésben nyilatkozik: „A régi orthographiai per: keresztény, vagy keresztényen, újra fölmelegült. Mily szerencsétlenek azon nemzetek, kik a vallási distinctiót nem tehetik helyesírásban! Kik a *Kreuz, croix, croce* stb. szókkal semmi áron nem köthetik össze az általános *christian, chrétien, christiano* elnevezést! Kivált az a francia majdnem »Cretyen«-nek hangzik: horrendum! *ty-vel!*” (Sz. F. 1861. 17. sz.).

Láttunk példát a nemzeti kultúra pártfogoló hirdetésére, lássunk másikat a nemzetiségek iránti tiszteletre: „A pesti Matica Szrbzska testvéri érzuetele jelül több hazai intézetünket, mint az akadémiát, Kisfaludy Társaságot, meghívta azon ünnepélyre, mely a hó 29-én Újvidéken Tököly Sabbas emlékezetére tartatni fog” (Sz. F. 1861. 42. sz.).

Számon tartja a hely- és egyháztörténet újabb alkotásait, vallásos irodalmunk gyarapodását és még mennyi mindent. „Szatmári Károly, a békési, azon derék célt tűzte maga elé, hogy megírja a békés-bánsági ref. egyházmegye történetét. Vajha minél több hazánkfia követné példáját: az ily részletes monographiák által lesz egykor történelmünk az, aminek lennie kell: az összes nemzet minden oldalú története” (Sz. F. 1862. 7. sz.).

„Rövid időn megjelenik a *Protestáns egyházi énekköltészet* története *Varasdy Lajos* pesti ref. segédlelkész tollából. Nemcsak vallási tekintetben érdekes a munka, hanem irodalom történetileg is hízagot pótol, s az ifjú szerző több évi kutatása és fáradsága gyümölcset nyújtja benne a közönségnek. Méltó, hogy pártolásban részesüljön” (K. 1863. 7. sz.).

Ezzel szemben ítélete nem kegyelmez a gyenge alkotásnak. A *Harang* című jeligés írásnak ezt üzeni a szerkesztő: „Repedt egy kissé.” Vagy „*Ismeretlennek S. Patak*. Rajongás, zajongás. Semmi tisztelt eszme. Nem „egy év” — négy év sem lesz még sok e verseknek. Akkor önmaga is más szemmel fogja nézni őket: ha nem, — az még rosszabb lenne. A drámával jó lesz még várni: nem oly könnyű az. mint látszik” (Sz. F. 1862. 26. sz.).

Lelkesedik, ha szükség van rá: „Az alakulandó magyar protestáns irodalmi társulat alapszabályainak terve megjelent s hozzánk is beküldetett. E terv szerint, a magyar protestáns irodalmi társulat célja, általában a magyar protestáns közönség művelődését, a protestantizmus szellemében és érdekei szerint irodalmi téren előmozdítani, különösen pedig az egyházi életre vonatkozó tudományokat művelni, s magyar nemzeti nyelvünkön irodalmilag terjeszteni. Ily egyesületre kiáltó szükség volt” (K. 1863. 17. sz.).

Ha barátját éri gyász, akkor arról ad hírt: „*Jókai Mór* és neje *Laborfalvi Róza* f. hó. 22-én temették

el egyetlen Róza leányukat. Az irodalom és színművészet elsőrangú jeleseinek e család gyásza barátai és tisztelőik nagy seregét gyűjté össze az elhunyt koporsójához, s a részvét, mely mindenki keblét meghatotta, minden arcon olvasható volt” (Sz. F. 1861. 4. sz.).

Ha egyházat éri fájdalmas veszteség, arról is hírt ad: „Peti József a pesti ev. reform. főiskolában a teológia egyik tanára, a dunamelléki egyházkerület aljegyzője, f. h. 22-én reggel élete 28-ik, boldog házasságának 3-ik évében meghalt. Hült tetemei Pápan aug. 23-án temették el. A boldogult egyike volt ama keveseknek, kik nálunk annyira elhanyagolt philosophiai téren munkálkodtak. Nemcsak a protestáns egyház vesztett benne, hanem irodalmunk is” (Sz. F. 1861. 17. sz.).

A pontos Aranyra nagyon jellemző ez a hír: „A vasúti órák ezentúl 18 perccel elébb járnak. Vigyázzunk tehát, hogy el ne késsünk, mi keleti faj” (Sz. F. 1861. 25. sz.).

De nem kerüli el figyelmét a legújabb és legizgatóbb egyéniség indulása sem. „Egyik kolozsvári lap szerint *Renan Jézus élete* című munkáját két fiatal író magyarra szándékozik fordítani, s már folyamodtak is engedélyért a kancelláriához. Renan most a 12 apostol élettörténetének megírásával foglalkozik. Különben az egész nagy hírű munka nem sok újat mond: *Strausz* sokkal tudományosabban, számtalan újkori rationalista pedig sokkal szebben és szabadabban írta meg már régen az egészet” (?) (K. 1863. 17. sz.).

Renanról még egyszer nyilatkozik hamar megszűnő folyóiratában a Koszorúban: „Egy francia főpap következő hatalmas cáfolattal lépett föl Renan ellen: *Nomine non solum, verum re nanus haberis*. Azaz: Renan nemcsak névleg, hanem valóban is (re) törpe (nanus)” (K. 1864. 18. sz.).

S ha mindehhez hozzávesszük, hogy Arany 1865-től mint a Tudományos Akadémia titkára, mennyi hivatalos iratot fogalmazott, akkor nem győzünk bámulni hatalmas munkarején és mellette írói alkotásainak a csodáin. Több mint négyszáz Aranyfogalmazvány került elő az ostrom után az Akadémia elfalazott pincerészből, s emellett 339 akadémiai ülés jegyzőkönyvét fogalmazta sajátkezűleg. Ma már ezek javarésze is helyet kapott a kritikái kiadású *Összes Művei* sorában.

Ezek között latin, német, angol, francia nyelvű levelek éppen úgy találhatók, mint főtitkári jelentések, vagy átiratok az egyes osztályokhoz, megkeresések, vagy ügyintézés dolgában. Lelkiismeretes és pontos Egy iratot kiemelünk. 1865. március 30-án Főtisztel. Rómer Flóris ak. tag úrnak, mint az Archeol. Biz. előadójának így ír: „Főtisztelendő úr! Az akad. f. hó 20-i össz. ülésében mélt. gr. Dessewffy Emil elnök úr előterjeszté báró Vay Miklós ig. tagnak hozzá intézett levelét, egy Zsarnay Lajos helv. hitv. superintendenshez intézett levéllel, mely levelekben a *karcasai* — mint mondatik — ritka nevezetességű régi templomnak vég elpusztulása panaszoltatván, kérdik az illetők: van-e módjában az Ak-nak, hogy annak megmentésére valamit te-

gyen? Az ülés mindkét levelét az archeol, biz. hoz határozta áttétetni oly meghagyással, hogy e tárgyban véleményét minél elébb adja be” (*Összes Művei* XIV. kötet 39).

1877-ben felmentették Arany Jánost az akadémiai titkári tennivalók munkája alól, s az év nyarán születtek a csodálatos *Ószikék*, szinte naponként nyert ihletet, hogy verset írjon kapcsos könyvébe.

A mérhetetlen hivatali és költői munka kimerítette, betegségét fokozta, s nagy szüksége volt pihenésre. A margitszigeti boldog hónapok meghozták lelke nyugalmát, derűjét s haláláig alkotó kedvét fokozták. Ekkor született meg az *Ószikék* mellett a *Toldi szerelme* is, a szeme gyérülő világánál gondosan metszett betűkkel írt haláláig, pedig már az 1873-ban kiadott Bolond Istók II. énekében ezt olvassuk:

De jut, s halálig jutni fog eszébe  
Egy földi elvesztett paradicsom:  
Az élet első tíz-tizenhat éve,  
Midőn látása még nem vala rom;  
Honnan — „tudásnak a gyümölcseit” éve,  
(Apró betűket) s éve nagy-mohón —  
Kiűzte a fény kardos angyla:  
S a kéj, mit a látás nyújt, elhala.

S az nem csekélység. — Óh, ha negyven évem  
(Vagy közel annyi) nem lett volna vak!  
Ha mint egy fényrajz tárult vón elébem  
Természet, ég, föld, hegy, mező, patak;  
A távol a kicsiny körrajza épen,  
A lég, — az égnek folytatása csak —  
Mint mikor elnéztem a kicsi pontot:  
Röptében a golyát: egy szem porondot!

Most a hivatali munkától felszabadulva szárnyalhat a költészet Pegazusán, de már nehéz a szárnya, hisz az élet nem azt adott, amit várt tőle, s mégis hálára nyílik ajka:

Köszönöm, óh Istenem, köszönöm azt neked,  
Hogy hatvan évemig láthatám remeked,  
Ezt a szép világot...

Máskor öngúnnyal jajdul fel s papírszeletkére írja verses panaszainak dallamos sorait: mint halála évében ezt:

Mi vagyok én? Senki Pál.  
Egy fájó gép, mely pipál.

S megszületik a betöltött hatvanötödik esztendő napján 1882. március 2-án az utolsó verse:

Életem hatvanhatodik évébe  
Köt engemet a jó Isten kévébe.  
Betakarít régi rakott csűrűbe,  
Vet helyettem más gabonát csűrűbe.  
(*Sejtelem*)

S ezután várta az „örök világosságnak fénylő sugarát”, amely 1882. november 22-én ragyogott fel. Annak immár 85. esztendeje, s halála után pár héttel „új gabona”-ként született Kodály Zoltán.

Molnár József

# Tompa Mihály

(1817. szept. 28. Rimaszombat — 1868. július 30. Hanva)

Szeptember végén volt 150 éve, hogy született. és tavasszal lesz 100 éve, hogy meghalt. Mintha csak saját jóslata telt volna be rajta:

*Osszel születtem én, tavasz leend;  
Mikor reám esteledik.*

*Osszel születtem (1847)*

Születése az Arany Jánoséval egy esztendőre esett s pályafutása a Petőfiével kezdődött, Aranyéval folytatódott, s ez a „konstelláció”, a „csillagok”-nak ez az állása, nem csak költői pályáját határozta meg, de költészete jövőjének sorsát is. Volt idő, mikor Petőfivel és Arannyal helyezték egy szintre, aztán kettejük fénye mögött szinte a teljes homály lett osztályrésze. Költészete alakulásában is nyomot hagyott a két nagy kortárs kisugárzása... Hol az igazság a szélsőségek között? Ma már szinte teljes bizonyossággal lemérhetjük.

A sárospataki református kollégium verselő diákjának pályája, akárcsak a Pápán tanuló Petőfié, s nyilván a debreceni Aranyé is, a kor divatos irodalmi áramlatának útján, az almanachköltészet nyomdokain indul *Bajzáék* lapja, az Athenaeum hátsólapján. Szentimentális hang, *Kazinczyékra* visszaütő, mesterkélt költői nyelv, „fentebb stíl”, csiszolt forma; ezek az irány fő sajátosságai, s már most megállapíthatjuk, hogy míg Petőfi alig egy év alatt lerázta magáról e csinált költészet zörgő kelékeit, Tompa szinte élete végéig megőriz belőlük valamit érzelmi világát, formáját és nyelvét illetőleg is.

A népiesség hulláma persze őt is elkapja, ami nem csoda, hisz a pataki oskolára nem csak az Athenaeum és az évkönyvek ízlése hat, de minden biztonnal Erdélyi János Herderen iskolázott népiessége s egyáltalán a kor demokratikus lendülete is, mely Petőfi személyében közvetlenül is kiterjeszti rá sodrását. Gondoljunk csak az *Erdei lak* körül 1845-ben folyó költői versenyre! — Első kötetei *Népregék, népmondák* címmel és tartalommal szereznek nagy sikert számára, nemcsak meséikkel, de a kor demokratizmusához illeszkedő felfogásukkal is; *Szuhay Máttyása* Arany Toldijával vetélkedik a Kisfaludy Társaság népies irányú pályázatán; néhány népdalát a nép sajátjának ismerte el, és ajkára vette; *A hangyákhöz* c. verse pedig szinte Petőfi harcos hangján állítja szembe a „henvélő potrohos”-t a „meghámlott markú nép”-pel. Nyugodt lélekkel írhatta le tehát 1846-ban:

*Én az egyszerű nép öre vagyok!  
Enyém jó- és balsorsának fele.  
Őrülök, sírok részvevőn vele,  
S az elhagyott népet, mi isteni,  
Növelni, oktatni, deríteni...!*

*Levél Pogány Karolinához.*

De ott találjuk költőnket a „Tizek társaságában”, a szabadságharcnak táborig lenkésze lesz. *A Nép barátja* c. forradalmi lapnak pedig munkatársa. Mindezek a jelenségek azonban már megmutatják fogyatkozásait is.

Népköltői törekvései nem tudják levetkőzni az almanach-ízlés béklívóit. Maga írja 1848-ban műveiről: „Átnézem például. amit összesen írtam, sokkal több benne mind nyelvre, mind eszmére tekintve a nem népies, mint a népies. és látom, hogy ez jövőre

is így marad, mert belőlem azon melancholikus gondolatok, melyek sokszor elfoglalják lelkemet, ezután is ilyen nem népiesen fognak kiömölni”... (Levél Arany J.-hoz, Beje, 1848. március 3.) Forradalmi heve, lendülete is ingadozó, s ennek okai nem annyira külső körülményeiben, mint inkább egyéniségében, szellemi és fizikai adottságaiban keresendők. Már a jó megjelenésű, erőteljes külsejű fiatal Tompában is ott fészkelnek az önmagában való kételkedés, a hamar csüggedés, az emberek iránti bizalmatlanság romboló erői... „én utálok a nyegléskedést, de, isten úgyse, komolyan kezdtem már agyonlövésről gondolkodni. — — — Ezért nőszülni nem merek. Vedd hozzá még, hogy az emberekben ezerszer csalatkoztam. Tiszti társaim... egytől egyig dühös ellenségeim. — Petőfi szuszog rám,” — írja ugyancsak az előbbi levelében a 31 éves költő. Ezért is húzódik vissza rövid pesti tartózkodás után a vidék csendjébe, a falusi lelkészkedésbe, amelyből aztán jóformán sohasem mozdul ki többé.

*Beteltem e lármás világgal,  
Fénye s zaja unalmat ad;*

— írja 1847-ben (Beteltem...), s így folytatja:

*Az én lelkem gazdátlan hárfa,  
Húrozva van, mégsem zeneg;  
Ah, mert hiányzik a szelíd kéz,  
Mely nyájasan pendítse meg!  
S mint a gyöngy a tengerhomokban,  
Így elvész annyi szép dalom...  
Csendes, boldog családi élet,  
Feléd, feléd sóhajtozom!*

Ez bizony érdekes vallomás A XIX. század költői c. Petőfi-vers évében, de valóban a költő lelkéből fakadt.

„Tompa Mihály a nemzetnek bájos élménye” — írta róla születésének századik évfordulójára Krúdy Gyula (*A hanvai tücsök*. Krúdy Gyula: Írói arcképek. Magvető, Bp. 1967.), s ha szavai nem is a teljes valóságot fejezik ki, megszólaltatnak belőle valamit. Tompa verseit olvasva láthatjuk, hogy ő valójában nem a nagy nemzeti, emberi küzdelmek énekes, hanem a szelíd, köznapi, egyszerű, inkább fájdalmas, lemondó, panaszkodó érzéseké, s költészete akkor emelkedett a legmagasabbra, lett legáltalánosabb érvényű, amikor a nemzet sorsa is fájdalomra vált, és megjelent fölötté a pusztulás „rémes árnya”, amely a különböző képzelt és valódi betegségek, csapások üldöző angyalaként ott lebegett a költő élete fölött is. Egyéni és közösségi élmény és érzés harmóniája ekkor volt a legteljesebb költőnké.

A „bájos élmény” kifejezést Krúdy elsősorban valószínűleg a *Virágregék*re értette. Ez az 1854-ben megjelent kötet éltette legtovább és letőményebben főleg a nőolvasók körében a szentimentális költészet „vívmányait”. A regék „bájos” világa mögött azonban egyre vészjóslóbban bontakozik ki a költő pokoljárása: a szabadságharc bukása, meghurcoltatása a haditörvényszék előtt, két gyermekének korai halála, felesége és saját betegségeinek elhatalmasodása. „Ez az állapot, melyben én vagyok, melyben mi vagyunk, nem szomorúság, nem fájdalom többé; ez betegség, a lélek elgyöngülése, melyen a

legelszántabb akarattal s igyekezettel erőt venni nem tudunk. — — — Mi nem élünk, csak tengünk” — írja 1858-ban (Arany Jánosnak, Hanva, 1858. február 5). Idáig azonban még hosszú utat kell megtennie.

A *Virágregék* legtöbb darabja 1850—51-ben készült néhány másfajta regével (*Regék, beszélyek*, 1852) együtt. A költő ekkor mintha kerülte volna a lírát. „Azt nem írok többé, káromkodnom kellene” — idézi szavait ez időből Szász Károly (T. M. összes költeményei, Bp. Méhner Vilmos kiadása, É. n., I. k. 28. l.) „Korszerű eszméket nem lehet az idők szigorú viszonyai közt közönség elé vinni. Az örökös *halvány holdsugár* pedig előttem igen unalmas” — írja 1850. szept. 1-én *Szilágyi* Sándornak. Mégis ekkor születik többek között az annyi baj csinálójává lett megrendítő, mert megrendültségből fakadt *A gólyához s a Pusztán*, melyet a közönség, mivel névtelenül terjedt, a bűjdösönak képzelt Petőfi művének tartott.

A sebzett lelkű költő azonban, akárcsak nagy barátja, Arany János, nemcsak a panasz és a vád hangjait szólaltatja meg, de roskadozó erővel is vállalja a lesújtott nemzet biztatását, serkentését. Tompa írja *A madár fiaihoz*, *Új Simeon*, *Terebélyes nagy fa*, *Ikarus* c biztató hangú költeményeket, allegorikus formájukban megtalálva a módot is, ahogy a „szigorú viszonyok között” is a közönség elé viheti időszerű mondanivalóját.

Egyéni érzései is ekkor találnak a legtökéletesebb kifejezésre a magyar elégikus költészet olyan remekeiben, amelyen a költészetünk egyik csúcspontját jelentő *Tornácomon*, vagy a *Szólőhegyen*. A természet ölen élő, falusi paplakokban meghúzódó költő a természetben most már nem szentimentális jelképeket lát, hanem saját fájdalmas életének ezer arcú, ezer húrú kifejezőjét (*Őszi tájnak*, *Jöszte, kedves...*, *Ne hívj...* stb.). A szomorú borongás képeit csak a családi boldogság egy-egy felvilágosító pillanata szakítja meg, talán csak azért, hogy a két gyermek halálának tragédiája még mélyebb árnyékot vonjon a költő amúgy is borús életére (*A kedves sírjánál*, *Utolsó verseim*) Tompa számára a megpróbáltatások mélyeibe való alámerülés a költői emelkedés kálvária-útja lett.

*A lantot, a lantot  
Szorítsd kebeledhez,  
Ha jő a halál;  
Ujjad valamig azt  
Pengetheti: vigaszt  
Bús elme talál.*

Mintha csak az ő számára írta volna Arany e keserű vigaszt nyújtó sorokat. Tompa utolsó évei a rettenetes testi-lelki szenvedések és versekké kristályosításuk esztendei voltak. Míg végül csak a lélek reménye maradt számára:

*Haraszt, kóró ki nem zöldül...  
Szomjú föld a tört cserépből  
Új erőt nem önt belé...  
Mit keresnél, mért mulatnál  
Oh én-lelkem e romoknál?  
— Fölfelé... csak fölfelé!!!*

*Utolsó versek, II. (1868)*

Tompa Mihály első sikereit elbeszélő költeményekkel aratta. A népregék sikere azonban múltó költői értékeket takart, akárcsak a virágregéké. Az egyhangú moralizáló történetekből hiányzott a szilárd belső forma, a szerkezet és a jellemek biztonsága, aránya, sokoldalúsága, melyeknek Arany János olyan utólérhetetlen mestere volt. Az elbeszélés

terén még leginkább az anekdota állt a kezéhez, pl. a *Szuhay Mátyás*, vagy a *Három a daru*.

Amint élete utolsó két évtizedében kiderült, Tompa költői ere a líra terén volt a legdúsabb, legizmosabb. A nagy, az erős érzések azonban itt is távol állottak tőle. Az emberre bizonyos mértékig jellemző az élete, hiszen ezt nem csupán a véletlen, a vak sors alakítja ki, hanem maga — képességei, jelme — is döntő részese alakulásának. Tompa egész életét szándékosan falusi lelkészlakokban élte le, egyszerű emberek, vidéki kisurak körében. „Hogy én menjek professornak Kőrösre? Jaj, kedves barátom, dehogyan megyek. Örülök, ha meghúzzhatom magamat ebben a rongyos faluban, hol senki se lészon” — feleli 1853-ban Arany János hívására. (Hanva, május 17.) Világa is ehhez mért.

„Lant és biblia, e két szent barát, karján ringatta boldogan magát” — írta még 1846-ban *Pogány* Karolinához intézett költői levelében, két olyan mozzanatát emelve ki életének, melyekbe egyként belefért a végtelen. De Tompánál a lant, a költészet köré a falusi élet látóhatára szabta meg: a mindennapi élet gondjai, bajai olykor örömei fel-fekszik idillje vagy keserűsége, tetéve a haza föléjük tornyosuló kínjaival: ez az ő birodalma. S mit adott ehhez a biblia? Elmélyítette, ha nem is mindig szerencsésen, reflexióra való hajlamát — a versek sorai közt nemegyszer találunk prédikációba illő mozzanatokat —, és színezte stílusát a szent könyv ünneplés, magasztos hangjaival, képeket sugallt neki, s ami a legjelentősebb: feltárta előtte a képekbe burkolt beszéd, az allegória titkait. Köztudott: allegóriái sokat köszönhetnek a bibliának.

Tompa legfőbb élménye, kifejezéseinek legdúsabb forrása azonban a természet, főleg a növényvilág. Ez indítja legtöbbször alkotásra, ez táplálja érzelme- és képzeletvilágát, képeket nyújtva érzései, gondolatai megjelenítésére. Ezt érezte meg Arany János, mikor ezt írta barátja sírverseiben:

*Természet! ki ezer képen tükrözte halálad,  
S új életre hogyan kelsz, ha üdül a tavasz,  
Most öleden nyugszik, maga egy burkolt szomorú kép,  
Várva nagy értelmét bús tele titkainak.*

Az elmondottak azt is jelzik, hogy a költő érzelmevilága sem elég gazdag, sem elég színes, változatos. Lantja inkább egyhúrú: szomorúságra, melankóliára hangolt. Igazi műfaja az elégia. E téren alkotta a legszebbet, legnagyobbat, mint ezt a már emlegetett *Tornácomon* is példázza, s egyáltalán: a hanyatló élet és hervadó természet eggyé olvadó hangulata, képei ötvöződnek legmegragadóbb verseiben. A szomorúság mellett még a szelíd gúny, a csipkelődés hangjai zengenek legtisztábban hangszerén. Egyik legsikerültebb költeménye, *Az én lakásom*, e nemű alkotásai közül való.

Versművészetét illetőleg Tompa kitűnő verselő. Könnyedén, olykor szinte túlkönnyedén is használja a legváltozatosabb formákat, de az embernek az az érzése, hogy hiányzik belőle Petőfi természetes biztonsága — ezt olykor lazaság pótolja —, mindent költőivé avató látásmódja, és csodálatos, ösztönös szerkesztő, versépítő készsége. Ezt a fokot csak legnagyobb, már emlegetett alkotásaiban éri el. — Aranytól viszont megkülönbözteti többek között az arra jellemző rendkívüli műgond és nyelvi gazdagság, ötletesség hiánya.

Nyilvánvaló tehát, hogy Tompa költészete nem úttörő jellegű, nem nagy távlatokat átfogó, nem mélységet és magasságot összekötő, s csak ritkán töretlenül szárnyaló, de egy húrjával: a szenvedés,



a szomorúság, a múlandóság hangjának gazdag, sok árnyalatú megszólaltatásával örökre beírta nevét költészetünkbe. S azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az elnyomatás éveiben megtöretett testtel is nagy nemzeti feladatot töltött be. — Nem a legnagyobbak: a Balassik, Csokonaik, Petőfik, Arany Jánosok, Ady közül való, de a magyar líra magas szintje mellett mögéjük sorakozni is: dicsőség...

Búcsúzzunk tőle nagy kortársa és barátja, Arany János szavaival, aki egy hozzáfirt levelében az elnyomatás korának irodalmi szintjét igen pesszimizálóan ítélve meg, ezt írja neki: ... „a magyar költé-

zet az elsatnyulás, elaljasodás korszakát éli. Fog-e valaha magasabb röptet venni, az »az istenek térdén fekszik,« de ha egykor irodalomtörténete lesz, a te nevedet nem a hanyatló, hanem egy előbbi fényes korszakhoz fogja még számítani. — — Ez hitem, és így fog teljesülni. Ezért ne bánd te az olcsó koszorúkat, a profanum vulgus tapsait, — megtetted, amire hivatva valál, lelked nemesb valóját adtad a közönségnek, nyugodt lehetsz” (Nagykőrös, 1860. március 30.).

Dr. Tóth Béla

## Tessedik Sámuel

1742—1820

Éppen 200 éve kezdte meg a szarvasi evangélikus gyülekezetben lelkipásztori munkáját a magyar neveléstudomány elméleti és gyakorlati úttörő munkása: *Tessedik Sámuel*, akit életrajzírója (*Nádor Jenő*) „az ország papja” kitüntető címmel illet. Méltán, mert egyike volt azoknak a magyar protestáns lelkipásztoroknak, akik szolgálatukkal és elsősorban a magyar nép javáért, felemelkedéséért végzett tevékenységükkel messze földön, az országhatárokon túl is híressé tették nevüket.

225 évvel ezelőtt evangélikus lelkipásztor fiaként született 1742. április 20-án Albertin. Az ifjú Tessedik Sámuel korán árvaságra jut. Alig hét éves, amikor özvegy édesanyja szülővárosába, Pozsonyba költözik. A növekvő ifjú hamar megismeri és megszereti a munkálkodó életet. Már kisdíák korában tanítványokat vállal, hogy enyhítse özvegy édesanyja gondjait. Magasabb iskoláit Debrecenben végzi, ahol a hírneves *Hatvani István* professzor tanítványa. Ő keltette fel az ifjú lelkében a természettudományok iránti érdeklődést. Külföldi tanulmányok folytatására Németországba megy. Erlangenben tanul teológiát és filozófiát, de eközben a természettudományok és az orvosi ismeretek területén is képezi magát. Nemcsak az egyetemi tanulmányok érdeklik, nagyobb utazásokat tesz Németország területén és igyekszik olyan gyakorlati tapasztalatokat gyűjteni, amiket majd hazájában felhasználhat az egyszerű nép sorsának javítására. Ebben, az időben különösen érdeklődik a folyamatszabályozás, a csatornázás és ezzel kapcsolatban az öntözéses gazdálkodás iránt.

Külföldi tanulmányútjáról hazatérve, Tessedik Sámuel a Nógrád megyei Surány községben, *Sréter György* birtokán vállal nevelői és lelkészi állást. Innen került rövidesen Szarvasra. Amikor ez a nagy lélekszámú, tekintélyes gyülekezet meghívja lelkipásztorául, a 25 éves ifjú szép tervekkel, a nép javáért munkálkodni vágyó buzgósággal foglalja el állását. A szép tervek és remények azonban rövidesen komoly akadályokba ütköztek. Az ifjú lelkipásztor az akkori Szarvason elsősorban szegénységet, ezzel együtt pedig szellemi elmaradottságot és bizalmatlanságot talált.

Tessedik Sámuel szarvasi szolgálatának kezdetén észrevette, hogy a reábizott lelkeknek csak úgy nyújthat komoly segítséget, ha a szoroson vett lelkipásztori munka mellett igyekszik népe nyomorán a gazdasági élet területén is segíteni. Így jutott arra a gondolatra, hogy a helyes gazdasági ismeretek terjesztése céljából Szarvason iskolát alapít. A parkó kertjében és lelkészi javadalmi földjén is állan-

dóan új termelési módszerekkel kísérletezett. 1780-ban a szarvasi földesúrtól hat hold szíkes legelőt kért az általa alapítandó gazdasági iskola gyakorló területé számára. Az iskolát teljesen a saját költségen építtette s így vásárolt az iskolai munka céljaira könyveket, gépeket és egyéb munkaeszközöket is.

Tessedik szarvasi iskolájának neve: „Gyakorlati Gazdasági Kert”, később: „Szorgalmatossági Iskola”. Kezdetben teljesen magánjellegű, de később állami támogatást kap (ámbar csekély mértékben) és 10 évi kísérletezés után külföldi országokban is nagy figyelmet keltő nyilvános jellegű tanintézeté fejlődik, amelyben az általános nevelő munka mellett főleg a gyakorlati gazdasági ismereteket igyekeznek közkinccsé tenni. Tessedik főcélja volt megtanítani növendékeit arra, hogy miként lehet a természetet az ember szolgálatába állítani. Iskolájában tanítványaival együtt kísérletezi ki a fásítás, a talajjavítás, a lucernatermelés, a gyapjúfonás, a szelvénytermelés és még sok más gyakorlati feladat megoldását.

Gyakorlati nevelési módszeréhez az is hozzátartozott, hogy növendékeinek igyekezett alkalmat adni a tisztességes jövedelemszerzésre, hogy munkájukkal pénzt keressenek és hasznát is lássák gyakorlati tevékenységüknek. Így nyújtott alkalmat és lehetőséget a szegényebb ifjaknak is a tanulásra és hasznos ismeretszerzésre. Felesége segítségével a magyar nőnevelés terén is úttörő munkát végzett. A leányokat igyekezett megtanítani a háziipar, a szabás-varrás és háztartásvezetés gyakorlati ismereteire. Nagy gondot fordított az egészségtan oktatására is. Igyekezett egészséges életmódra és helyes testápolásra szoktatni az iskola növendékeit.

A szarvasi iskola számára juttatott szíkes terület csakhamar üde oázis lett a környező elhanyagolt földek között. Az iskola eredményes munkája messze földön híressé lett. Az alapító kezdetlől fogva igen sokat költött iskolája fenntartására és gyakorlati kísérleteire. Ezt csak úgy tudta megtenni, hogy nagyon takarékosan élt. Hiszen nagy számú családjáról is gondoskodnia kellett. Sem szórakozása, sem szenvedélye nem volt: egész életét kitöltötte hivatásának gyakorlása, a lelkipásztori szolgálat és az önként vállalt nevelő munka. Legnagyobb bánata az volt, hogy sokszor még azok sem értették meg, akikért dolgozott és még paptársaitól sem kapta meg a méltányos segítséget.

Kellő anyagi támogatás hiányában végül is kimerültek Tessedik erőforrásai és a szép remé-

nyekkel indult gazdasági iskolát 1795-ben be kellett zárni. Ekkor figyeltek fel reá az állami hatóságok. Királyi okirat dicsérte meg Tessedik eddigi munkáját. Miután újabb támogatást helyeztek kilátásba, 1799-ben újból megnyitotta iskolája kapuit. A megismétlődő anyagi nehézségek miatt azonban hét év múlva 1806-ban végleg be kellett zárni a szarvasi iskolát. Ettől kezdve Tessedik Sámuel szakirodalmi munkássága útján közli tanításait és igyekszik dolgozni népének javáért, gazdasági felemelkedéséért.

Irodalmi munkálkodással már korábban is foglalkozik. 1784-ben adja ki „*A parasztember Magyarországon*” című munkáját. Később írt tankönyveket is, amelyekben elsősorban a gyakorlati életre való nevelést tartja alapvető szempontnak. Nála az *elmélet és gyakorlat* tudatos egybekapcsolása a tervszerűen érvényesített pedagógiai meggyőződés gyümölcse.

Tessedik minden nevelői munkájában különösen fontosnak tartotta a *szemléltetést*. Amit ma *politechnikának* neveznek az iskolákban, azt Tessedik tudatosan beállította szarvasi iskolájának gyakorlati programjába. Különös érdeme az is, hogy már abban az időben is felismerte a *közösségi nevelés* kedvező hatását az eredmények kialakításánál. Tapasztalatból tudta s pedagógiai műveiben hirdette, hogy a közösen végzett munkának hatalmas emberformáló ereje van.

Pedagógiai munkájában legfőbb mesterei voltak: *Comenius, Rousseau és Pestalozzi*. Saját korának legmodernebb neveléstudományi elveit az elsők között igyekezett hazánkban megvalósítani. Megható az a vallomása, amely szerint a helyes nevelés alapelveit elsősorban édesanyja példája oltotta lelkébe.

Tessedik Sámuel önéletírásának befejező szakaszában többek között ezeket írja: „... *A mag, melyet szóval és írásaimmal elhintettem, gazdag gyümölcsöket termett, ahol nem is sejtettem. De remélem, még síromon is ki fognak kelni a virágok, melyeknek magvát tán időnek előtte, tán terméketlen földbe, jó reménység fejében ültettem...*”

Ma már tudjuk, hogy ez a jó reménység nem volt hiábavaló. Tessedik prófétai szava kezd valóra válni. Hiszen hazája megbecsüli emlékét és munkáját. Szarvas városa pedig ma ismét az ő tanításainak nyomdokain halad. Messze földön híres Kutatóintézetében a mezőgazdasági szakemberek és kutatók egész tábora foglalkozik a modern gazdálkodás problémáinak megoldásával és éppen a Tessedik Sámuel egykori kedvenc témájával, az öntözéses gazdálkodás speciális kérdéseivel. Közép- és felsőfokú iskoláiban pedig elsősorban a mai legújabb gazdasági ismeretek terjesztésével igyekeznek a nevelők Tessedik Sámuel nyomdokaiban járni s a magyar nép felemelkedésének ügyét szolgálni.

Dr. Nagy Sándor Béla

## Thököly Imre és az eperjesi kollégium

— 300 éve nyílt meg az eperjesi főiskola —

A *Wesselényi-féle* összeesküvés ürügyet adott *I. Lipót* császárnak a magyar önállóság teljes eltörlésére, a nyílt abszolútizmus bevezetésére. Az országot császári zsoldos katonaság szállta meg. A császár felfüggesztette hazánk alkotmányát és *Ampringer János Gáspárt*, a német lovagrend nagymesterét, Pozsony székhellyel, 1673-ban kinevezte Magyarország kormányzójává. Ez a nyílt katonai kormányzat a legvadabb önkényt, terrort és a legnagyobb nyomorúságot jelentette.

*I. Lipót* abszolútizmusával együtt járt a katolikus reakció további erősödése. Az „összeesküvő magyarok” és protestánsok megbüntetésére rendkívüli törvényszékeket állítottak fel. Ezek a rendkívüli törvényszékek koholt vádak alapján, a védelem és a tanúk meghallgatása nélkül ítélkeztek. Céljuk a katolicizmusnak megfélemlítéssel, erőszakkal való terjesztése, a császári kincstár és a katolikus egyház vagyonának a gyarapítása volt. A protestánsok és a magyar hazafiak üldözését *Szelepcsényi György* esztergomi érsek-primás személyesen irányította, *Kollonics Lipót* és *Bársony György* püspökök segítségével.

A *Wesselényi-féle* összeesküvésben vádolt, vagy gyanúsított nemesek, birtokuktól megfosztott jobbágyok, fizetetlen, vagy szolgálatból elbocsátott végvári katonák, vallásuk miatt bűjdosni kényyszerült protestánsok az erdélyi határszélen gyülekeztek. *Apafi* fejedelemtől és a töröktől reméltek támogatást.

A bűjdosók és a jobbágyok fegyveresen támadták a császári katonaságot, és ott ártottak neki, ahol csak tudtak. Azokat a magyarokat, akik *I. Lipót*

pártján voltak, a bűjdosók nem tekintették többé magyaroknak, hanem — a német zsoldosokhoz hasonlóan — labancoknak, míg a bűjdosókat kurucoknak nevezte a nép.

Amikor a kurucmozgalom nemzetközi jelentőségűvé vált, akkor azt az erdélyi fejedelem, a török, sőt *XIV. Lajos* francia király is támogatta. 1672-ben „A szabadságért és az igazságért” jelmonddal, *Thököly Imre* vezetésével megindult a kurucok támadása, *I. Lipót* császárnak, és katonai kormánzatának, valamint a katolikus-jezsuita reakciónak rémuralma ellen.

Az 1667. október 18-án megnyílt eperjesi kollégium országos feltűnést és érdeklődést keltett. *I. Lipót* két rendeletet is kiadott, megbüntetéssel fenyegette az eperjesieket, ha főiskolát létesítenek. A fenyegetések ellenére másfél év alatt elkészült az új épület, az ún. felső-magyarországi renaissance-stílusban. Az iskola professzorai és pártfogói nagy gonddal állították össze az iskola működési szabályzatát és tantervét. A kollégium pótolta az egyetemet, mert a tanulók az elemi ismeretektől kezdve, 10 osztályban a magasabb fokú ismereteket is elsajátíthatták. Meglepő, hogy a tanterv nagy súlyt helyezett a reáltárgyakra (földrajz, matematika, fizika). A felsőbb osztályokban a professzorok előadták a jogot, filozófiát és a teológiát. Fontosnak tartották az anyanyelv tanítását. Tanították a magyart, szlovákot, németet.

Az 1667/68-i, tehát az első tanévben különösen mozgalmas volt a kollégium élete, és a professzorok már ekkor is nagyon élénk irodalmi és tudományos tevékenységet folytattak.

A 11 éves Thököly Imrét apja — Thököly István — 1668. január 22-én vitte a kollégiumba. A kollégium vezetői és professzorai nagy ünneplésben részesítették pártfogójuk fiát, és testületileg elkísérték az első iskolai órára.

A professzorok kis drámjukat két iskolai drámában is szerepeltették: az Állhatatos Eleázárban, és az Erőslelkű Papiniánusban. Ez utóbbiban *Ladivér* Illés professzor, *Imrének*, a bátor magyar királynak a szerepét egyenesen Thökölynek írta és vele játszatta el.

Az Eperjesen eltöltött három év tudásban gyarapította, evangélikus hitét erősítette, és jövőjére nézve is hasznos indításokat adott. Ekkor apja — a politikai viszonyok hatására — kivette a kollégiumból, hogy mellette legyen az árvai várban. A „gyászos évtized” idején Thököly Istvánt a halál mentette meg üldözőitől, de néhány nappal halála után már Habsburg-katonaság tanyázott az árvai várban. Imrét hú emberei mentették ki Erdélybe. 22 éves koráig Erdélyben élt. Ekkor állt a kurucok élére.

A Wesselényi-féle összeesküvésnek több eperjesi résztvevője volt, és ez jó ürügyet adott az eperjesi protestantizmus zaklatására. Eperjesen 1671. május 23-án *Spankau* császári tábornok a kollégiumot, majd 1673. március 3-án *Volkra* császári tábornok minden evangélikus iskolát és templomot elfoglalt, a professzorokat és a lelkészeket elűzte, a kollégium épületét pedig átadta a jezsuitáknak. A még mindig csaknem egészen evangélikus városban 9 évig nem volt evangélikus templom és iskola. A jezsuita jövevények iskoláikban, a szászok és a gyóntatószékből igyekeztek kihasználni a kedvező helyzetet a lakosság katolizálására.

Thököly Eperjest is elfoglalta, habár *Kopp* császári tábornok rövid időre visszafoglalta. 1682-ben ismét Thököly fennhatósága alá került a város: ekkor visszaadta az evangélikusoknak a templomokat és az iskolákat, a jezsuitákat pedig kiűzte a városból. Különösen sokat tett a kollégiumért, mint hálás, régebbi növendéke: visszaadta a kollégium

birtokait, neki ajándékozta 600 holdas tállyai szőlőjét, és Rimaszombat város jövedelmének a felét. Visszahívta az elűzött lelkészeket és professzorokat. Közülük *Ladivér* Illés, *Comenius* tanítványa lett a kollégium főgazdátója.

A kollégium élete ismét fellendült: a tantermek szűknek bizonyultak. *Ladivér* mellett *Schwartz* János professzor különösen népszerű volt. Egyik színdarabjában egy fa árnyékában pihent I. Lipót, fején a koronával, amikor hirtelen megjelent Thököly, és kivont karddal a császárra rohant. A császár megrettent, felugrott a földről, elszaladt, de ijedtében a fejéről leeső koronát elveszítette.

A professzorok hozzájárultak ahhoz, hogy a kollégium diákjai kuruc szellemben nőjenek fel.

Thököly 1683-ban hatalmának tetőpontján állt: a szabad királyi városok, a bányavárosok, a nemesség és a jobbágság hozzá kapcsolta szabadságát, boldog jövőjének a reményességét. Sikerein felbuzdulva, végső csapást akart mérni a Habsburgokra. A törökkel szövetséget kötött, de ez a szövetség a török hatalmának gyengülésével Thököly bukását jelentette.

Eperjes ragaszkodott Thökölyhöz. A magisztrátus és a város tudta, hogy hitüket, vagyonukat, szabadságukat, életüket védelmezik a császáriak ellen. Ezért hősiességgel védtek a várost. Segítséget nem kaptak, és 1685. szeptember 13-án kénytelenek voltak megadni magukat a császári haderőnek. *Schultz* generális még nem háborgatta a várost és a gyülekezeteket, de 1687 tavaszán, *Csáky István* kassai kapitány elvette a templomokat, az iskolákat, a kollégiumot, és átadta a katolikusoknak. Ezután az eperjesiek 18 évig templom és iskola nélkül maradtak. *Caraffa* kegyetlenkedése általános felháborodást váltott ki.

A török kiűzése, a császári seregek beözönlése egyházaink és népünk számára egyaránt az elnyomást jelentette. A török hódítók helyébe a Habsburg-gyarmatosítók léptek.

Egyházaink sora összefonódott népünk sorsával.

*Barcza Béla*

## A diakónia, mint kegyesség kritika

Dr. *Békési Andor* kegyességről írott cikkét (ThSz 1967. 275—283) olvasva felmerülhet bennünk a kérdés, mi az a mérce, amelynek alapján kegyességünket mérni lehet; mi az a kritérium, mely érvényesnek vagy érvénytelennek, igaznak vagy hamisnak ítéli meg. Persze: Jézus Krisztus — vágja rá azonnal bennünk a stereotip feleletet a felületes kegyesség. Jézus Krisztus — igen, az ő szava, kijelentése. De mit jelent ez konkrétan? Az ő sok példázata, „szava” közül melyik az, ami e tekintetben ránk veti fényét és eligazít. Mi az a legmagasabb „pont”, ahonnan erre nézve kaphatunk tudósítást. Életünk, kegyességi életünk legbiztosabb korrekciója, legbiztosabb ítélete lehet az az ítélet, amire ő idejekorán figyelmeztette övéit. *Máté 25:31—46* mint nagy reflektor fény vetődhet eltünkra, mely elől nem lehet és nem is tanácsos elrejtőzködni, ha nem akarunk sötétségben maradni. *Kegyességünk* legbiztosabb kritikája ezek szerint mindig a diakónia. De ki lehet ezt mondani, elégséges mérce a diakónia, és ha igen — miért?

Hogy erre a kérdésre feleletet kapjunk, marad-

junk csak Mt 25 területén. Jézus Krisztus kijelentése szerint az utolsó ítélet mércéje félreérthetetlenül ez. A kegyességi életnek nem egyéb, hanem az a régiója jelent érvényt vagy érvénytelenséget, amit ebben a szóban foglalhatunk össze: diakónia! A diakónia nélküli kegyesség igen komoly veszélyt hordoz magában. A diakónia nélküli kegyesség tehát a nem érvényes kegyesség, a nem érvényes élet, melynek vége a veszedelem. Veszedelmes tehát diakónia nélkül élni és még veszedelmesebb Isten színe elé kerülni! „Éheztem és nem adtatok ennem, szomjúhoztam és nem adtatok innom, beteg voltam és nem látogattatok meg” — komolyan el kell, hogy gondolkottassa kegyességünk irányát és mindaz, ami még ekörül kijelentés, a kegyességünk *mikéntjét* is.

Itt nem egyszerű cselekedetekről van szó, nem valami begyakorolt „mechanizmussal” állunk szemben. Ennek értelmében a farizeus volna a legnagyobb diakónus. De vajon diakónus-e a farizeus a maga megrögzött dézsmájával, áldozatával, alamizsnálkodásával, ami oly tökéletes „cse-

lekedet". Láthatjuk, hogy itt nem akármilyen cselekedetekről van szó, illetve nem azokról, amelyek oly „természetesek” a kegyes számára. Itt azokról a cselekedetekről van szó, amik annyira lényegtelenek, hogy szinte senki nem emlékszik rájuk, amikre még senki nem is gondol. A „legkisebb”, a „kicsiny” fogalma az, ami jó irányba tereli gondolkodásunkat. E fogalmak tisztázása nélkül nem értjük ezt az ítéletet de nem értjük Jézus Krisztus világát sem. De ha ezt megértjük, akkor kimondhatjuk: a diakónia kegyességünk kritikája, s benne a legkisebbek a kegyességünk kritikusi. Hogy a kegyesség mennyire igaz, mennyire hasznos, mennyire nem kegyetlenség, azt ők látják, érzik legjobban. Valóban senki sem tudja a mi kegyességünket úgy látni, úgy érezni, mint éppen ők. Hogy a kegyes mennyire kegyes, annak hivatott elbírálója — a kicsiny, a gyenge, a nyomorult, az éhező, a szomjúhozó —, akire a kegyes annyira nem is gondol és mindig azokban a pillanatokban is, amikre nem is gondol. Legbelsőbb, legelrejtettebb, legtitkosabb énünk megérvői ők! Kegyességünk kritikáját kimondani ők a legilletékesebbek.

Mindig ők is mondták ki az egyház története során. És ez nem véletlen. Az ő „véleményük” alapján mondja aztán az utókor a kegyességet annak aminek, „monasztikusnak”, „misztikusnak”, „eschatológiátlanak” — a hozzájuk való viszony adja ezt vagy azt a véleményt, minősíti érvényesnek vagy érvénytelennek. Persze ez a tény, hogy

#### MÓRICZ VIRÁG: MÓRICZ ZSIGMOND SZERKESZTŐ ÚR

A nagy író leánya az „Apám regénye” c. életrajza után Móricz Zsigmond életének három évét, a Nyugat szerkesztésével töltött esztendőket mutatja be az olvasóknak hűségesen, alaposan. A hagyatékából eddig jórészt még ismeretlen dokumentumokat használ fel, az író életében oly jelentős évek felidézésére. Naplójegyzetek, Móricz híres noteszainak leveleknek publikálásával rajzolódik ki az életút egy stációjának gazdag körképe. Nem egyszerű adatközlésről van szó csupán, hanem a móriczi életmű lelkének a megragadásáról, az író gondolat- és érzésvilágának lehető teljességgel való bemutatásáról.

Az író életében nagyon fontos esztendőik ezek, irodalomtörténetünknek is jelentős fejezete íródik ekkor. Janka halála után vagyunk, az új házasság ideje ez és a kiábrándulásé. a Magoss Olgával való kapcsolaté. Ekkor írja Móricz „A nagy fejedelem”, „Forr a bor”, a „Rokonok”, „A boldog ember”, a „Barbárok” c. műveit. A Nyugat szerkesztésébe is megpróbál új színt vinni, meg akarja tölteni valósággal. E tájt számol le a dzsentrivel, és fordul

„ők” a kritikusok, messzemenően botrány és érthetetlen minden kegyes előtt. Hihetetlen és nem látszik elégségesnek, mint ok! Miért, mi joga hivatalosai ők életünknek, kegyességünknek, miért ők és miért nem más, mások jelentik a mércét. Ez épp annyira bolondság, mint amennyire bolondság Jézus Krisztus élete, halála, a betlehemi jászol Isten Fia számára. Azokban a pillanatokban mikor velük, a kicsinyekkel állunk szemben, vele, Jézus Krisztussal volna dolgunk? Vagy: hozzá való viszonyunkat a kicsinyekhez való viszonyunkból mérri le ő — akihez annyira akarunk közeledni? Nem, ez lehetetlen, ez kész nevetség, — mondja az Istent annyira tisztelő kegyes. Pedig ezt ő több helyen kijelentette, akár tetszik, akár nem. Így kegyességünk kritikája — a kicsinyeken keresztül — végül is tőle származik, de nem a valóságos ember megszokott értelmezése szerint, hanem abban az értelemben, ahogy ő kijelentette magát. Ez pedig mindig botrány és nem testhez álló az Istent egyáltalán nem a kicsinyekben kereső kegyesnek. A kegyességét az ember, az egyház mindig szívesen maga alakítaná ki, a saját képére, hasonlatosságára”. Mt. 25. szerint kegyességünket a kicsinyek alakítják, formálják, korrigálják, mérik. Így tehát az érvényes kegyesség a maga „igei” „transzcendentális” vonása mellett nagyon is diakóniai veretű kell hogy legyen, mindig és mindenütt.

Juhász Zsófia

a parasztság életéhez. A gazdasági válság mély nyomokat hagy Móricz világszemléletében. Feljegyzései mutatják, mennyire tisztán látott, nem voltak többé illúziói. Írói feladatának azt tartotta, hogy meg kell mutatni azt, ami van, csak a kendőzetlen tények érdekelték. És szerte az országban szegénységet, nyomort látott a népnél, a jómódúaknál pedig szellemi restséget, közönyt és a lelkiismeret riasztó hiányát. Útja logikusan vált el az öncélú irodalomtól, kilépett a Nyugat szerkesztőségéből, s ment a saját egyre magányosabbá váló útján. S életének végső állomása a Kelet Népe lett. utolsó művei a paraszti sorsot felmutató *Rózsa Sándor* és a proletáriátus életét vádlóan megörökítő *Csibe*-novellák.

Ehhez a sorshatározó fordulathoz az élményt, az indító erőt e három év felismerései adták. Ez a könyv több, mint irodalomtörténet, hív tanúja az akkori hazai közállapotoknak. Nagyon kívánatos lenne és szeretnők, ha Móricz Zsigmond életének minden szakaszát ilyen részletesen és valóságosan bemutatnák. Nemcsak az író életének képe teljesedné ki, hanem jobban megismernők azt a kort is, melyben élnie és alkotnia adatott. (Szépirodalmi, 1967)

Tamás Bertalan



## Alexij pátriarcha 90 éves

Alexij pátriarcha e számunk szerkesztése idején töltötte be 90-ik évét. A pátriarcha és az Oroszországi Orthodox Egyház e közös ünnepében mi is részt veszünk a hálaadás örömeivel. Ritka szép és egyháza életére sok gazdag áldást közvetítő életre tekinthet vissza. Tiszteletére egyháza képekkel gazdagon díszített albumot adott ki, amelyet orosz, német, angol, francia és görög bevezető kísér.

A kísérő szöveg szerint a Pátriarcha — családi nevén Szergej Wladimirovics *Szimanszkij* — „... Moszkvában született 1877. november 9-én régi nemesi családban, amelyben az Orosz Orthodox Egyház hagyományai elevenen éltek s azokat szent tiszteletben tartották. A gyermek nevelése, amely az orthodoxia sarkalatos elvein alapult, döntő hatással volt a majdani főpap szellemi fejlődésére”. Gimnáziumi tanulmányait a Lazarev-Intézet keleti nyelvi osztályában kezdte, középiskolai tanulmányait érmes kitüntetéssel végezte, 1896-ban pedig a Moszkvai Egyetem jogi fakultására iratkozott be. Társadalmi és jogi kérdésekkel foglalkozott. Kandidátusi dolgozata a háború egyik kérdését tárgyalta: a harcolók és a lakosság jogi viszonyát. — amint látjuk, már akkor a béke és az emberiség problémáival foglalkozott.

Érett elhatározás után lépett a lelkészi pályára, szerzetesként szentelték pappá 1904-ben. Lelkészképzőintézeti tanár, majd 1913-ban püspökké szentelik. Az októberi forradalom után élete minden erejét egyháza és népe szolgálatába állította. Húsz éven át szoros munkatársi közösségben dolgozott a pátriarchai szék helytartójával. *Szergej* metropo-

litával. Nagy szerepe volt a belső egyházi nehézségek leküzdésében és a szovjet hatalommal való megértés létrehozásában. 1933-ban leningrádi metropolita lett, ezt a tisztségét tizenkét éven át viselte, azután egész Oroszország pátriarchájává választották. A honvédő háború idején az ostromolt Leningrádban tartott ki szenvedő népével, annak minden éhségét és megpróbáltatását megosztva. Patriarchává 1945. február 5-én választották meg.

Több mint 20 éve áll egyháza élén és vezeti azt valóban pátriarchai bölcseséggel. Mi minden történt azóta az Oroszországi Orthodox Egyház életében! Mi, akik ez idő alatt egyházának egyre több és fiatalabb rokonszenves képviselőjével találkoztunk, élükön Nyikodim metropolitával, tudjuk, hogy mögöttük a pátriarcha sugárzó személyisége áll. Ezt a személyiséget számos konferencián vagy magánfogadáson sokan, egész közletről is megismerhették. Ezért érthető, hogy jubileuma alkalmával a világ minden tájáról sok-sok jókívánság éri, és mi magunk is hálás szívvel csatlakozunk hozzájuk, áldást kérve az Oroszországi Orthodox Egyház szent öregemberének és pátriarchájának életére és további munkáira. ... *Meq kell őriznünk kereszttyén jóreménységünket és mindvégig ellene kell állnunk a háború sötét hatalmainak, mert a békeszerzés a mi kereszttyén kötelességünk*” — mondotta ő egyszer a Prágai Keresztyén Békekonferenciához intézett üzenetében, és mi hittel valliuk vele együtt ezt a reménységünket és kötelességünket.

D. Dr. Pákozdy László Márton

## Eissfeldt Ottó 80 éves

Több mint 30 éve ismerem s ezért oly nehéz elhinnem, hogy „már” nyolcvan éves, hiszen alig vettem észre, hogy két-két találkozásunk között valaha is öregebbnek láttam. Teljes szellemi frissességben és alkotó ereje töretlenségében ma is árasztja jobbnál jobb írásait. Amikor néhány hete elérkezett születése napja, ez az amilyen nagy, olyan szerény tudós valósággal elszökött Halléből az ünnepelés elől. De csak nem kerülhette el: visszatérte után a Fakultás meleg ünnepelésben részesítette, a Német Demokratikus Köztársaság pedig a legmagasabb kitüntetései egyikével díszítette.

Páratlan tudós életre tekinthet vissza: az őszövet-ségi, vallástörténeti és semitiztikai tudományok elmúlt kerek hatvan esztendejét annak kimagasló munkásaként élte át. Pályája kezdetén meg olyan kortársak kezéből vette át a tudomány fátylóját, mint *Wellhausen*, *Baudissin*, *Gunkel*, *Kittel*, *Budde* és mások, úgyhogy a mi korunkból nézve alakját, őt is ezek közé a legendás óriások közé kell sorolnunk.

Számos egyetem között a Budapesti Református Theológiai Akadémia is megtisztelte a tiszteletbeli doktori oklevéllel. Nem lehet egy üdvözlő emlékezés feladata élete munkájának az áttekintése. *Hex-teuch-Synopsis*a, *Őszövet-ségi bevezetéstana*, az *Aisleitner* hagyatékából immár 3. kiadásban kiadott *Rasz-Samra-szótár* és másfél ezerre tehető ki-

sebb-nagyobb egyéb tanulmánya, cikke bizonyítja, hogy nem a tanítvány túlárado érzései diktálták a „legendás óriás” kifejezést, hanem több mint 60 esztendő munkája. Ama ritka emberek közé tartozott egész életében, akik nemcsak a szűkebb értelemben vett őszövet-ségi tudományokat művelték igen eredményesen, hanem mind a klasszikus ókor, mind az orientalisztika, közelebbről a kánaáni kultúrkör egészen kiváló, önálló művelője volt. Amikor néhány évvel ezelőtt megkezdték kisebb írásai gyűjteményes kiadását, három kötet kiadása közben jöttek rá arra, hogy — miután Eissfeldt professzor közben is lankadatlanul munkálkodott — még három kötetre lesz szükség . . .

Ez az egyedülálló tudós munkásság nem jelentette, hogy Eissfeldt professzor visszavonult ama bizonyos elefántcsonttoronyba, amelyet a tudósokkal kapcsolatban emlegetni szoktak. Számos tudós társaság tagjaként részt vett az egyetemes tudományos életben, az egyetemi életben, és társadalmi meggyőződését sem titkolta el sohasem. 1921. óta híven kitartott a Halle-Wittenbergi Egyetem mellett. Sok magyar hálásan emlékezik rá, aki egy időn át az Ausländerheim gondviselője volt. Magam az ő jótállásának köszönhettem az Alexander von Humboldt-Stiftung ritka őstündíjának elnyerését, és hálásan teszek bizonyosságot arról, hogy a kritikai bibliai tudományban mesteremnek tekintem. Meg-

vesztegethetetlen és megnyerő emberi személyisége volt annak a magyarázata, hogy a fölszabadulás után a szovjet hatóságokkal egyetértésben első rektorként ő szervezte újjá a Halle-Wittenbergi Egyetemet és a Német Demokratikus Köztársaság egyetemei között újra kiváló rangot biztosított neki.

Most a reformációi ünnepségek idején sikerült néhány percet kiszakítanom arra, hogy meglátogathassam, néhány szál virággal és baráti szóval köszönthessem felelségével együtt. Bizony elérzékenyedtünk a találkozón. Kifelé jövet, eleven szemcsillogását magammal hozva, Dániel könyve szavaira kellett gondolnom: „Az értelmesekek pedig fénylenek, mint az égnek fényessége; és akik sokakat igazságra visznek, miként a csillagok örökkön örökké” (12:3). A magyar protestantizmus halálával és tisztelettel emlékezik meg életművéről és szeretettel kíván neki további munkás esztendőket!

D. Dr. Pákozdy László Márton

## Beszámoló a Hit és Egyházalkotmány Bizottság keretében lefolyt „európai lutheránus-református teológus párbeszédéről”

Közlés kérésével az alábbi beszámolót kaptuk az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházalkotmány Bizottságának keretei között a két felekezeti világszövetség egyetértésével 1963 óta lefolyt párbeszédéről, európai lutheránus és református teológusok között. Szerkesztőségünk részéről annyit előre kell bocsátanunk, hogy egyrészt szívből örvendetesnek tartunk minden fáradozást a két testvéregyház jó együttműködésének és összhangjának további elmélyítésére, másrészt egy idő óta bizonyos aggodalommal olvassuk a Hit és Egyházalkotmány Bizottság kísérleteit a történelmi hitvallások és a meglevő felekezeti eltérések jelentőségének leértékelésére — és éppen az új római offenzíva megindulásának idején. Számos egyház, sőt felekezeti világszövetség példája bizonyítja, hogy a hitvallások megbecsülése, tiszteletben tartása nem akadály, hanem előmozdítója lehet az igazi ökumenikus fáradozásoknak, az ökumenikus együttműködésnek. Magyarországon a II. Helvét Hitvallás elfogadásának 400 éves, a lutheri reformáció 450 éves jubileumait azért tudták az idén egy szívvel, egy akarattal országosan együtt ünnepelni evangélikusok, reformátusok és velük a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa összes tagegyházai, mert megtanulták kölcsönösen tiszteletben tartani egymás sajátos hitbeli meggyőződését; lemondtak arról, hogy mai igemeghirdetésük és különleges történelmi örökségeik rovására valami formális uniót erőltessenek egymás között; fennmaradásukat, jövőjüket rá tudták bízni az egyház közös, megtartó Urára, aki eddig is őrizte és vezette őket. A magyarországi egyházak az ökumenikus egységet általában sem várják szervezeti összeolvadásoktól, hanem inkább a jó emberi és egyházi ügyekben folytatott, tiszta és önzetlen szolgálatokban mélyülő közösségvállalásuktól, amit az egyház Ura — ő tudja mikor, ő tudja hogyan — persze megajándékozhat külsőleg látható egységgel is. (A magyarországi lutheránusok és reformátusok között pl. régóta megvan a tényleges interkommunió, elsősorban a szórványokban és másutt is, főleg ahol csak az egyik felekezetnek van lelkipásztora.)

E megjegyzésünk után közöljük az alábbi cikket; a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa jónak látná, ha minél többen szólólnának hozzá (ThSz).

A 16. századi reformáció lutheránus és református hitvallású egyházak alakításához vezetett, melyek mindmáig különválasztva élnek egymás mellett. A szétszakadás tradícióvá lett, melyet sokan megszokásból, vagy kegyeletből magától értetődőnek tekintenek. Ugyanakkor mindig sürgetőbben vetődik fel a kérdés, hogy a különválás ma még szükséges, vagy igazolt-e? 1963-ban az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházalkotmányi Bizottsága a Lutheránus és a Református Világszövetséggel egyetértésben, munkaközösséget hozott létre, hogy ezt a kérdést európai szinten megtárgyalja. Ebben a munkaközösségben Európa legtöbb lutheránus és református egyháza, egy vagy több teológus által képviselve van. Ennek a csoportnak a tagjai azonban nem egyházuk hivatalos képviselőjeként beszélnek, hanem hozzászólásaikat saját teológiai felelősségük tudatában teszik meg. A Munkabizottság 1964—1967 között évenként ülésezett és az itt következő szempontokat dolgozta ki, melyeket az európai lutheránus és református egyházaknak azzal a kéréssel terjeszt elő, hogy velük kapcsolatban állást foglaljanak.

### I. A párbeszéd értelme és feladata

A lutheránus-református párbeszéd európai szinten különös nehézségekkel van egybekötve. Az európai egyházak mostanáig lényegében nemzeti határokon belül éltek. Európai testvéregyházakkal ugyan a reformáció óta többé-kevésbé szoros kapcsolatban voltak. Az ökumenikus mozgalom ezeket a kapcsolatokat kiszélesítette, mégis az európai lutheránus és református egyházak továbbra is bizonyos regionális elzárkózottságban állnak egymással szemben. Egymáshoz való viszonyukat ezért nagyobb részben az egyes európai országokban levő helyzetük határozza meg. Amint lutheránus és református egyházak európai szinten találkozhatnak egymással, új helyzetben találják magukat. A nemzeti határokon belül észlelt tapasztalatok nem alkalmazhatók minden további nélkül európai szinten. Az egyes egyházak története az egyes országokban annyira különböző, hogy először az egymáshoz való viszonyuk jelentőségét kell kivizsgálniuk.

De éppen ez a körülmény, hogy a problémák ezen a szinten új formában jelentkeznek, járulnak hozzá ahhoz, hogy a nemzeti határon belül esetleg áthághatatlanak látszó nehézségek most új színben jelenjenek meg. Nem egy álláspont, melyet eddig a reformáció feladhatatlan örökségének tekintettek,

ebben a szélesebb összefüggésben nacionális, vagy regionális különlegességnek tűnik.

A lutheránus-református párbeszéd európai színvonalon ezek szerint kettős feladat előtt áll:

1. Az egyházi helyzetet kell megvilágítani, amelyben a párbeszéd történik. A munkaközösség ezért megpróbált áttekintést nyerni az európai lutheránus és református egyházak viszonyáról.

2. A munkaközösség a konkrét helyzetre való tekintettel, egyes tanítások példáján megvizsgálta a kérdést, hogy a tanbeli különbségek milyen mértékben választották el a lutheránus és református egyházakat a 16. században egymástól, van-e ezeknek még ma is egyház- és dogmatörténeti fejlődés alapján szétválasztó jelentőségük, továbbá, hogy a Szentírás alapján nem lehet-e új közös felismeréseket nyerni.

## II. A lutheránus és református egyházak közötti viszony Európában

Az európai lutheránus és református egyházak közötti viszony áttekintésénél a következő szempontokat találjuk, melyek a kettő közötti közeledés számára különös jelentőséggel bírnak.

Az áttekintés először a mindkét csoportbeli, mind a lutheránus, mind a református egyházakon belüli nagy különbségeket tárja fel. A reformáció maga az egy és ugyanazon hitvalláshoz tartozó egyházakban különböző módon formálódott ki. Ezek a különbségek oly nagyok, hogy a két egyházcsoport közül egyik sem léphet fel a másikkal szemben mint egy zárt és egységes csoport. Ezek a különbségek folyamatosan elmélyültek, mert az azonos hitvalláshoz tartozó egyházak a múltban nem éltek valóságos életközösségekben. A lutheránus egyházak között például a skandináv egyházak egészen külön csoportot képviselnek. Hitvallásuk ugyanaz, de közelebb állnak az úgynevezett „katolikus” típushoz (a szó legtagabb értelmében), mint a többi lutheránus egyházak. A katolikus egyházzal való ellentétük kevésbé hatott formálólágra rájuk, mert saját országukban a katolikus egyház alig jelentett kérdést számukra. A református egyházak között olyan különböző csoportokat találni, mint a Testvéregyház Csehszlovákiában, és a valdensek Olaszországban, melyeknek története már a reformáció előtt elkezdődött, vagy Skócia egyháza, mely önmagát saját nemzete egyházának tekinti, továbbá a Francia Református Egyház, melyet az jellemez, hogy saját országában kisebbséget alkot. Ezek a különbségek továbbá azáltal komplikálódnak, hogy az egyes egyházak ma egészen különböző körülmények között élnek. Európa keleti és nyugati részre való szakadása a különböző hitvallásokon keresztül vezet. Mindkét oldalon találni lutheránus és református egyházakat. Itt és ott teljesen különböző problémák között élnek, melyek életüket és teológiájukat nagymértékben befolyásolják.

A különböző történeti helyzet nagymértékben befolyásolja az egyes egyházaknak a lutheránus-református ellentétéhez való viszonyát. Némely egyház ezt az ellentétet saját országában nem ismeri. Az ellentét számukra európai színvonalon csak most lesz élő valósággá. Ezek számára megerősítésbe kerül, hogy a problémát egyáltalán tudatosítsák. Ez a megállapítás főleg a skandináv egyházakra, a skót egyházra és legtöbb svájci kantonális egyházra vonatkozik, egészen más előjellel az olasz valdense egyházra is. Más országokban a lutheránus és refor-

mátus egyházak állandó érintkezésben vannak. Egy-máshoz való viszonyukat hosszú történeti múlt formálta és egymással való párbeszédük feltételeit mind pozitív, mind negatív tekintetben közös tapasztalataik határozzák meg (Németország, Hollandia, Franciaország, Csehszlovákia, Ausztria, Magyarország, Románia és Jugoszlávia). Ebben a vonatkozásban különösen fontos a németországi fejlődés. A múlt században keresztül vitt egyesületek egyrészt lutheránus és református egyházak tényleges összefogásához vezettek; a politikai és szellemtörténeti motívumok, melyek ott többszörösen az egyesületek mögött álltak, másrészt a hitvallások közötti viszonyok azokat meg is terhelték, és az egymással való találkozást mindmáig megnehezítették. Egyes országokban ezek az egyházak a római katolikus egyházzal szemben kisebbséget képviselnek, ez a probléma annyira lefoglalja minden erejüket, hogy a lutheránus—református ellentétnek alig tulajdonítható jelentőség. (Franciaország, Lengyelország, Ausztria, Magyarország és Spanyolország.) A lutheránus—református párbeszédet ezek szerint különböző irányokban kell vezetni, ez nem csekély nehézséget hoz magával, másrészt az eddig folytatott megbeszélések a lutheránus és református egyházak között megkönnyítik a feladatot. A következőkben az újabb fejleményekre hívjuk fel a figyelmet.

a) *Az evangéliumi egyház Németországban és az általa megindított teológiai munka.* 1948-ban Németországban lutheránus, református és egyesült (uniált) egyházak Németországi Evangéliumi Egyház (Evangelische Kirche Deutschlands, EKD) elnevezés alatt zártak össze. Ez nem jelent tulajdonképpen egyesülést. A Németországi Evangéliumi Egyház ezért teológiai és egyházjogi értelemben nem egyház, hanem, mint az alapszabály meghatározza, „lutheránus, református és egyesült egyházak szövetsége”. Egyesülés többek között már azért sem volt lehetséges, mert az úrvacsora kérdésében nem tudtak egységre jutni. A németországi evangéliumi egyház megalakítása mégis fontos lépést jelentett az európai lutheránus és református egyházak viszonyában, az egyházak növekvő egymáshoz való tartozását hozta kifejezésre.

Mivel az úrvacsorai közösség kérdésében a németországi evangéliumi egyházak nem tudtak egyöntetűen állást foglalni, az első zsinat megbízott egy teológiai bizottságot, hogy az egész kérdést újra megvizsgálja. A kommisszió munkájának eredményét, az ún. arnoldshaini tézisekben foglalta össze, melyek egy tanbeli konszenzust jelentenek az úrvacsora kérdésében. A téziseket a tagegyházaknak előterjesztették. Jelenleg vizsgálat alatt van, hogy milyen gyakorlati következményeket lehet a tézisekből az egyház élete számára levonni.<sup>1</sup> Az EKD egy másik kommissziója, mely szintén a lutheránus, református és egyesült egyházak képviselőiből volt összeállítva, azt tanácsolta, hogy az EKD alapszabályát abban az értelemben változtassák meg, hogy a „szent úrvacsorához való járulás a németországi evangéliumi egyház minden tagegyházában álljon nyitva, más, a németországi evangéliumi egyházban érvényes hitvallású egyháztagok számára is”.

Eddig 15 tagegyház és a Németországi Evangéliumi Református Egyházak Szövetsége fogadta el ezt a javaslatot. Többek között egy lutheránus egyház is, amely tagja a VELKD-nek (a lutheránus tartományi egyházak szövetségének), ezen kívül a VELKD-nek egy további tagegyháza fogadja el

elvilleg a javaslatot, de az EKD alapszabályán nem szeretne változtatni.<sup>2</sup>

*Egyházi egyesülés Németországban.* A múlt század óta több németországi tartományi egyház egyesült egymással. Legtöbb egyesült egyház gyülekezeteiben azonban megmaradt a hitvallásbeli különbség. Volt ahol a hitvallási egységet is megvalósították. Különösen fontos a westfáliai egyház fejlődése. Ebben az egyházban megkísérelték a közigazgatási egységet később hitvallásbeli egységgé átváltoztatni. Egy zsinati bizottság jelentését, melynek az volt a feladata, hogy a tanbeli egység lehetőségét vizsgálja meg, a zsinat elfogadta.<sup>3</sup>

c) *Egység Csehszlovákiában.* 1908-ban lutheránusok és reformátusok a Cseh Testvérek Evangéliumi Egyházában egyesültek.<sup>4</sup>

d) *Úrvacsorai párbeszéd Hollandiában.* A holland református és lutheránus egyházak Hollandiában megegyeztek abban, hogy a két egyház között az úrvacsorai közösséget megvalósítják. Mindkét egyház tagjai minden időben részt vehetnek a másik egyház úrvacsoráján és az egyes egyházak lelkészei is kioszthatják az úrvacsorát a másik egyházban. A két egyház közigazgatásilag különválasztva marad.<sup>5</sup>

e) *Lutheránus-református párbeszéd Franciaországban.* A református és lutheránus egyházak Franciaországban a többi protestáns egyházzal együtt, a „Fédération Protestante de France”-ban egyesültek. A református és lutheránus egyház azonban a „Fédération”-on belül, egy külön bizottságot alapított, amelynek feladata az, hogy a két egyház kölcsönös viszonyát megvizsgálja. Ez a két egyház „de facto” úrvacsorai közösségben él. Céljuk azonban az, hogy ezt a „de facto” állapotot „de jure” állapotra változtassák át. Egy bizottság eddig egy jelentést állított össze az ordinációról és közös liturgiát dolgozott ki az ordináció számára.<sup>6</sup> Továbbá a kereszteléssel, az úrvacsorával és az Isten Igéjével kapcsolatban téziseket állított fel és egy közös hitvallás lehetőségét és szükségességét tárgyalta. A két egyházat megkérdezték, hogy hajlandók lennének-e közös zsinat alakítására.

f) *Úrvacsorai közösség a skót egyház és a skandináviai egyházak között.* A skót egyház azt a kérdést intézte a skandináv egyházakhoz, hogy hajlandók lennének-e az interkommuniót megvalósítani? Az interkommunió „de facto” mindig fennállt. A tárgyalások nem vezettek az úrvacsora feletti párbeszédhez. A skandináv egyházak azonban nyomatékosan elismerték, hogy a „de facto” állapota, amely már eddig is fennállt, tovább tartson.<sup>7</sup>

Mindezek az események, tárgyalások és megegyezések mutatják, hogy egyes országokban a lutheránus-református közeledés már nagyon előre jutott. Mindezek a tények arra mutatnak, hogy az idő elérkezett a közösség elmélyítésére.

### III. Fejlődések a hitvallásbeli különbségek érvényesítésében

1. A lutheránus és református egyházak közötti különbség a mindkét részről megfogalmazott hitvallásokban jutott kifejezésre. Az egyházak életét és kegyességét nagy részben a hitvallásaik határozták meg. Az egyházak önmagukat olyannyira saját hitvallásuk fényében értelmezték, hogy hitvallás nélküli egyházat alig lehetett elképzelni. Ennek következménye az volt, hogy amikor lutheránus és református egyházak párbeszédbe kerültek egymás-

sal, céljuk rendszerint abban állott, hogy egy közös hitvallást dolgozzanak ki. Ma is nagyobb részt ezt a célt tartják szem előtt.

Az egyházak mindig is hivatva vannak hitüket megvallani és írásban fogalmazva is kifejezni (lásd a hitvalláshoz való téziseket). Látni való azonban, hogy mind lutheránus, mind református egyházakban változott a 16. század hitvallásaihoz való viszony. A hitvallásbeli szövegeket sok helyen nem annyira aktuális hitvallásként értelmezik, hanem sokkal inkább mint eszközként, melyen keresztül az egyház önmagát és történelmi tradícióját jobban megértheti. Széles körök nem látnak a hitvallások teteleiben kötelező iránymutatást a Szentírás magyarázatahoz. Ez a magatartás nem korlátozódik egyes kérdésekre, az egészre vonatkozik. Sok lutheránus és református keresztyének fogalma sincs arról, miért nem alkotnak a lutheránus és református egyházak egy egységet, mivel tudatukban a hitvallásbeli különbségek alig élnek. Főként csak teológusok, akik történelmi és teológiai ismeretekkel rendelkeznek, képesek a különbségeket pontosan megfogalmazni és a hitvallásokról párbeszédet folytatni. Mindkét egyházban egyre nagyobb azoknak a teológusoknak a száma, akik megkérdőjelezzik, hogy lehetséges-e még ma az evangéliumban kijelentett igazságot összefüggően, az egész egyház számára megfogalmazni. Nem tagadják ugyan a hitvallás szükségességét bizonyos helyzetekben és bizonyos kérdésekkel kapcsolatban, de kételkednek abban, hogy lehetséges lenne-e egy új, a 16. századi hitvallásokhoz hasonló közös hitvallást megfogalmazni. Kifejezett teológiai körökben is mindjobban előtérbe kerül az a kérdés, hogy szükséges-e az egyházak egysége számára, hogy egyáltalán lehetséges-e az egyházi tant közösen megfogalmazni és ebben a közös megfogalmazásban hitvallásként tekinteni. A konfesszionális öntudat azáltal is gyengül, hogy a jelenlegi helyzetben az evangélium alapvető igazságai is kérdésessé lettek. Egy ilyen helyzetben öntudatlanul is erősödik a törekvés, hogy az egyház hitvallását néhány központi tételre redukálják. Rövid, és az összes hitvallásbeli irathoz hasonlítva általános nyilatkozatok, amelyeket az ökumenikus mozgalmon belül az egyházak közösen hozhattak, ma sokak számára nagyobb vonzerővel bírnak, mint a hagyományos hitvallások.

2. Lutheránus és református egyházak ma olyan problémákkal állnak szemben, amelyek mellett a hitvallásbeli különbségek látszólag eltörpülnek. Az egyházak a gyors általános változások közepette élnek. Meg kell találniuk helyüket a szellemi, politikai és társadalmi átalakulásban. Külső formájukat meg kell változtatniuk, ha a mai idők követelményeinek eleget akarnak tenni. Mindenekelőtt azonban azzal a még semmiképpen sem megoldott problémával állnak szemben, hogyan képesek a mai világban az Igét hirdetni.

Az állásfoglalás a modern szekuláris világ irányában hatással van a szellemi és egyházi életre. Lutheránus és református keresztyének ma sokkal kevésbé különböztethetők meg hitük gyakorlásában, mint a korábbi időkben. A mai idők kérdéseire adott pásztori válaszok alig különböznek egymástól, és ha különböznek, akkor nem hitvallásbeli határok választják el őket egymástól. Azok a formák, amelyekben a gyülekezetek élete és munkája történik, szükségszerűen hasonlóak, és ha az istentisztelet alakítása, formája még ma is alapvetően és gyakorlatilag is különbözik egymástól, mégis sok olyan struktúra állt elő, amely mindkét hitvallásban egy-



aránt megtalálható és hozzájárul ahhoz, hogy egy közös lelkipályozói irányzat álljon elő. Irodalom, újságok és folyóiratok is hozzájárulnak ahhoz, hogy a kegyesség bizonyos alapkérdések köré csoportosul, és ezeknek nem sok közül van a tradicionális hitvallásokhoz (házasság, család, munka, bizonyosság-tétel a modern életben, béke stb.). A politikai és társadalmi életben beállt változások, amelyek az egyház élete számára különös jelentőséggel bírnak, és amelyek mindkét konfessziót egyaránt érintik.

a) Az egyház élete abban az értelemben változott, hogy ma nincs olyan lutheránus vagy református egyház, amely önmagát tradicionális értelemben népegyháznak tekintheti. Némely egyház, mint például a skandináv egyházak példája mutatja, bizonyos joggal mondhatja még ma is, hogy a teljes, vagy majdnem teljes lakosság hozzájuk tartozónak tekinthető. Ezért a népegyházi való elképzelésnek ott még pozitív jelentősége lehet. A helyzet azonban mégis alaposan megváltozott. Ezek az egyházak önmagukat ma is abban az értelemben tekinthetik népegyháznak, hogy saját népük egészéért felelősséget viselnek. Ez a felelősség az egyház lényegében van megalapozva. Saját nemzetükhöz azonban abban az értelemben állnak új viszonyban, hogy a gyakorló egyháztagnak számát tekintve nyilvánvalóan kisebbséggé lettek. Ez a felismerés egyre jobban meghatározza életüket és munkájukat. Ez a változás Európa minden egyházára vonatkozik. Azok az egyházak, amelyek kezdetől fogva kisebbségi egyházak voltak, szintén részesednek ebben a változásban. Eddig kisebbségben voltak egy másik, tőlük különböző hitvallással szemben. Ma azonban kisebbségben vannak a szekularizált világgal szemben is. Ezért sokkal nagyobb mértékben állnak szemben az evangélium hirdetésének problémájával, és ez meglepő módon azt jelenti, hogy a római katolikus egyházzal nemcsak szemben állanak, hanem szükségképpen együtt is munkálkodnak vele. Ez a közös élmény közelebb hozza egymáshoz a lutheránus és református egyházakat.

b) Manapság az emberek sokkal könnyebben változtatják lakóhelyüket. Ennek következtében a különböző egyházak eddig még soha nem tapasztalt mértékben keverednek egymással. A második világháború igen nagy mértékben megnövelte ezt a keveredést. A Keletről jövő menekültek árama sokhelyütt teljesen megváltoztatta a népesség összetételét. Az európai gazdasági közösség kialakulása szintén hozzájárul a különböző népek keveredéséhez. Számolnunk kell azzal, hogy ez a probléma Európában még fokozódni fog. Ez a fejlődés vezet oda, hogy Európának jóformán egyetlen területe sem tartotta meg konfesszionális egységét. Nemcsak lutheránus és református keresztyének élnek együtt ugyanabban a helységben, hanem lutheránusok és reformátusok mind nagyobb mértékben kerülnek össze ortodox és római katolikus keresztyénekkel. Egyes területeken már az izlám is problémát jelent (algériai és török munkások). A fejlődés magával hozza, hogy új egyházak is létesülnek Európa szinte minden országában, olyan területeken is, ahol eddig egyáltalán nem voltak protestáns egyházak. A lutheránus és református egyházakra ennek következtében nagy közös lelkipályozási feladat vár.

c) Az európai kontinens egyre nagyobb mértékben alkot olyan egységet, melyben legalább a problémák és a nehézségek közősek. A politikai problémák elsősorban nem nacionális, vagy regionális viszonylatban jelentkeznek. Az egyházak tehát e

problémákkal kapcsolatos bizonyosságtételüket nem szoríthatják nemzeti határok közé.

3. Változott a helyzet azért is, mert egyrészt a misszió, másrészt az ökumenikus mozgalom következtében mindkét egyház tágabban és mélyebben fogja fel egyetemességét és katholicitását, mint a korábbi évszázadokban.

a) Olyan fiatal egyházak létesültek, melyek a reformátori hitet az európai történelmi helyzettől teljesen eltérően vallják meg. Ebben a helyzetben a tradicionális hitvallásbeli különbségek háttérbe szorúlnak. Sokszor parányi kisebbségként élnek egy olyan világban, amelyet a nemkeresztyén vallások és világnézetek formáltak. Ebben a helyzetben már a missziói és lelkipályozói szolgálat is követeli az egyesülést. Ennek következménye az, hogy egyes fiatal egyházak már egyesültek saját országukban, többen pedig ilyen tárgyalásokat folytatnak más hitvallású egyházakkal. Például az indiai lutheránus egyház és a délindiai egyház között meglehetősen előrehaladtak a tárgyalások, és ha kimenetelüket nem lehet is biztosítottak tekinteni, már eddig is fontos eredményeket értek el. Ez a haladás az európai egyházak számára is jelentős. Az európai lutheránus és református egyházak (itt talán Skócia kivételt jelent) még nem eléggé foglalkoztak azzal, hogy mit jelent számukra teológiailag és ekklesiológiai az egész világon folyamatban levő egységtörekvés.

b) A lutheránus és református egyházak horizontja az ökumenikus mozgalomban való részvételük következtében kiszélesedett. Ennek eredményeképpen az egymás közötti ellentét az összeresztyenség tágabb összefüggésében látják.

A lutheránus és református egyházak új viszonyba kerültek ma a római katolikus egyházzal is. Hosszú időn át, különösen az ellenreformáció és az első vatikáni zsinat óta bizonyos fokig magától értetődőnek tekintették a római katolikus egyházzal való viszonyukat. A római katolikus egyház álláspontja annyira mozdíthatatlannak látszott, hogy a vele való szembenállás mindkét egyház életében változatlan maradt a teológiai történet minden változása ellenére is. Szinte axióma volt egyes tételek kizárása csak azért, mert azokat a római katolikus egyház képviselte. A II. Vatikáni Zsinat mozgásba hozta a reformátori egyházak és a római katolikus egyház közötti látszólag megmerevedett viszonyt. A Zsinat, ha nem tagadott is meg, de megkérdőjelezett egy sereg olyan tételt, mely az ellenreformáció idején keletkezett, s ezekkel szemben elsősorban a római katolikus keresztyének foglalnak el most új álláspontot a többi egyházakhoz fűződő viszonyukat illetően. Ez azt jelenti, hogy a reformátori egyházaknak is újra át kell gondolniuk a római katolikus egyházzal fűződő viszonyukat. Ugyanakkor meg kell vizsgálniuk azt is, hogy milyen viszonyban vannak egymással, és hogy közösen tudnak-e választ adni a Zsinat által felvetett kérdésekre.

#### IV. A közösség valósága

Az a körülmény, hogy az egyházak sok tagja ma már nem érti meg a közöttük fennálló ellentétet, nem vezethet ahhoz az elhamarkodott következtetéshez, hogy ez az ellentét jelentéktelen. Targyilag nagy súlya lehet egy meg nem értett ellentétnek is és így ennek hangsúlyozása a felületes egységtörekvésekkel szemben szükséges lehet. Na-

gyobb egység felé csak úgy lehet lépéseket tenni, ha a meglévő közösség olyan erős, hogy vele szemben a szétválás okai értelmüket veszítik. Mit mondhatunk arról, ami a két hitvallást ma összeköti?

1. Az ökumenikus mozgalomban mindjobban megértik egymáshoz való tartozásukat a lutheránus és a református egyházak. E mozgalom új helyzetbe hozta őket. Olyan hitvallásokkal állnak szemben, amelyek már kiindulópontjukban különböznek tőlük. A velük való szembenállás bizonyítja, mennyire egyik a saját hitvallásuk diktálta törekvéseikben. A közöttük lévő különbségek egy olyan egységen belüli ellentétek, amelyekhez hasonlókat más egyházakkal kapcsolatban nem tapasztalnak. A lutheránusok és reformátusok közötti vitának ma is van jelentősége, de az ökumenikus mozgalomban szerzett élmények azt bizonyítják, hogy ezek tulajdonképpen testvéri viták.

A lutheránusok és reformátusok közötti közösség a reformáció óta a római katolikus egyházzal való szembenállásban jelentkezik. Miután a római katolikus egyház is közeledett az ökumenikus mozgalomhoz és több hagyományos álláspontján változtatott, a lutheránus és református egyházaknak is át kell gondolniuk álláspontjukat.

A lutheránusok és reformátusok közössége másrészt a partikuláris mozgalmakkal való szembenállásban jelentkezik. Lutheránus és református vidékeken egyre növekedik a szektás csoportok száma. Ezért majdnem mindenütt központi lelki-gondozói probléma, hogy megtalálják a helyes magatartást ezekkel a mozgalmakkal szemben. Maradandó értékűek azok a döntések, amelyeket a reformáció időszaka a szektákkal szemben hozott. Ez az álláspont erősen meghatározta mindkét egyházat és közös irányt adott nekik. Ugyanakkor mindkét egyház fájdalmasan érzi, hogy igehirdetésében és gyülekezeti életében elmulasztotta kielégíteni ezeknek a csoportoknak a lelki igényeit. Itt is megmaradt a feladat, hogy a megváltozott jelenlegi helyzetben az írás ítélete alá vegyék és újra átgondolják ezeket a közös történeti döntéseket.

2. Az ökumenikus mozgalomban újból és újból az európai lutheránusok és reformátusok azok, akik között nyilatkozataik közös intenciója közösséget teremt. Ez összefügg a két felekezetnek már régóta összefonódott teológiai gondolkodásával. A hitvallásbeli különbség nem akadályozhatta meg, hogy mindkét egyház bekapcsolódjék a nagy teológiai munkálatokba; a teológia közös története olyan kapocs, amely különösen az európai egyházakat mardandóan összeköti egymással.

3. A közösség továbbá abban is kifejeződik, hogy a lutheránus és református keresztyének nagy többsége tényleges úrvacsorai közösségben él, noha az úrvacsora kérdése még megoldatlan. Az egyházak még nem egyeztek meg abban, hogy megadják-e egymásnak a teljes úrvacsorai közösséget. Németországban az arnoldshaini tételek megegyezése, valamint más európai országokban a fent említett hasonló megegyezések fontos előrehaladást jelentenek, de a fennálló nehézségeket egyelőre még nem sikerült kiküszöbölni. A továbbra is meglévő, szétválasztó momentumok nem rejthetik el azt a tényt, hogy a gyülekezetek nagy része szívesen lát úrvacsorájához más hitvallású egyháztagokat és hogy a nagy többség kész részt venni más hitvallásúak úrvacsoráján. Sok országban már megvan a „de facto” interkommunio (Franciaország, Ausztria, Románia, Csehszlovákia). Más országokban eddig még nem volt olyan sürgető kö-

rülmény, amely az egyházakat az interkommunio kérdésében állásfoglalásra készítette volna. Ebből a tényleges közösségből látható, hogy a hitvallások szétválasztása egy lényeges ponton már megtört.

4. A két hitvallás sok kül- és belmissziói szolgálatot végez közösen. Ez a helyzet sok diakóniai szolgálatnál is, amikor arról van szó, hogy új feladatra vállalkozzanak, rendszerint nem gondolnak a hitvallásbeli különbségekre. Az Egyházak Világtanácsa e magatartás látható kifejeződése. A lutheránusok és reformátusok közötti együttműködés tovább halad. A németországi egyházi életben például olyan kérdésekre is kiterjed, amelyek az egyházi élet szempontjából nagyon fontosak. Ha meggondoljuk, hogy ez együttműködés hátterében a tényleges interkommunio van, nem túlzás azt mondanunk, hogy Európában sok lutheránus és református egyház él tényleges közösségben.

5. A közösség kérdése Németországban és a második világháború által érintett egyéb országokban elmélyült a nemzeti szocializmussal szemben való ellenállás következtében. Lutheránusok és reformátusok közösen álltak a Barmeri Nyilatkozat mögött és a Hitvalló Egyházban közös harcot vívtak. Azáltal, hogy ebben a hitvallásban és az üldöztetésben egyik voltak, olyan közösségbe kerültek, amely nem szüntette meg ugyan a hitvallásbeli különbségeket, de ledöntötte a szétválasztó falakat. E tények jelentőségét általában elismerik akkor is, ha különbözőképpen értelmezik és más következtetéseket vonnak le belőlük. Más országokban a háború és a megszállás közös élménye hozta közelebb egymáshoz a lutheránusokat és reformátusokat.

## V. A különbözőség valósága

Akármilyen nagynek látszik is a mai helyzetben az egymástól elvált egyházak közössége, nem szabad elfelejteni, hogy a különbségeket még nem győzték le.

1. Lutheránusok és reformátusok egyaránt érzik, hogy sokat veszítettek élességükből és aktualitásukból ellentéteik, ahogyan azokat a 16. században fogalmazták meg. A komoly párbeszédben azonban azt látjuk, hogy a hagyományos tanbeli különbségek még nincsenek legyőzve. A Barmeri Hitvallást ugyan lutheránusok és reformátusok közösen fogalmazták meg, de mindmáig nem tudtak felülemelkedni teológiai munkájukban a hitvallásaikban megszövegezett ellentéteken. Nem szolgálnának a lutheránus és református egyházak sem saját tagjaiknak, sem a tágabb ökumenikus mozgalomnak, ha ellentéteiket nem vennék figyelembe. Ebben az esetben megnehezítenék saját tagjaik számára hitük kifejezését és elhomályosítanák a reformátori egyházak hozzájárulását az ökumenikus mozgalomhoz. A különbségeknek tehát még ma is van súlyuk. Ugyanakkor azonban felvetődik a kérdés, olyanok-e ezek a különbségek, amelyek okot adnak arra, hogy egymástól elválasztott egyházakban éljenek. Úgy is lehet értelmezni őket, hogy egy és ugyanazon egyházban van a helyük, de úgy is, mint akik ugyanabban az egyházban kiegészítik egymást, megtermékenyítik egymást és ezzel hozzájárulnak a teljes igazság kereséséhez. Ezért a munkaközösség néhány ponton megvizsgálta, mennyiben jelentenek ma is egyházsztésválasztó tényezőket a hagyományos különbségek, vagy mennyiben lehet azokat olyan ellentéteknek értelmezni, amelyek egymással vonatkozásban állnak és egy egységbe tartoznak.

2. A még ma is legmélyebben gyökerező különb-

ség az istentiszteletben található meg. Az a gyülekezeti tag is, aki már egyetlen tanbeli különbséget sem tud megnevezni, tudja, hogy az istentisztelet formája különböző a két vallásban. Az istentiszteletbeli különbség valójában olyan tényező, amely sokak szemében sokkal inkább szétválasztja az egyházakat, mint a tanbeli különbségek. Sok lutheránusnak nem esik nehezére, hogy otthonosan érezze magát az anglikán egyház istentiszteletén, és szép számmal vannak olyanok a református keresztyének között, akik a szabadegyházak istentiszteleteit részesítik előnyben. Az istentisztelet elütő formája nem véletlen jelenség a két egyházban, hanem sokkal mélyebben rejlő okokra vezethető vissza, mint ahogyan azt sok gyülekezeti tag gondolja.

A lutheránus és református egyházakat egymástól elválasztó különbségek megtalálhatók más formában az egyes hitvallásokon belül is. Nem kisebb a különbség a svéd lutheránus mise és a cseh szlovák lutheránus istentisztelet között, mint a skót református egyház istentisztelete és a svájci igehirdetési istentisztelet között. A különbségek jelentősége ma már annyira leszűkült, hogy szinte minden egyházban az istentisztelet helyes formája az eleven kérdés. Majdnem mindenütt találkozunk olyan törekvéssel, hogy az istentiszteletnek egyrészt egyetemesebb, másrészt a mai életnek megfelelőbb formát kívánunk adni.

3. Természetesen az egyházak vezetésének és szervezeti felépítésének kérdéseiben is vannak különbségek a lutheránusok és reformátusok között. Ebben a kérdésben mindkét felekezet alapvetően különböző álláspontot képvisel. A lutheránus egyházak inkább hajlanak arra a felfogásra, hogy az egyházakat igen különbözőképpen lehet szervezni. Ezzel szemben a református egyházak, különösen a korábbi évszázadokban, nagy súlyt helyeztek az egyház pontosan meghatározott szervezetére. Ez az alapvető különbség ma nagyrészt érvényét veszítette. Az újabb bibliai kutatások és az ökumenikus mozgalomban szerzett tapasztalatok arra vezetnek, hogy ez a különbség a múlt századok formájában ma már nem tartható meg. Erejét azonban még nem veszítette el. A püspöki tiszti és a zsinati szervezet kérdése olyan problémák, amelyekben a vélemények nagyon eltérőek. A kérdést főképp az teszi bonyolulttá, hogy mind a lutheránus, mind a református egyházak az évszázadok folyamán, de különösen a mi évszázadunkban a történelmi körülmények következtében új kérdésekkel kerültek szembe. Az egyház és az állam szétválasztása az egyház szervezetének újabb átgondolására készítette őket. De egyelőre még nem jutottak el közös megoldáshoz ebben az új helyzetben. Ezért Európában sokrétű az egyházak struktúrája és nem annyira a hitvallásbeli hagyományon, mint a különös történelmi helyzeten alapszik. Ebben a kérdésben csak akkor láthatunk világosan, ha közösen vizsgáljuk meg a sok alapvető ekklézológiai és egyházi jogi kérdést (a helyi gyülekezet és az egyetemes egyház viszonyát, a különböző tisztségek jelentőségét, különösen az egyházi vezetés jelentőségét, a zsinat jelentőségét, közigazgatási struktúráját, amelyek mind teológiai megalapozás nélkül jöttek létre).

4. Mindaz, amit eddig kifejtettünk, arra mutat, hogy a lutheránus és a református egyházak viszonyában döntő szerepet játszott, hogy milyen népi csoportokhoz voltak kötve. Az egyes hitvalláshoz való tartozás bizonyos népcsoportokhoz való tartozást is jelentett. Ennek megállapítása nélkül nem érthető a lutheránus és református egyházakat egymástól

elválasztó különbségek, és ha a nagyobb egységhez vezető utat szabadabbá akarjuk tenni, meg kell vizsgálnunk az egyházhoz és a népcsoportokhoz való tartozás viszonyát. Az egyház és a nemzet szoros kapcsolatának jelentőségét nem szabad leértékelni, de annyira fontosnak sem tekinthetjük, hogy az egyház egyetemessége ne fejeződjék ki. Ezt a kérdést a lutheránus és református egyházak eddig még nem vizsgálták meg, pedig egymáshoz való viszonyukban olyan erővel merül fel, hogy ezt a feladatot sürgősen el kell végezniük.

## VI. Az egységhez vezető utak

A lutheránus és református egyházak viszonyára vonatkozó eddigi fejtegetéseink azt bizonyítják, hogy a két egyház egyaránt egymásra van utalva és szükséges, hogy az egymáshoz vezető úton járjanak. Sokan már járnak is ezt az utat. Olyan eredményeket is értek el, amelyek megközelítik a teljes egyházközösséget. A két egyház gyakran nemcsak az egyházi közigazgatásban, a diakóniai és missziói szolgálatban, valamint a közeleti tevékenységben került közel egymáshoz, hanem a teológiai gondolkodásban és a lelki életben is igyekszik egymásra találni. Itt az ideje, hogy ezen az úton a végső célig, a teljes egyházi közösségig tovább haladjanak.

1. A reformátori kiindulópont alapján, amely mindkét egyház számára alapvető, csak úgy érhetik el az egyházi közösséget, ha a Szentírás alapján teológiai vizsgálat tárgyává teszik mind az elválasztó, mind az összekötő tényezőket.

Ezért elkerülhetetlen ma, hogy a hagyományos tanbeli különbségek teológiai párbeszédben tisztázódjanak és megvizsgálják, hogy van-e ezeknek még ma is elválasztó jelentőségük. A munkaközösség eddigi munkájából azt láttuk, hogy a tanbeli különbségeket új közös teológiai nyilatkozatokkal, kijelentésekkel azok a teológusok is áthidalhatónak találják, akik tudatosan őrzik egyházuk reformátori hagyományait. Ezt az eredményt az Isten Igéjéről, a törvénytől és a hitvallásról szóló alábbi tételekben fogalmazták meg. Az ilyen irányú teológiai párbeszéd folytatása belátható időn belül olyan közös teológiai nyilatkozathoz vezethetne, amelyet mindkét egyház jóváhagyhatna. Ebből a közös teológiai nyilatkozatból kitűnnék, hogy a hitvallásokban található kölcsönös elítélés elveszítette időszerűségét s a teljes egyházi közösség lehetségessé vált. Ez megtörténhetik egy új közös hitvallás megfogalmazása nélkül is. Így mind a lutheránus, mind a református tradíció öröksége újra feléledne mindkét egyház számára.

A hagyományos kérdések revideálásával egyidejűleg arra kellene törekedni, hogy a két egyház együttműködjen az új feladatok megoldásában és az ezekkel kapcsolatos teológiai kérdések tisztázásában. A következő kérdésekre gondolunk: a társadalom változása, párbeszéd Izráellel, részvétel az ökumenikus mozgalomban. Ennek az együttműködésnek minden szinten kellene folynia, a helyi vonatkozásoktól el, egészen az európai párbeszédig. Fontos, hogy az összesség számára gyümölcsöző az, ami az egyes országokban történik. Ugyanakkor törekedni kell a különböző egyházi világszövetségek közeledésére is, mert különben a keresztyénység újból csak különböző hitvallású regionális egyházakra forgácsolódik. Ebben az összefüggésben fontos volna, hogy a Lutheránus és Református Világszövetség közös bizottságot ala-

kítson az anglikán, az ortodox és a római katolikus egyházzal folytatandó párbeszédre. Ilyen együttműködésben a két egyház teológusai az ökumenikus párbeszéd keretén belül jobban felismerik azt, ami összeköti őket.

2. Az egymáshoz vezető úton nagy fontossága van annak a felismerésnek, hogy az egyházi és a lelki életben meglévő különbségek olyan feltevéseken alapulnak, amelyek nem teológiai reflexiókból származnak. A két felekezet közötti ellentét különösen élesen az istentisztelet átélésében jelentkezik. Ezért fontosnak látszik, hogy az istentiszteleti formák kialakításában tekintettel legyen egymásra mindkét egyház, amennyiben a meglévő liturgiai bizottságok érintkezésbe lépnek egymással. Általános jelenség, hogy ugyanazon felekezeten belül is különböző istentiszteleti formák kristályosodnak ki. Ez a fejlődés mindkét egyház tagjai számára megkönnyíti a részvételt a másik felekezet istentiszteletén. Mindenekelőtt azonban azt kellene megvizsgálni, hogy milyen liturgiai következtetések vonhatók le az úrvacsorára vonatkozó arnoldshaini tételekből és hasonló megegyezésekből.

3. Az eddigi lutheránus—református párbeszédetek egyre világosabban mutatják annak szükségességét, hogy a mai szekuláris világ előtt a két felekezet közös bizonytságot tegyen. Krisztus követése, mai útjának felismerése és a missziói felelősség vállalása mindkét egyház számára közös feladatként jelentkezik. Alapvetően fontos, hogy a két felekezet ne elszigetelten, hanem közös döntésekben építse ki hiteles egyházi és keresztyéni életét és hogy közös utat keressen a lelki élet és az erkölcsi felelősség minden kérdésében.

Fontos lenne, hogy az európai lutheránus és református egyházak az egyházi élet minden területén magukévá tegyék azt az alapvető szabályt, amelyet a Hit és Egyházalkotmány Bizottság harmadik világkonferenciáján állapítottak meg. Azt ti., hogy mindazt közösen kell végezni, amit a lelkiismeret nem tilt. Az európai lutheránus és református egyházaknak a két világszövetséggel együtt közösen kell találniok utat és módot arra, hogy ez az alapvető szabály Európában nemzeti és regionális szinten érvényesüljön. Ez úgy történhetik

meg, ha a két világszövetség és a Hit és Egyházalkotmány Bizottság által közösen alakított bizottság megkezdi a szükséges összeegyeztető munkát. E közös munka értelmében új testületeket csak új feladatok elvégzésére kellene létesíteni, a meglévő testületeket pedig egyesíteni kellene.

Mindehhez az szükséges, hogy hitbéli engedelmességből törekedjünk az egyháznak a hitvallásból ismert közösségére. Ha ez az akarat hiányzik, akkor a teológiai párbeszéd és minden szervezeti intézkedés gyümölcstelen játék csupán. Az önelégült felekezeti relativizmussal és a folytonosan aggodalmaskodó konzervativizmussal szemben újból és újból az egyház élő Ura iránti hitbéli engedelmességre kell rámutatni, aki az egyházat évszázadokon át folytonosan újjáteremti a hirdetett és a megélt evangélium által.

#### FORRÁSMUNKÁK

1. V. ö. Gottfried Niemeier (kiadásában): *Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD, München, 1961.*
2. V. ö. *Evangelische Kirche in Deutschland, Rechenschaftsbericht, 1967, az EKD hivatalos lapjainak kiadója, Hannover, 30kk.*
3. V. ö. *Bekenntnis und Einheit der Kirche, Witten, 1959.*
4. Amadeo Molnar: „Zur konfessionsunionistischen Tradition der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder” az „Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth” című kiadványban, Zürich, 1956.
5. V. ö. G. C. van Niftrik—C. W. Mönnich: *Hervormd-Luthers Gesprek over het Avondmaal. Explicatio van den Consensus over het Avondmaal 1956 tussen de Nederlandse Hervormde en de Evangelisch-Lutherse Kerk, Nijkerk 1958.*
6. V. ö.: „Thesen zur Ordination” és „Ordnung der Ordination”, *Lutherische Rundschau, 12. évf., 2. füzet, 1962 május 221kk.*
7. V. ö. „Correspondence between the Church of Scotland and the Scandinavian Churches and Continental Churches on Intercommunion”, *The Ecumenical Review, XIII. évf. 4. sz., 1961 július 501kk.*
8. A IV. és V. fejezethez v. ö. Albrecht Peters: „Zum lutherisch-reformierten Gespräch”, *Lutherische Rundschau, 14. évf. 2. füzet, 1964. április, 160kk.*

## Oecumenica

— Az ökumenikus kutatás 1966. évkönyve, Berlin, 235 oldal —

Figyelemre méltó vállalkozásba kezdett a Strassburgi Ökumenikus Kutatóintézet két professzora: Friedrich Wilhelm *Kantzenbach* és *Vajta Vilmos* a fenti évkönyvvel. Céljuk az ökumenikus dialógushoz segítséget és adalékokat nyújtani. A megjelent tanulmányok szerzői a legkülönbözőbb egyházakhoz tartoznak. A stúdiumok exegetikai, történeti és dogmatikai jellegű írások az ökumenikus kérdésekkel behatóan foglalkozók számára.

Az évkönyv a két kiadó közös rövid előszava után kilenc angol-, francia- és német nyelvű tanulmányt tartalmaz

Az elsőben *Georg Günter Blum* elnhausenai lelkész „*Eucharistia tisztesség és áldozás az ó egyházban*” címmel e három fogalom egyháztörténeti kifejlődését és tartalmi megváltozását tárgyalja.

Az eucharistia és az egyházi tisztesség egymáshoz való viszonya korunk elsőrendű ökumenikus prob-

lémája — hangoztatja a bevezetésben. A kérdés nemcsak a tisztesség- és sákramentomértelmezéssel áll szoros kapcsolatban, hanem a christológia központi tételét is érinti. E probléma tisztázása az ökumenikus ekkleziológiának és a különböző konfeszziók közötti egység megteremtésének egyik szükséges feltétele.

Az áldozó pap és az áldozás fogalma kezdettől fogva polemikus és apologetikus téma a protestantizmus és a katolicizmus között. A protestáns egyházak e két fogalomban kezdettől fogva a pogány és ótestamentomi áldozó papság és áldozás beütését látták. Római részről a két fogalom létrejöttét vallástörténeti alapokon magyarázzák, amint az első századokban kifejlődött. Szerzőnk ezt az utóbbi utat kíséri végig.

Az úsz.-i korban az eucharistia, az egyházi tisztesség és az áldozás egymáshoz való viszonya legfel-



jebb reflexiókban jelentkeznek. Pálnál és Lukácsnál a kérdés nem merül fel: mindketten Jézus Krisztus szolgálatait vallották magukat, akikre az evangélium hirdetése bízott. A Héber és az I. Péter levélben találkozunk bizonyos kultikus és papi ábrázolással, elsősorban ótestamentomi vonatkozásban. Az eucharistia és az egyházi tisztség összekapcsolására csak az apostoli kor után kerül sor. *Kelemen* Első Levele már sejteti az egyházi rend gondolatát. A Didaché ismeri a próféta és a papi szolgálat közötti különbséget. *Ignatius* az egyház egységét a monarchikus püspökre és az eucharistiára alapozza. *Justiniánus* elsőnek fejt ki az áldozás titkát: az eucharistia Krisztus megváltó munkájának a megisméltése. *Irenaeus* az eucharistiának mint szentségnek az értelmét és a hívők életében való szerepét elmélyíti. *Hippolytus* a papság és az apostolicitás szintézisét állítja fel. *Cyprianus* szerint a papa az áldozás szolgálatának végzése közben vicarius Christi. Ez a tan a népet a papságtól elválasztja és két külön táborra osztja, megvetve a hierarchia alapjait. *Augustinus* szerint az eucharistia az egyház egységének a szimbóluma.

A görög egyházi atyák figyelmét — elsősorban az alexandriai iskolában — Krisztusnak a eucharistiában való jelenléte foglalta le, amely a megváltás földi szimbóluma. A keresztes áldozata megelevenedett és bevonult a liturgiába. Így lett a keleti egyház liturgiája az üdvörténet drámai kiábrázolása.

Az első négy évszázad atyáinak gondolatait a középkor helytelen irányba fejlesztette tovább, ami méltán váltotta ki a reformátorok protestációját.

A ma teológiájának feladata az, hogy a XVI. század gondolatvilágán tülemelkedve az eucharistia, a tisztség és az áldozás kérdésében a patristikus korhoz térjen vissza; a konfeszionális polémia és apológián túl pedig nyílt és bátor konfrontációt dolgoz ki az egyház igazi egységének szolgálatában.

A dominikánus atya, Yves M. J. Congar, a sauhoiri szeminárium professzora az „Apostolica successio összetevői és eszméje” c. dolgozatában az apostoli utódlás ekkleziológiai és krisztológiai szempontjait taglalja.

Az apostolica successio alapja az egyházi tisztségnek személyről személyre való átruházása. Nem a lelki ajándékok továbbadásáról van szó, amiket az apostolok az egyház alapításához kaptak. Ezek az apostolság időleges velejárói voltak. A tisztségben való utódlást a felszentelés és a kézrátétel adja. Előfeltétele a hitnek az apostolokéval való azonossága, objektuma az apostolok által megőrzött és továbbadott tan. A tisztség és a tan apostolicitása összetartozik.

Az apostolicitás alapja az az idő és tér feletti folyamat, — írja tovább Congar — amellyel Krisztus az Egyházat mint testét az apostolok idejétől elkezdve építi, fenntartja és vezeti. A apostolicitás köti össze Jézust, a principiumot és Jézust a teljességet (Ef. 1:23). Eschatológiai jelentősége abban áll, hogy az időt Krisztus mennybemenetele és visszajövele között a Szentlélek kegyelemteljes munkája tölti ki. Ez biztosíthatja az egyházban a tan és az intézkedések egységét. Az apostolica successio ideje a parusia beálltával lejár.

„Az anglikánizmus helye” címmel A. M. Allchin oxfordi lelkész az anglikán egyháznak az ökumenikus mozgalmamban várható szerepéről ír.

Az az anglikán törekvés, amely a darabokra töredezett keresztyénségnek egy táborba való terelését munkálja, nem magyarázható a dogmatikai kérdések iránti közömbösséggel. Az egyházak között

talán az anglikán az egyetlen, amely a többi — sajátos jellegénél fogva — maradéktalanul megérti. Az egység munkálását az anglikán szimbolikus könyvek nagyban elősegítik. Az anglikán reformáció alapirata, a 39. Artikulus az őskeresztyén hitvallásoknak, az első négy egyetemes zsinat döntéseinek és ókatolikus liturgia töretlen tradíciójának a szellemében jött létre. Az anglikán reformátorok elismerték a Szentírás feltétlen tekintélyét; ez a kontinens protestáns egyházaihoz köti őket. Ugyanakkor fokozott mértékben értékelték és ápolták a tradíciót; ez vonja az anglikánizmust a római egyház oldalára.

Az anglikán gondolkodás — folytatja Allchin — a XVII. században az alapvető reformatori tanításokban (pl. a megigazulás tanában) bizonyos változásokon ment át. Új állásfoglalásában az inspiráció tana befolyásolta, amely a görög egyházi atyákéhoz hasonlít. Az új teológia — Krisztus kettős természetének analógiájára — inkább Isten és az ember egységét, mint különbözőségét vallotta. E tekintetben az anglikánizmus közel érzi magát a keleti ortodoxiához.

A protestantizmus és az anglikánizmus közötti eltérést nem szabad eltúlozni. A két felfogás a legtöbb ponton közeli rokonságot mutat. Ma a kapcsolópontokra kell a hangsúlyt helyezni.

A párizsi Szent Gergely Orthodox Theológia professzora, Oliver Clément: „Egy ortodox teológus megjegyzései a de ecclesia konstitúcióhoz” c. dolgozata annak megállapításával kezdődik, hogy a szóbanforgó konstitúció visszatérés az első század ekkleziológiai forrásaihoz. Örvendés tény ez — állapítja meg a szerző — mert a nyugati és a keleti egyház közös kútforrásból merít. A keresztyénség két nagy ágának ekkleziológiája három ponton találkozik össze: 1. Az egyház Krisztus misztériuma, amelyben a karizmatikus adottságok és a tisztségek döntő szerepet játszanak. 2. Az egyház Isten népe, amely a laikusok rendjét (a hívek egyetemes papságát) is magában foglalja. 3. Az egyház eschatológiai közösség, amelynek középpontja az új Jeruzsálem.

Ugyanakkor a meglevő tények: a dogmatikai elmentések és az egyházi jogi struktúrák a közeledést szerfelett megnehezítik. A római egyház ezekben a II. századtól kezdve teljesen megmerevedett. Ebben — bizonyos jószándékú egyeztetési kísérletek dacára is — az elégtelen pneumatológia játsza a főszerepet. Innen a feszültség a keresztyénség két nagy táborra között.

A konstitúció az ekkleziológia perspektívájában a kommunióig megy vissza. Beszél ugyan a kollegialitás szükségességéről, de annak gyakorlati alkalmazásáról hallgat. A konstitúcióból nem érződik a római egyháznak a pünkösdi Lélekkel való megteletődtsége.

Mindkét egyháznak a jövőben arra kell törekednie — ajánlja Clément —, hogy ezeket az ellentéteket leküzdje és eltüntesse. A testvériesség kölcsönös megtapasztalása és az ökumenikus, őszinte párbeszéd az út, amelyen a közlekedés létrejöhet. Az ortodoxok bizakodva néznek a kapcsolat felvétele elé és abban a meggyőződésben teszik meg az első lépést, hogy a Szentlélek ezt a fáradozást megáldja.

Roger Mehl, a strassburgi teológiai professzor a „Római katolikus ekkleziológia margójára” c. tanulmányában a II. Vatikáni Zsinatnak 1964. november 21-én elfogadott „Lumen Gentium” c. dogmatikai konstitúcióját vizsgálja. A konstitúció jelentősége Mehl szerint annak az útnak a felvázolása

lása, amelyen a katolikus ekkleziológia az eljövendő évtizedekben haladni és fejlődni fog. Felmutatja az irányt, és meghúzza a határokat.

A konstitúció az egyházzal mint Istennek a világban vándorló népéről beszél. Ez a meghatározás az előző évszázadok frazeológiájából hiányzott. A továbbiakban azonban a vándorló egyházzal úgy szól, mint a mennyei egyház idealizált tükörképéről. Azért ilyen, mert Isten váltságművében gyökerzik, Ura szerezte, tartja és újítja meg.

A Lumen Gentium elismeri a hívók egyetemes papságát; de ennek érdekében sem mond le a hierarchiáról. Továbbra is fenntartja az egyházi tisztesség magasabbrendűségét, amelynek elsőrangú feladata a kegyelem kiosztása. A laikusok továbbra is az egyház kiskorú tagjai maradnak, miként azelőtt voltak.

A záró fejezet Szűz Máriával foglalkozik. Bár Jézust egyetlen Közbenjárónak vallja, mégsem hallgatja el azt a római tantételt, hogy Mária kooperációja az üdvösség elnyeréséhez szükséges. Ezzel a mariológia további kiépítésére a kaput nyitva tartja.

Per Erik Person, a lundi egyetemen a rendszeres teológia professzora „Két nézőpont, néhány megjegyzés az ekkleziológiai párbeszédhez a II. vatikáni zsinat után” c. dolgozatában azt a feszültséget vizsgálja fel, amely a zsinaton érezhető volt. Ennek oka elsősorban a két pápa a megnyitó XXIII. János és a folytató VI. Pál alapelveinek elütő vonásában kereshető. A két tendencia a következő:

1. XXIII. János 1962. október 11-én a Szent Péter templomban tartott megnyitó beszédében azt hangsúlyozta, hogy a zsinat a tanokban változást nem hoz. A cél az, hogy az egyház meglévő tanait a mai ember számára érthető és elfogadható módon magyarázza. Ezzel a pápa a zsinat elé elsősorban kérgmatikus feladatot állított. A zsinat elsődleges céljának tekintette az egyház küldetésének reformját a modern világ felé (aggiornamento). Ezért foglalkozott először liturgiai problémákkal. A mise az az alkalom, ahol az egyház és a ma embere összetalálkozik.

2. A zsinat második pápája, VI. Pál kezdetben tartotta magát elődjé és a zsinat eredeti tematikájához. A második ülésszakot azonban azzal nyitotta meg, hogy a zsinat feladata elsősorban az egyház misztériumának a vizsgálata, az önmagába való tekintés, lényével és létével való foglalkozás. Enélkül nincs megújulás. Az egyház a központ, amely körül gyűrűk formájában foglalnak helyet a többi egyházak és végül a világ (koncentrikus körök elmélete). Ezt a gondolatát később az „Ecclesiam suam” c. enciklikában és a harmadik ülésszak megnyitó beszédében mélyítette el. A zsinat további munkájára ez az ekkleziológiai perspektíva nyomta rá bélyegét.

A két felfogás különbözősége kifejezésre jut a zsinat döntéseiben és nincs jó hatással a római egyház ekkleziológiai szemléletére a zsinat után — vonja le a következtetést a szerző a befejezésben. Amikor az egyház csak önmagára néz és saját lényével foglalkozik, a tradicionális ekkleziológiai fogalmakban merül el és a többi keresztyén egyházat elriasztja magától tömény római katolicizmussal. Ha pedig a világhoz való viszonyára és a missziójára figyel, elsőrendű feladatával törődik és a többi keresztyén egyház közösségét keresi. Ilyen magatartás megkönnyítené és eredményesebbé tehetné a közeledést.

Az évkönyv egyik kiadója, F. W. Kantzenbach a „*Communio sanctorum, egyház és zsinat. Függelék*

*ekkleziológiai ökumenikus probléma evangéliumi megítéléséhez*” c. tanulmányában először M. J. Le Guillou dominikánus teológus *Mission et Unité* c. művével foglalkozik. E munka az ökumenizmus lényegét és tennivalóját vizsgálja fel katolikus gondolkodás alapján. A „másként gondolkodó közösségekről” Guillou nem mint herezisekről beszél, hanem mint olyan egyházakról, amelyekben a lelki világosságnak más fajtája él. Fellelhető bennük az Egyház némely „ismerve”: a teljesség és az Egyház azonban Róma. Feladata amazok felé a misszió: visszavezetni őket az igaz Egyház kötelékébe. Módja az, hogy ezeket a közösségeket minél mélyebben be kell avatni Krisztusnak és az Egyháznak a misztériumába. Róma lényegében ezeket a közösségeket már ma is magában foglalja, hiszen azokat az üdvjavakat, amelyeket a többiek őriznek és ápolnak, a római Egyház birtokolja igazán. Ezt az elgondolást Guillou-theológiának nevezi.

A *communio* vagy *koinonia* — úsz.-i értelmezés szerint — a híveknek Urukkal, Jézus Krisztussal és egymással való egysége. Munkálója a Szentlélek, aki evégből a szívben élő hitet ébreszt. A ember kettős kapcsolatát: Krisztushoz és a másik emberhez való viszonyát a hit hívja létre és táplálja. A 2 Kor 3:17 szerint Krisztus maga a Lélek: Jézus maga tartja össze a híveket a Lélek egységében. A *communio* — teológia ezért krisztocentrikus — mondja Kantzenbach.

A *communio* különös gyakorlója a Zsinat. Ezt is a Szentlélek hívja össze és vezérli (Csel 15:28). Valamikor a zsinatok az egész egyházra vonatkozólag hoztak döntéseket. Ma már nem így van. Ebben az értelemben a II. Vatikánum nem egyetemes zsinat, mert a nem-katolikus püspökök nem vesznek rajta részt. Az ortodox és a protestáns egyházak — bibliai felfogásuk alapján — egyetemesnek nem fogadják el. Zsinat — reformátori értelmezés szerint — hitbeli beszélgetés az Igéről a legtágabb keresztyén körben. A reformátorokkal együtt valljuk: a zsinat ilyen formájára ma is szükség van.

„Az eucharistia hite és gyakorlata a *Mysterium Fidei-enciklikában*” címen az évkönyv másik kiadója, Vajta Vilmos írt tanulmányt. A szóban forgó enciklikát a II. Vatikáni Zsinat „Szent Liturgia” konstitúciójával és a római egyházban az eucharistiáról ma folyó diszkusszióval hasonlíttja össze.

Az enciklika a dogma és a formula (a dogma magyarázása) viszonyát azonosítja egymással, jól lehet a mai katolikus teológia a kettő között különbséget tesz. A két fogalom gyakran vált el a történelem folyamán, pl. amikor a Tridenti Zsinat az aristotelesi gondolkodásformákat az eucharistia számára felhasználta. Az enciklika az azonosítás következtében nem nyújt lehetőséget az ökumenikus diszkusszió számára és ezzel bizonyos tekintetben más irányt szab, mint amit XXIII. János pápa állított feladatul a Zsinat elé.

Az enciklika Jézus jelenlétét sokrétűségében (világban, egyházban: keresztségben, a bűnbánatban stb.) idézi — tudósít Vajta. Ezt a sokoldalúságot azonban nem használja fel az Úrnak az eucharistiaiban való prezenciája igazolására. Az enciklika célja ezzel az, hogy nem akar kizárólagos álláspontot rögzíteni; de arra a látszatra sem törekszik, mintha a modern katolikus teológia látásait magává tenné. Az enciklika elveti Krisztus „pneumatikus” (csak lelki) jelenlétét a szent jegyekben és az eucharistia „szimbolizmusáról” vallott felfogást (ti. az eucharistia nem több mint szimbólum). Elítéli továbbá az enciklika az újabb gondolatokat, ame-

lyeket a modern katolikus teológia vetett fel és hangoztat: a transzfalizációt (az eucharistia Krisztusra, a Célra, a Hit Teljességére utal) és a transsignificatiót (az eucharistia felmutatja Krisztust). Az enciklika ezzel az eucharistia-tan jogos hangsúlyát és a transsubstantiatio-tan egyeduralmát alapozza meg. A modern katolikus teológia a tradicionális terminológiát a Szentírásból és a patrisztikus taradicióból magyarázza; az enciklika pedig arra törekszik, hogy az új terminológiai javaslatokat a skolasztika tanítására (elsősorban Aquinói Tamásra) alapozza.

A tanulmány részletesen foglalkozik továbbá a magánosan vagy közösségekben (communio-ban) végzendő mise kérdéseivel. Eddig inkább az előbbi, az egyedül végzendő szertartás helyességét hangoztatták és ennek adták az elsőbbséget. Sok katolikus teológus felfedte a kedvezőtlen ekkleziológiai következményeket, amelyeket a több személy által bemutatandó mise az egyház építésében és a hívek áhitatára nézve jelent. Ez a vélemény domborodott ki a Szent Liturgia Konstitúcióból is. A kérdés azóta eldőlt 1967. május 25-én megjelent Rómában az „*Instructio de cultu mysterii eucharistici*” c. utasítás, amely elrendeli, hogy ezentúl a római egyházban a lehetőségeknek megfelelően a közösen celebrált miséknek kell elsőbbséget biztosítani. Erről a tanulmány szerzőjének tudomása természetesen még nem lehetett.

Az utolsó tanulmány a strassburgi ökumenikus kutató központ asszisztensének, *Jean-Jacques Heitz*-nek „*Egy év ökumenikus kutatás*” c. dolgozata.

Először a lutheri ökumenikus kutató munka megindulására tekint vissza. Részletesen taglalja az 1957-i minneapolis-i és hoilsbütteli, majd az 1963-i helsinki konferenciák határozatait, amelyekkel a kutató munka kezdetét vette. A folytatásban jelentős dátum 1965. január 31 és február 1: a strassburgi ökumenikus kutatóintézet székházának felavatása és ebből az alkalomból tartott kétnapos konferencia. A kutatóintézet méltán kapta a „találkozás háza” nevet, mert azóta az ökumenikus mozgalom számos képviselője fordult meg benne.

A kutató munka sok nehézséggel küzd. Ilyen mindjárt az elvi probléma: Lehet-e ökumenikus kutatást végezni határozottan konfesszionális (lutheri) állásponton? Nem ellentmondás ez? E tekintetben az egyházi tradíciónak és a tudomány szabadságának dialektikus feszültsége domborodik ki. Az egyháztörténész vagy a biblia nyelveivel foglalkozó teológus könnyebben lép túl a hitvallásos korlátokon, mint a szisztematikus. Valamennyi egyház — ajánlja Heitz — tartsa meg az ökumenikus beszélgetésben a maga sajátosságait. Ugyanakkor megvan a helye és lehetősége ugyanazzal a témával foglalkozó, konfesszionális szempontból egymástól elütő kutatásoknak. Ma teológiát művelni monológ formában nem lehet. Valamennyi egyház egy a keresztségben, Jézus Krisztus megtapasztalásában és az Igében, mindannyian Krisztus egy testének a részei.

A kutatás struktúrája — folytatja Heitz — a Luk 24:14 szerint az „egymással való beszélgetés”. A diskusszióknak szabadnak kell lennie mások irányában és önmagunk tradíciójával szemben. A dialógus a Szentlélek jelenlétében menjen végbe és a rKrisztus-élmény körül forogjon úgy, ahogy azt a Szentírás elénk tárja.

A strassburgi ökumenikus intézet így végzi és így szeretné a jövőben folytatni munkáját.

\*

A kilenc legkülönbözőbb színezetű tanulmány az ökumenikus mozgalom csaknem valamennyi aktuális kérdését érinti. Az évkönyv hasznos tájékoztatást ad; ajánljuk az érdeklődők figyelmébe.

A két kiadó a rövid előszót így zárja: Az 1967-és évkönyvnek — amint a 66-osnak sem volt — nem lesz egységes tematikája. A gondolatok megválasztásánál az időszerűség és a közérdekűség lesz az irányadó.

A folytatást érdeklődéssel várjuk.

D. Dr. Szabó Géza

## A reformáció értékelése a német marxista történeti kutatásban\*

A reformáció 450. évfordulójának wittenbergi egyházi rendezvényeit előkészítő bizottság titkársága körültekintő munkát végzett: a szorosán vett ünnepi alkalmakon kívül segíti a reformáció mai, korszerű tudományos megértését is. Ezt a célt szolgálja a titkárságnak az a tájékoztató kiadványa, amelyben a reformáció marxista értelmezésének a történetét ismertetik. „Luther és a reformáció a marxista történetírásban” címen a Berlin—Brandenburgi Egyház Johan Gerhard Intézetének munkatársai: *Staak, Zander és Hildebrandt irtak*

\* Lapzárta után kaptuk meg az Union Verlag reformációs kiadványait: Herbert Trebs: *Martin Luther heute (Grösse und Grenze des Reformators in sozial-historischer Sicht)* c. művét; a *Reformation und Revolution* c. tanulmánygyűjteményt Gerald Götting, Vitali Borovoj, Raul Fernandez Ceballos, Emil Fuchs, J. L. Hromádka, Carl Ordnung, Otto Hartmut Fuchs, Walter Bredendiek és Günther Wirth írásaival, és a *Martin Luther im deutschen Gedicht* c. versgyűjteményt. E jelentős kiadványok ismertetésére visszatérünk. (Szerk.)

tanulmányt. Ezt egészíti ki a „Marxista Luther irodalom bibliográfiája az NDK-ban 1945—1966”, amit D. Franz Lau professzor állított össze. (Ezt a bibliográfiát az 1968-ban megjelent Luther évkönyv is tartalmazza.)

A tanulmány írói először Marxnak és Engelsnek a reformációról és Lutherről alkotott értékelésével foglalkoznak. Marx sok művében, Engels pedig külön is a Német Parasztháború c. művében foglalkozott a reformációval. Mind Marx, mind Engels a történelmet az osztályharcok történeteként értelmezte, ezért sem a reformáció sajátos törekvései, sem Luther személye nem volt hangsúlyos reformáció értékelésükben. Úgy tekintették a reformációt, mint egy forradalmi folyamatot, az európai polgári forradalom első aktusát. A feudalizmus erjedése visszanyúlik a 14. sz.-ig, de társadalmi forradalmi jelleget csak a 16. sz. kezdetén öltött. Ennek a korai polgári forradalomnak az ideológiai vetülete a reformáció. A döntő azonban maga a társadalmi folyamat, és nem annak ideológiai jelentkezése.

Az előbbiekből eredően a marxista történetírás középpontjában nem a reformáció, hanem a *Münzer* személyéhez kapcsolódó parasztfelkelés áll. Marx szerint ebben a forradalmi folyamatban a reformáció jelenti az elméleti forradalmat, a parasztháború pedig a gyakorlatit. Engels azt vallja Lutherről, hogy kezdeti forradalmi lángolásával az egész német népet mozgásba hozta, de később a nép ellen és a feudális fejedelmek mellett döntött, szentesítve a jobbágyságot is. Münzer ezzel szemben plebejus forradalmár, aki megszervezte a forradalmi elitet. A materialista történet felfogásnak megfelelően Luther és Münzer elsősorban nem személyében érdekelte Engelst, hanem mint osztályai képviselőivel foglalkozott velük, hiszen a történelem jelentős személyeinek cselekedetei olyan mértékben hatékonyak a történelemben, amilyen mértékben az osztályok harcához kapcsolódnak. Marx a reformációt és a parasztháborút a következőképpen jellemezte: „Németország forradalmi múltja ugyanis elméleti, ez pedig a Reformáció... Luther az alázatból eredő szolgaságot a meggyőződésből eredővel cserélte fel. A tekintélybe vetett hitet széttörte, mivel a hit tekintélyét állította helyre... Megszabadította az embereket a külső vallásoságtól, mivel a vallást a belső ember ügyévé tette. Felszabadította a testet láncától, mivel a szívet kötözte meg láncokkal... A német parasztháború pedig, ami a német történelem legradikálisabb ténye volt, meghíusult a teológia zátonyán.” (*Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.*)

A második világháború utáni marxista történetírás sokat vitázott a 16. sz. első harmadának markáns osztályharcairól, azok jellegéről és történelmi feladatáról. A jellegét illetően elfogadták azt, amit Engels utolsó élet éveiben tanított, hogy ez a korszak a korai polgári forradalom korszaka, része a polgárság feudalizmus elleni harcának. Polgári forradalmi jellegére mutat az, hogy a mozgalom a feudalizmus legyőzését célozta és objektív feladatában, valamint szubjektív elköltözésében korai kapitalista vonásokat hordozott. A mozgalom a manufaktúra korszak társadalomstruktúrájából nőtt ki és követte a polgári forradalmak jellegzetes fázis sorrendjét. A paraszti és plebejus tömegek ott, ahol a hatalmat ideiglenesen átvették, olyan elveket valószínűsített meg, amelyek következményeikben a gyors kapitalista fejlődésnek kedveztek.

A 16. sz. kezdetén Németországban általános társadalmi válság volt, amelyet csak forradalmi úton lehetett megoldani. Luther reformátori tanításait a marxista irodalom közvetlenül kapcsolatba hozza ezzel a krízissel. Luther belépése a kolostorba kifejezi ezt a válságot. A század elején összecsapott a régi a feltörő újjal és ez kétséget ébresztett a régi hagyományokkal szemben, és Luther-nél lelkiismereti gyötrelmekhez és az üdvbizonyosság vitatásához vezetett. Luther szubjektív ügye vallási természetű volt, de gondolatainak a hatása egy kiélezett társadalmi válságba talált. A társadalmi válság során elsőrendben azok ellen az intézmények ellen indult harc, amelyek a visszaélések okai voltak, így a katolikus egyház és a pápaság ellen. A marxisták ezért a *lipcsei disputát tekintik a reformáció tulajdonképpeni kezdetének*. Ezen Luther a pápaság isteni jogcímét vitatta és ezzel helyesen ragadta meg a reformáció politikai főfeladatát. A pápaság ellen fordult, mert a pápaság volt a feudalizmus isteni örökkévalóságának a jelképe. Pápaság ellenes mozgalma ekkor vált nemzeti mozgalommá is egyben.

A marxista felfogás szerint a korai polgári forradalom második szakaszában (1521—24) Luther nemzeti feladata lett volna a feudalizmus elleni támadás továbbvezetése. A lutheri reformáció ennek nem tudott eleget tenni. „Megteremtette azonban azokat a formákat, amelyekben új ellentmondások ébredtek és oldódtak meg” (Bensing, *Thomas Münzer und der thüringer Aufstand 1525*, 1966). Az 1521—22. évi wittenbergi nyugtalanságok idején Luther állást foglalt minden saját tanítását túlhaladó mozgalom ellen. Mivel Luther vallotta, hogy az ember eredendően rossz, ezért: „elutasította a tömegek számos akcióját és azt követelte tőlük, hogy az állami hatalomnak feltétlenül engedelmessé legyenek. Ezzel a koncepcióval különült el a reformáció a népi mozgalomtól.” (Berthold, *Die religiös-philosophischen und sozial-politischen Wesenszüge der Rechtfertigungslehre Martin Luthers 1519—21*, Berlin 1955). Így vált Luther a mérsékelt polgári reformáció képviselőjévé, aki a fokozatos fejlődést hirdette a fennálló rend keretein belül. A marxista szerzők főként Luthernek a Keresztény Ember Szabadságáról írt művében látják ennek a változásnak a dokumentumait. Egyes felfogás szerint Luther magatartása ehhez a folyamat-hoz csupán reflexszerű volt, de nagymértékben hozzájárult a forradalom népi és polgári irányokra történt szétszakadásához. A marxisták ennek a szétszakadásnak az okát a polgárság gyengeségében látják, amely gyöngye volt a hatalom átvételéhez. E korszakban a társadalom négy főcsoportba tagolódott; volt: 1. a reakciós katolikus tábor, 2. a mérsékelt polgári tábor Luther vezetésével, 3. a radikális polgári tábor *Karlstadt* vezetésével és ide tartozott Svájcban *Zwingli* is, 4. a paraszti plebejus párt Münzerrel az élén.

A marxista történetírók egyetértenek abban, hogy Luther a paraszthábruban negatív szerepet játszott. *Abusch* szerint a reformáció volt az oka annak, hogy a város és falu között nem jött létre szövetség a közös szabadság kivívására. Személy szerint Luthert okolja ezért, amikor megállapítja: „Luther Márton lett évszázadokra a német ellenforradalom legfőbb szellemi alakja” (*Abusch, Der Irrweg einer Nation*, Berlin 1946). Az utóbbi évek marxista kutatói már nem osztják ezt a szélsőséges nézetet. Bensing igyekszik jobban megérteni Luther magatartásának rugóit. Szerinte Luther nem az uralkodó osztály védelmére kelt, hiszen éppen úgy ostrozta a pápát, a fejedelmeket, a *Fuggereket*, mint a népi felkelést. Magatartásának gyökere a felsőbbbségről vallott teológiai felfogás volt. *G. Fesser* szerint Luther a polgárság gyöngesége miatt ragaszkodott a feudális felsőbbbség iránti engedelmességhez, mert ez jelentett tanításának támaszt. Programja nem irányult az egész társadalom reformjára, csupán azon belül az egyházra. Az újabb marxista irodalom tehát végsősoron nem Luthert teszi felelőssé a parasztháború leveréséért. *Fesser* a parasztháború bukásának okát a paraszti tömegek politikai éretlenségében és a fejedelmi hatalom szilárdságában keresi.

A parasztháború leverése után a reformáció a marxista szemlélet szerint csak a fejedelmi hatalom támogatásával mehetett végbe. Így közvetve tehát a fejedelmi hatalom megszilárdulását szolgálta. Miközben hangsúlyozzák Luther és a fejedelmi hatalom együttműködését, tagadják, hogy Luther egyszerűen szolgája lett volna a fejedelmeknek. Ezt a korai polgári forradalmat a münsteri közösség leverése (1535) zárja le.

A korai polgári forradalmat tehát Luther fellé-



pése váltotta ki és a parasztháborúban csúcsosodott ki. Lutherről a dogmatizmus korában csupán Münzerrel kapcsolatban beszélt a legtöbb német marxista munka. Luthernek a forradalomban játszott negatív szerepe mellett érdeméért csupán a német nyelv kifejlesztése érdekében végzett munkásságát említették. A legutóbbi években azonban, elsősorban Luther saját műveire támaszkodva, megpróbálja a marxista történetírás a reformáció sajátosan vallási oldalát is értelmezni. „A középkor osztályharcaiból a transzcendensre irányuló tudattartalmat nem lehet kihagyni, mert különben könnyen elferdítünk és modernizálunk történelmi eseményeket... Aligha lehet azonban a legkisebb részletéig megmagyarázni az egyéni üdvvárakodalmak és a kárhozattól való félelem mindenkori összefüggését a politikai, nemzeti és más vonatkozásokkal”. (Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg, Berlin 1958). Az ilyen irányú kutatásban fontossá vált Engelsnek az a nézete, hogy a politikai, jogi és más ideológiai eszméknek a gazdasági tényekből való egyoldalú levezetése téves, mivel ezek az eszmék, ha már egyszer kialakultak, önállóan is hatnak és visszahatnak kialakulásuk okaira. Zschäbitz bizonyos önállóságot tulajdonít az eszmék mozgásának a történelemben, és óv olyan kérdésfeltevésektől, amelyek abban a korban még egyáltalán nem fogalmazódtak meg.

A marxizmus mai, pozitív megítélése a reformációról így hangzik: az antifeudalizmus elleni harc akkor még csak vallási köntösben jelentkezhett. A reformáció volt a legnagyobb tömegmozgalom 1918 előtt Németországban. Korábban csak a parasztháborút értékelték így. A reformáció érdeme, hogy megtörte a katolikus egyház uralmát és az aszkétikus, túlvilágra irányuló kegyességgel szemben evilági erkölcsi törekvések hatották át. Az iskoláztatást a humanista, világgal szembeni nyitottság szellemében virágoztatta fel. Ez különösen is *Melancthon* érdeme. Maradandó hatású kultúrforradalmat eredményezett. A reformáció, mint korai polgári forradalom minden más európai forradalomnál európaibb volt. A reformáció marxista megítélése ma sokkal inkább alapul *Lenin* felfogásán, mint bármikor korábban: „Történelmi érdemeket nem aszerint ítélünk meg, amit történelmi sze-

mélyek, mai követelmények szerint mérve, nem teljesítettek, hanem aszerint, amit elődeikhez képest újat alkottak.”

A tanulmány írói két fontos megállapítással fejezik be a reformáció marxista történelmi értékelésének áttekintését. Az első megállapításuk szerint a reformáció marxista történelmi értelmezése vizsgálható volt a tisztán szellemi értelmezésekre. A történelmi igazságnak teszünk eleget, ha a reformációt sem szakítjuk ki a korszak osztály és hatalmi politikai harcainak összefüggéséből. Luthert objektíve befolyásolták a kor átfogó mozgalmi, eszméi és a társadalmi csoportok megosztottsága. Luther több következetlensége vagy mai evangélium megértésünk szerint nem kielégítő állásfoglalása — főképpen a parasztokkal szemben — részünkről is kritikai állásfoglalást igényel. Azonban önmagunkkal szemben is állandó kritikai vizsgálódásra van szükség: az evangélium szerint valóké-  
etikai, társadalmi döntéseink.

A másik fontos megállapítás az, hogy a marxizmus szemléletében Luther személye és műve egy átfogó történelmi folyamat része, és azt az anyagi életfeltételek törvényszerű fejlődése határozta meg. E szemlélet szerint a reformáció üzenete, tartalma nem „időtlen” igazság és nem tarthat igényt a mindenkor ember elfogadására. Ez a szemlélet lényegében kizárja egy ki nem számítható, feltétel nélküli tényező valóságát, tehát Isten valóságát, a történelemben. Van azonban olyan körülmény, amikor történelmi események oksági kapcsolatban állanak más történelmi jelenségekkel, lényegükben azonban utalnak egy ilyen feltétlen tényező valóságára. A marxista szemlélet szerint ilyen feltétlen tényező csak az élményben jelentkezik, de nem bizonyítható. Ilyen telieséggel ki nem számítható, feltétlen körülmény volt a reformáció történetében Luther felfedezése: a *sola fide* és *sola gratia*. Ezt a „kontingencia-t” (hozzáírulást) azonban nem csupán eredeti élményszerűségében, hanem történelmi vizsgálódásunkban is elfogadjuk, hiszen éppen azt tekintjük az evangélium feladatának, hogy ne csupán a reformáció korának, hanem minden kor emberének életét hassa át és formálja ez a lutheri felfedezés.

Cseri Gyula

## FÜST MILÁN: EMLÉKEZÉSEK ÉS TANULMÁNYOK

A nemrég elhunyt Füst Milán írásainak gyűjtéményes kötetét vehetjük kezünkbe. Az utódokra, reánk gazdag örökségként művei maradtak; versei, regényei, novellái, drámái vallanak az alkotóról, és élnek tovább az időben.

Az író évtizedek során vezetett naplója a háború alatt elpusztult; emlékeinek megőrzésére kortársai arcképeit újból lerögzítette, megelevenítette az elsüllyedt múlt világának epizódjait. A múlt megmentése, az emlékezések teszik ki e testes kötet egy részét, olvashatunk *Kosztolányiról*, *Krúdyról*, *Osváth Ernő*ről, *Tóth Árpádról*, *Babitsról*, *Karinthy*ről, *Somlyó Zoltán*ról, *Kaffkáról*, *Gelléri Andor* Endréről, *Nadányi Zoltán*ról. A kötet további részében tanulmányokat találunk és cikkeket. A tanulmányok közül ki kell emelni a két nagy példaképről, egy élet szenvedélyének tárgyairól szólókat: *Shakespeare*-ről és *Tolsztojról* írt tanulmányait.

Kritikaiban in concreto alkalmazza művészeti elveit, melyeket módszeresen és összefüggően a „Látomás és indulat a művészetben” c. nagyszabású és gondolatokban gazdag esztétikai művében foglalja össze. Cikkeinek témái rendkívül változatosak, értelmezi saját műveit, ír műfordításról, zenéről, pszichoanalízisről, a nyelvi purizmusról. Ízelítőül néhány cím: „Levél a jazz ügyében”, „Az élvezeti mérgek szeretete”, „Vitairat az öngyilkosságról”, „Gondolatok a házasságról”, „Néhány szó a szenvedélyről.

Az emlékezés és a kritika is nemcsak az emlékezés, a kritika tárgyát jellemzi, hanem az emlékezőt, a kritikust is. A több mint hétszáz oldalas kötetből Füst Milán önarcképe is kirajzolódik. S puritán, szikár — ahogy ő jellemezte magát egyik verhatatlanjaink szellemi pantheonjában él tovább elfelejtethetetlenül: az olvasók szívében. (Magvető 1967.)

Tamás Bertalan

## Dr. Csomasz Tóth Kálmán: A humanista metrikus dallamok Magyarországon

(Akadémiai Kiadó, Budapest 1967. 354 oldal)

Humanizmus és reformáció nemcsak időbelileg, hanem történelmi és társadalmi előzményeik és feltételeik tekintetében is számos szállal kapcsolódnak egymáshoz. Csomasz Tóth Kálmánnak a humanista dallamok hazai emlékeit tárgyaló értekezése ily módon érdekes mozzanatokot érint a reformáció magyarországi történetéből. A könyv — címe szerint — zenetörténeti tárgyú ugyan, de bőven tartalmaz magyar egyháztörténeti anyagot is. Az alábbiakban az értekezésnek csupán a zenei vonatkozású anyagáról lesz szó.

A humanista énekstílus nyomait hazánkban legtovább a protestáns egyházi énekeskönyvekben fennmaradt magyar nyelvű, de antik versmértékekre készült szövegű dallamok őrizték meg. Ennek a dallam-anyagának a feltárását Szabolcsi Bence 1928-ban kezdte meg. Részletesebb ismeretüket Csomasz Tóth Kálmánnak köszönhetjük: a 16. század magyar dallamairól szóló, 1958-ban megjelent kandidátusi értekezésének egyik fejezete már számos vonatkozásban előfutára ennek a monográfiának.

Azok a konkrét zenei dokumentumok, amelyeken a szerző értekezése alapul, látszólag csak perifériusan tartoznak bele a 16. századi Magyarország területén keletkezett szellemi termékek sorába. Johannes Honterus 1548-ban Brassóban megjelent metrikus óda-kiadványa („Odae cum harmoniis”) az erdélyi szász kultúra terméke; a másik, óda-kompozíciókat tartalmazó kiadvány pedig a „szláv Luther” néven is emlegetett Georgius Tranoscius munkája, mely 1629-ben Brieg-ben „Odarum sacrarum sive hymnorum libri tres” címmel jelent meg. Mindkét kiadvány a lutheri reformáció hazai, de nem magyar, hanem szász, illetve szlovák kultúrájú köreinek a terméke.

Az európai humanista énekköltésnek a könyv első fejezetében foglalt áttekintése nemzetközi tudományos viszonylatban eddig a legteljesebbnek mondható. Ennek az irodalomnak a termékei közül főleg Tritonius, majd W. Ammon és Olthof közmertnek mondható munkái azok, amelyek a humanista metrikus dallamok magyarországi elterjedésében és művelésében szerepet játszottak.

A könyv első fejezetéből kiviláglik, hogy Honterus óda-kiadványa sem időbelileg, sem tartalmilag nem maradt el az idevágó európai kiadványok mögött. Honterus munkájának egyetlen példánya csak az 1562. évi második kiadásból maradt fenn, amit Szabolcsi Bence fedezett fel és ami az erdélyi száz evangélikus egyház könyvtárának a tulajdona. Mikrofilmje pár éve a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárában is megvan. Ennek a kiadványnak a zenei anyaga 21 négyszólamú kórus-tétel, klasszikus versformákban írott latin szövegekre. A szövegek száma — akárcsak más idevágó kiadványokban — nagyobb, mint a kórus-tételeké, mivel azonos versformájú szövegek a szótagszám variabilitása mellett is azonos dallamra voltak énekelhetők. Tartalmi tekintetben antik ódák (pl. Horatius) és keresztyén himnuszok (pl. Prudentius) egymás mellett fordulnak elő. Maguk a zenei tételek, szöveg nélkül, Honterus könyvének a függelékében

találhatók. Csomasz Tóth Kálmán könyve a 213—233. oldalon ennek teljes anyagát szövegkritikai és helyenként esztétikai megjegyzésekkel kísérve közli. Ezeknek a zenei tételeknek az anyagából jóformán csak a kórus-tételek tenor-szólamában hangzó fődallamok némelyike bizonyult maradóknak. Ilyen elsősorban az alkaioszi versformában skandált ritmusú XIII. sorszámú tétel fődallama, melyről Szabolcsi Bence „A melódia története” munkájában megállapította, hogy egyike a legszebb antikizáló dallamoknak. Ezzel a dallammal kapcsolatban Csomasz Tóth Kálmán a könyv 202—203. oldalán Glareanustól Honteruson át egy magyar gyülekezeti („Dicserd az Istent mostan ó én lelkem”) és hat népi melódia rokonságát mutatja ki. Az I. sorszámú, kis szapphikus formát követő, Tritonius-tól átvett tétel fődallamáról azt olvassuk, hogy ez az új magyar népdal-stílus egyik makám-jának (dallam-mintájának) a kialakulását nem kis mértékben befolyásolta. Ennek a megállapításnak a bizonyítását célozza a 199—200. oldalon közölt összehasonlító táblázat. Ugyanez a kórus-tétel Tranoscius óda-kiadványában is megvan. (V. ö. a könyv 213. és 250. oldalát!) Külön érdekessége még ennek a tételnek, amit a könyv 191. oldalán olvasunk: Tinódi „Dávid és Góliát históriája” („Siess keresztyén lelki iót hallani”) dallamának harmadik sora csaknem azonos a Tritonius-tétel diszkantiával, negyedik sora pedig ugyanennek az óda-tételnek a tenorjával rokon. Említést érdemel még a II. sz. óda-tétel, melynek a Glareanuséval csaknem teljesen egyező fődallama „Vedd el Úr Isten rólunk haragodat” szöveggel ma is ismeretes.

Tranoscius óda-kiadványa 20 kórus-tételt tartalmaz. Csomasz Tóth Kálmán ebben a vonatkozásban Hellmuth Christian Wolf nemrég megjelent idevágó munkáján indulhatott el. Ezek a zenei tételek Csomasz Tóth Kálmán könyvének 237—256. oldalán találhatók. Részben maguknak a tételeknek, részben pedig tenor-, illetve diszkant-fődallamaiknak eredetére nézve Wolf megállapításait helyesbítő, illetve azokon túlmenő új eredmények is olvashatók az értekezés 163—166. oldalán. Külön figyelmet érdemel a XII. sorszámú tétel fődallama, mely „Vitam quae facit beatiorum” kezdetű szöveggel több-kevesebb eltéréssel úgyszólván minden 16. századi humanista óda-kiadványban, így Honterus XVI. sz. óda-tételének 3—4. sorában is előfordul. (Lásd a 165., 228. és 249. oldalt!) Ez a dallam hazai református használatban „Adjunk hálát az Úrnak, mert érdemli” szöveggel ismeretes. A XVIII. sz. óda-tétel fődallama a magyar énekeskönyvek szövegeivel már az 1598., illetve 1602. évi kiadású debreceni halottas énekeskönyv óta használatos; legismertebb magyar szövege: „Hagyjátok el, hív keresztyének” (Lásd a 255. oldalt!) Tranoscius óda-tételeivel kapcsolatban megjegyezhetjük, hogy a III. sz. tétel fődallama nem a 163. oldalon említett szöveggel, hanem az „Ich dank dir schon durch deinen Sohn” kezdetűvel máig is él az evangélikus használatban.

Az a dokumentum, amelyikből Csomasz Tóth Kálmán a humanista metrikus dallamok nemcsak hazai, hanem szorosan vétre magyar református vonatkozásait kifejti, *Szilvás-Újfalvi Anderkó Imre* debreceni rektornak és másodlelkésznek valószínűleg 1596—99 között készült, címlap nélkül fennmaradt iskolai énekeskönyve. Ennek a könyvnek két kiadása töredékesen maradt fenn, de a két töredék egyike sem hangjegyes. Az értekezés szerzője ebből a tényállásból kiindulva meggyőző módszerrel jut el odáig, hogy Szilvás-Újfalvi iskolai énekeskönyvének a szövegi tartalmát megállapítsa. Az idevágó énekszövegek kezdősorainak betűrendes felsorolásából (257—334. old.) csillaggal megjelölve tűnnek ki azok, amelyek akár teljesen, akár csak a tartalomjegyzék tanúsága szerint benne voltak a kiadványban. Egyik fő forrásuk *Ammon* gyűjteménye lehetett (109. old.). Az értekezés szerzőjének számos esetben sikerült a szövegekhez tartozó egykorú dallamok megállapítása. A könyv ezeknek a dallamoknak a hangjegyeit is közölte a III. sz. függelékben, ami — a gyakorlati hasznavehetőség érdekében — elkerülhetetlenül néhány dallam újólag, vagy alig eltérő változatban való közléséhez vezetett. A legfontosabb megállapítások közül megemlítjük, amit a könyv 104. oldalán olvashatunk: Szilvás-Újfalvi munkájának első három ívén *Buchanan* 31 metrikus latin zsoltárfordítása és egy himnusz található; ez a 32 szöveg *Olthof* 15 különféle klasszikus versmértékhez készült zenei tételére volna énekelhető. Egyébként *Olthof* zenei teteleivel *Tranoscius* kiadványában 4 óda-tétel, viszont *Tritonius* zenei teteleivel *Honterus* kiadványában 5, a *Tranoscius*-éban pedig csak 1 óda-tétel tart többkevesebb rokonságot.

Az értekezés 124. és következő oldalain arról is szó esik, hogy Szilvás-Újfalvi, mintként *Szenci Molnár Albert* is, már felfigyelt *Andreas Spethe* „*Psalmorum Davidis... Paraphrasis Metrorhythmica*” (Heidelberg, 1596.) zsoltárfordításaira. Ezzel megkezdődött az „antikizáló mesterkedés”-től való elfordulás. Csomasz Tóth Kálmán ezt a tényt úgy értelmezi, hogy benne „már a puritánizmus, azaz a polgári forradalom biblikus fogalmazású ideológiája csírázik”.

A humanizmus metrikus dallamokra vonatkozó megállapítások kapcsán néhány észrevételt kell szövé tennem. Ezeknek a dallamoknak a zenei alkatára éppen nem a zenei metrum (az ütem), hanem a zenei ritmus jellemző. A könyv szerzője a 29. oldalon *Gloteanus* fejtegetésére hivatkozva, feltételezi az énekek strófánként rögtönözve változó ritmusú

előadását; nézetem szerint itt csupán egy-egy versformán belüli szótagszámingadozásról lehetett szó. Maguk a kórus-tételek nem tekinthetők a fődallam harmonizálásainak; a tenorba, illetve *Tranoscius* tételei közül négyben a diszkantra helyezett fődallamhoz elsőként a basszus, majd utána a még hátralevő két szólam készült el. A később hozzászerkesztett szólamok kényszeredettebb, kevésbé dallamos alkatát már *Pietro Aron* 1523-ból való zeneelméleti traktátusa szövéteszi. Míg a latin ódák és himnuszok többszólamú zenei tételei ily módon alig jutottak túl a tudós humanisták iskolai célra készült műkedvelő szerkesztményeinek a fokán, addig az evangélikus korál fejlődésében fontos szerepet játszó, ugyancsak akkordikus kancionál-tételek már sokkal közelebb járnak a harmonizálásnak nevezhető zenei szerkesztéshez. Csomasz Tóth Kálmán könyve érinti ugyan ezt a kérdést, de az értekezés — saját zenei anyaga iránti tapintatból — mindössze a humanista óda-tételek legkirívóbb szerkesztési gyengéit teszi szóvá. (Lásd *Honterus* XVII. sz. óda-tételét!)

A szerző fejtegetéseiből kitűnik, hogy a hugenotta zsoldárdallamok eredeti ritmikus alakja is több szállal kapcsolódik a humanista énekek anyagához. (17., 43—44. old. stb.) Ennek a dallam-anyagnak a magyar népzeneire gyakorolt hatásáról szólva Csomasz Tóth Kálmán úgy véli, hogy népi dallamaink mintái között „genfi zsoldárdallamot eddig nem sikerült felismernünk” (181. old.). Ezzel szemben *Kodály* Zoltán szerint („A magyar népzene” 1960. évi kiadás, 46. old.) kétségtelen, hogy a „Nem ettem én ma egyebet” közismert dalunk a 134. genfi zsoldár változata.

Nem csik róla szó, de érdemes megemlíteni, hogy fríg moduszban járó fődallam finálisa alatt annak alsó kvintje a basszus. (*Honterus* V. sz., v. ö. *Goudimel* 1565-ben megjelent zsoltár-tételei közül afrig-dallamok feldolgozásával!) Más moduszban, de hasonló módon *Olthof*-nak a VIII. genus-hoz készült óda-tétele (az 1588. évi kiadásból, amit *Tranoscius* XIV. sz. alatt igen kevés eltéréssel átvett), valamint *Honterus* X. sz. kórus-tétele is.

Az itt kiragadott egyházzene-történeti megállapítások sem mennyiségük, sem jelentőségük tekintetében nem merítik ki az értekezésben tárgyalt kérdéseket. Csomasz Tóth Kálmán új munkája nem csupán az európai és a magyar zenetörténet egyik részletkérdésében, hanem gyülekezeti énekeink történetének számos vonatkozásában hozott új és figyelemreméltó eredményeket.

Dr. Gárdonyi Zoltán

## Dr. Nagy Gyula: Egyház a mai világban

Budapest, 1967.

Nemrég látott napvilágot a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztályának kiadásában — a reformáció 450. évfordulójára — Dr. Nagy Gyula teológiai szociál-etikája. A szerző újszerű és merész feladatra vállalkozott. Vitatott és nem lezárt kérdés, hogy egyáltalán lehet-e keresztyén szociál-etikáról beszélni. Eddig ugyanis inkább az egyház szociális tanításáról esett szó, és a szociál-etika fogalmának pontos körülhatárolása még nem történt meg. Az élet viszont már választ adott a kérdésre, megelőzve az elméletet, hiszen a keresztyén egyházak az egész világon egyre fokozódó mértékben

fordulnak olyan kérdések felé, melyeket a társadalmi és nemzetközi élet vet fel. A társadalmi erkölcsi normák összegezésének és rendszerbe foglalásának a követelménye tehát sürgős feladat még akkor is, ha a keresztyén szociál-etika alapelvei nem minden vonatkozásban tisztáztak.

A szociál-etika egyrészt az egyén és a társadalom viszonyából adódó kérdésekkel foglalkozik, másrészt a társadalmi közösségek magatartásának a normáit igyekszik meghatározni. A társadalometika kiváltképpen a modern kor követelménye. Az a teológiai felismerés is újnak számít, hogy a közs-

ség etikája nem lehet egyszerűen azonos a személyes etika követelményeinek összegezésével és a társadalomra való alkalmazásával, minthogy a társadalmi élet önmagábanvéve sem azonos az egyének közötti viszony összegezésével. (Roger Mehl: *The Basis of Christian Social Ethics*; *Changing World* 44. old.) Nemcsak lehetséges, hanem követelősen szükséges a társadalmi csoportosulások magatartásának normáit meghatározni. A keresztyén szociál-etika feladata nem egy, a világitól eltérő, vagy annak ellentmondó társadalmi tanítás kialakítása, hanem a helyes emberi magatartás keresztyén alapelveinek körülírása, amely megkönnyíti a keresztyén ember hozzájárulását a társadalmi fejlődéshez.

Dr. Nagy Gyula műve nemcsak azért újszerű, mert a nemzetközi teológiai életben is csak most kezd fellendülni átfogó szociál-etikai művek megjelenése, hanem azért is, mert az első olyan e tárgyval foglalkozó könyv, amely a szocializmus társadalmi valóságára nézve dolgozza fel a kérdést.

A könyv két főrészt oszlik. Az elsőben a *természetes emberi közösségek* teológiai etikáját adja, három kérdéskörre csoportosítva: a) *A családi élet* etikája, melyhez természetesen kapcsolódnak korrelációs problémák: a házasság, a gyermekáldás, a válás, a szülő és gyermek viszonya, a nő helyzete a társadalomban, stb.; b) *Az állam kérdését* megelőzi a nép és haza fogalmának tisztázására tett kísérlet; c) A harmadik problémakör a munka etikájával foglalkozik, s ebből logikusan következik a munka gyümölcseinek etikája: a gazdasági élet területén tanúsítandó keresztyén magatartás, továbbá a szellemi munka területén érvényes keresztyén szabályok — a kultúra és művészet összefüggésében.

A második főrész az *egyháznak, mint szociológiai jelenségnek más társadalmi alakulatokhoz való viszonyát tárgyalja a következő nagy egységek szerint: Az egyház és a világ; Az egyház és a társadalom; — Az egyház és az emberiség. Az egyház és a világ kérdés-körben a világ teológiai értelmezését és a keresztyén egyháznak a világban tanúsított magatartását elemzi. Az egyház és társadalom témakörben veszi vizsgálat alá a társadalomban tanúsítandó, keresztyén magatartás három fő-típusát és a sajátosan egyházi szolgálati formákat. Az utolsó fejezet kitér a keresztyének és nem keresztyének egymáshoz való viszonyára, s itt nem csak az ateistákkal való érintkezés kérdéseit veti fel, hanem a más vallások keresztyén szempontból történő vizsgálatát is elvégzi. Végül a könyv eszkatológiai kitekintéssel zárul.*

A szerző előszavában azt írja, hogy könyve nagy részében „egyformán kíván szólni gyülekezeti tagokhoz és lelkészekhez”. Ezt a nehéz és összetett feladatot úgy óhajtja megoldani, hogy bőséges tudományos jegyzet-anyagot hoz, amely egyrészt indíttatásokat ad a további kutatásra, másrészt biztosítja megállapításainak teológiai, tudományos hátterét.

A mű széleskörű irodalmi tájékozottságra épül. Valóban világszínvonalon közelíti meg a problémákat. További érdeme, hogy minden „kényes kérdést” érint, és a felvetett kérdéseket az evangéliumi teológia alapján állva válaszolja meg. A mű mögött nem csak a Magyarországi Evangélikus Egyház két évtizedes teológiai munkája áll, hanem közvetve az egész magyar protestanizmus teológiai fáradozásai és felismerései is érzékelhetők.

A protestáns szociál-etikusok két irányzat hatá-

sa alatt állnak a jelenlegi helyzetben: vagy a neokonfesszionizmus talaján állva közelítik meg a társadalmi kérdéseket, — ennek az irányzatnak két kiemelkedő képviselőjét említtem itt, a lutheránus *Wendland* professzort (*Einführung in die Sozialethik*, *Sammlung Göschen*, Nr. 1203), és a református neo-kálvinista *A. de Quervaint* (*Kirche, Volk, Staat, Ethik* III.). A lutheránusok a lutheri két birodalomról szóló tanítást alkalmazzák, a modern viszonyokra, — a reformátusok Isten szuverenitása elvének alapján, Krisztus egyetemes uralmának teológiai alapvetéséből indulnak ki. A modern társadalom problémáinak újszerű megközelítését az úgynevezett „szituáció-etikai” iskola hívei képviselik. Nekik az az alapvető meggyőződésük, hogy nincsenek örökérvényű etikai tételek, hanem a mindenkori társadalom adottságai alapján, egyfajta új kazuisztikával kell a keresztyéneknek a felmerülő kérdésekben dönteni (*Joseph Fletcher: „Situation Ethics, The New Morality”*).

Dr. Nagy Gyula az első megoldás mellett döntött, ami azt jelenti, hogy az új lutheránus teológia fel fogásával közelíti meg a problémákat. Ezen az alapon állva egyidejűleg ad kitekintést a felmerülő kérdésekkel kapcsolatos római katolikus tanításra, és némelykor bírálatban részesíti a vonatkozó kálvinista teológiai álláspontot is. Ezt a mindenképpen hasznos és előbbrevivó módszert beárnyékolja kisé az a körülmény, hogy itt-ott polemikus éllel fordul a református tanítások felé (24., 27., 143., 160. old). Ez csökkenti a gyümölcöző dialógus lehetőségeit — különösen, ha figyelembe vesszük, hogy munkája előszavában leszögezi: „ez az etikai munka nem felekezeti célokat követ, hanem a hazánkban élő egyházaknak és keresztyéneknek különbség nélkül szolgálni szeretne” (7. old).

Ezekután nézzük a mű néhány kritikusi pontját.

Az első főrészben foglalkozik az állam kérdéssel. A második főrészben külön veszi vizsgálat alá az egyház és a világ viszonyát. Ez a megoldás bizonyos nehézségeket támaszt, mert az állam teológiai megközelítése lehetetlen a világ teológiai értelmezése nélkül. Ezért az államról szóló mélyebb teológiai alapvetést is a második főrészben, az egyház és a világ kérdéseinek tárgyalásánál találjuk. Az állam kérdésének a vizsgálatánál a fentiekben már ismertetett elvi szempontok miatt Luthernek a két birodalomról, Isten kettős kormányzásáról szóló tanítását alkalmazza. Nem veszi viszont figyelembe a lutheránus teológia egyes képviselőinek legutóbbi műveiben megjelenő tendenciát, amely határozott közeledést mutat a református: Krisztus egyetemes királysága — teológiához. Gondolok például *G. Gloege* művére: *Thesen zu Luthers Zwei Reiche-Lehre*, (*Kirche und Staat, Festschrift*, Berlin 1967), amelyben a következőket olvashatjuk: „A két birodalomról szóló tanítás, a *regnum Christi*... tanítása... A *regnum Christi* az interpretandum, és a kettős kormányzatról szóló tan az interpretatum”. Ilyen formán ez egy eszköz, mellyel a tanítás tárgyát akarja Luther érthetővé tenni. Luther két uralomról szóló tanításának három síkja van *Gloege* szerint: a) Krisztus uralma és a világi uralom, — az egyház és a világ viszonya, exclusiv viszony, — a két birodalom egymást kizáróan áll szemben; b) Az eklézia és a politeia viszonya, — ez egy intézményes viszony, a kapcsolat inclusiv, a két egység egymást magába foglalóan viszonyul egymáshoz; c) A persona privata és a persona publica, — ez egzisztenciális viszony, ugyanannak a személynek két aspektusáról van szó. A keresztyén



egyrészt magáért él, másrészt a másikért cselekszik. Ez az azonossági viszony.

Ugyancsak Gloege mondja a továbbiakban, hogy Luther számára „az egyház élete és a keresztyén ember élete minden területen Jézus Krisztus igénye alatt áll”. A két birodalomról szóló tanítás tehát a fentiek értelmében olyan eszköz, amely segítséget nyújt arra, hogy megértsük: a keresztyén ember az egész világot Isten tulajdonának tekinti, és azt teljes világiasságában igenli.

Jobban figyelembe kellett volna venni az állammal kapcsolatos teológiai kutatások legújabb mozzanatait is. Gondolok Hans Werner Bartsch: *The New Theological Approach*; (Changing World, 59. old.) című igen értékes dolgozatára. Szerinte a keresztyén teológiai állam-elmélet nem ontológiai kérdésekre keres választ, hanem funkcionális problémákra. Az államot mitológiátlanítja, illetve teológiátlanítja, funkcionális jellegében vizsgálja. Ez a szemlélet teszi lehetővé azt, hogy az ideológiai különbségek ellenére is, az állam által biztosított társadalmi fejlődés eredményeit tárgyilagosan értékelje.

A genfi Egyház és Társadalom Világkonferenciának az állam kérdésével foglalkozó szekciója jelentésében tükröződik ez a funkcionális szemléletmód. Ennek megfelelően az állam ontológiai megközelítése túlhaladottá vált az evangéliumi teológiában. „A modern állam funkció-valóság, nem isteni rend, hanem emberi rendelés” (J. Städtke: *Evangelisches Kirchen- und Staatslexikon* 2155—59. old.). Nem úgy áll tehát a dolog, mintha a református teológia valamiféle „Krisztokrácia” alapján, a szószékről akarná kormányozni a világot. Nagy Gyula idézi *Trillhaas*nak ezt a kitételét (160. old.), — hanem sokkal inkább az államra vonatkozó keresztyén teológiai meglátások a krisztológia irányában fejlődtek tovább, és e tekintetben határozott közelítés mutatható ki a reformáció két nagy ágazatának, a lutheri és a kálvini irányzatnak a legújabb teológiai felfogása között.

Rendkívüli értéke Nagy Gyula könyvének az, hogy feldolgozza az Egyházak Világtanácsa nagygűléseinek eredményeit és a Keresztyén Békekonferencia különböző rendezvényeinek tanításait is. Külön szót a háború és béke kérdésre vonatkozóan a keresztyén teológiában bekövetkezett döntő jelentőségű változásról, amely többé nem tartja alkalmazhatónak az igazságos háború fogalmát. Ebben az összefüggésben egy ponton látok hiányosságot: nem veszi vizsgálat alá az Egyházak Világtanácsának a felelős társadalomra vonatkozó állásfoglalásait, illetve az EVT társadalmi tanításainak középpontjában álló „felelős társadalom” fogalmát. Igen nagy szükség lett volna a felelős társadalom teológiai háttérében meghúzódó, úgynevezett közvetítő axiomák (middle axioms) kísérletének kritikájára is. A közvetítő tételeken (axiomákon) az ökumenikus teológusok (pl. *Oldham*, *Visser 't Hooft*) olyan fogalmakat értenek, amelyeknek mondanivalójuk van a keresztyén ember számára éppúgy, mint a nem-keresztyének számára.

Nagy Gyula épít a magyarországi protestantizmus teológiai fáradozásainak eredményeire, ezért fokozottabban igénybe kellett volna vennie a magyarországi protestáns egyházaknak az EVT nagygűléseire készített hozzászólásait, pl. 1948-ban „Az egyház a világban” c. kiadványt, az evanstoni nagygűlés előkészítő iratait, az újdélhi magyarázást.

A mű hiányt-pótló összefoglalása a társadalmi és nemzetközi kérdésekre vonatkozó magyar evangéliumi (lutheránus), teológiai felismeréseknek, s mint ilyen, máris nagy figyelmet és érdeklődést ébresztett a külföldi testvéregyházak körében is. Egyedülálló módon dolgozta fel a társadalmi és nemzetközi kérdésekre adott evangéliumi válaszok leghaladóbb mozzanatait és sajátos teológiai álláspontjából folyóan világosan és tisztán érthetővé teszi a magyarországi evangéliumi keresztyénség társadalmi kérdésekben elfoglalt álláspontjának számos részletét.

Dr. Tóth Károly

## Kulturális krónika

### *Csillagosok, katonák*

Lehet-e harc közben is embernek megmaradni? — ezt kérdezi halkan, mintegy csak önmagától, s válasza sem számítva, az új *Jancsó*-film, a *Csillagosok, katonák* egyik hőse. Nehéz kérdés ez, még nehezebb rá a válasz. Sok történelmi példa szól amellet, hogy a kérdésre tagadó feleletet kell adni, így válaszolnak a pacifisták is, következőképpen elutasítják a harc minden formáját. (Bevallom, szívesen lennék magam is pacifista: irtózom a vérontástól. Gyakran megkísért a gondolat, hogy a háború legyőzésére talán valóban le kellene tenni, összetörni, szerszámmá alakítani minden fegyvert. De — bocsánat az együgyű hasonlatért — ha vilamosra szállok, s előttem a lépcsőn valaki, utolsó szjippantva, arcomba fújja a cigarettafüstöt, én hiába vagyok nem dohányos, s hiába fújok vissza tiszta levegőt. Ha a kirándulóhajón, nyugalmat keresve félrehúzódok, s egy becsipett társaság hangozson a fülemben dalol, én hiába vagyok csöndben. S ha valami félreeső helyen huligánok támadnak

rám, aligha vetnek véget a garázdálkodásnak, ha túrom, hogy megverjenek. Így hát mégsem tudok pacifista lenni...)

Jancsó Miklósnak, egyik legtehetségesebb filmrendezőnknek ez az új remekműve — amely különben az első szovjet—magyar koprodukció, s amelyet a szovjet forradalom félszázados jubileumán mutattak be — első, felületes tekintetre ugyancsak tagadó választ ad a fölött kérdésre: lehet-e harc közben is embernek megmaradni? A filmen látható események időpontja 1918; az intervenció és az internacionalista harcosok helytállásának eszterdejé. Az egykori cári birodalom némely vidékén a hatalom még nem dőlt el, még egyik kézből a másikra vándorolt. A *Csillagosok, katonák* éppen egy ilyen drámai változást örökít meg: valahol a Volga vidékén egy fehérgárdista légió átmenetileg győzelmet arat a vörösök nagyrészt internacionalistákból, és főleg magyarokból álló csapata fölött. Ha azt kérdeznők, miről szól a film, így is felelhetünk: arról, hogyan próbálja életét megmenteni ez

a maroknyi, szétszóródott csoport, és végül hogyan vesznek oda egy híján valamennyien.

Ez az egymondatos tartalmi összefoglalás éppen-séggel utalhat kalandfilmre is: már magunk elé képzelhetjük a kardvillogtató csatákat, a rohamokat, a kartácsrobbanásokat, a menekülő bujdosókat, az üldöző lovascsapatokat, a síkságon kibontakozó utolsó küzdelmet; már idegeinkben érezhetjük az izgalmat, sikerül-e hőseinknek kibújniuk a szoritóból, időben megérkezik-e a titkon értesített fölmentő csapat?

Aki kalandfilmet vár, a *Csillagosok, katonák*ban rendre föllelheti a kalandfilmek elemeit: a csatákat és rohamokat, a lovasvágatkat és kardpárbaiokat, a titkos hírvívó indulását, a fölmentésre várakozók bújkálását. Rendre megellelheti a kalandfilmek elemeit, holott *semmiképpen sem kalandfilm* az, amit lát, sőt inkább *anti-kalandfilm*. Izgalomra nincs ok: megérezzük már a film elején, hogy hőseink elhullanak majd a harcokban; a lovasvágat és a csatározások minden romantikus szépséget nélkülöznek.

Azt lehetne mondani, hogy ez a film olyan kegyetlen, mint maga a valóság. Nos, ebben van valami —, bár, szeretném jó előre jelezni: ha odafigyelünk, meg kell győződünk róla, hogy nem így van. Az igaz, hogy a film reálisan, romantikamentesen és pátosztalanul ábrázolja a forradalmi időköt (akárcsak a nagyszerű, de sokáig csöndre kárhözott szovjet novellista, *Babel*). Nem látni ezen a filmen emberfölötti hőseket, nincs feloldás, a döbbenetes élmény a film elején kezdődik és mondhatni pillanatnyi oldódás nélkül tart a nyugtalanító befejezésig; vagyis happy end sincsen. Sokan, akik mégiscsak valamiféle kalandot, fordulatosságot, cselekményességet keresnek ebben a filmben, úgy hiszik, azt látták, hogy mindkét fél kegyetlen, öl és pusztít, mert — s ezek úgy vélik, ilyesféle a film mondanivalója — a harc, a háború elidegenít, elgépiesedik, öntörvényűvé válik, kényeseres cselekvésre szorít, kikapcsolja a gondolkodást, egyszóval: *elembertelenít*. Ez az értelmezés látszólag egybevágna a deheroizálás irodalmi, művészeti, lélektani és történelmi divatjával: míg korábban a hasonló ábrázolásokban az igaz úgy harcossai makulátlanok voltak és ellenfeleik megáttalkodottak, mostanában a jók és a rosszak egyaránt emberek, az egyiknek rossz, a másiknak jó vonásai is vannak. Elképzelhető volna, hogy Jancsó Miklós filmje ugvancsak deheroizálni akar, szélsőségesen szólva: a fehéreket és a vörösöket egyaránt a harc hevében kegyetlen, gyilkoló katonának ábrázolja.

Elképzelhető volna, de nem így van. Jancsó szembeszegül ugyan a szélsőséges, egyoldalú, angyalt-ördögöt konfrontáló ábrázolásmóddal, de helyette nem állít föl újabb szélsőséget, újabb egyoldalúságot, afféle hermafrodita angyal-ördöggé faragva mindkét felet. Jancsó filmjén a forradalmárok kemény, a kegyetlen körülmények között gyötört emberek, meg-megbotlanak — de ő a *forradalmárokat egyértelműen humanistának tartja és ábrázolja*. (Természetesen sokféleképpen jellemzi őket; a forradalmárok soraiban megmutat egy anarchistát is, egy handabandázó áforradalmárt, meg olyanokat is, akiket megkísért a kegyetlenség. De a forradalmároknak egymást kiegészítő, közös jellemzése humanistának mutatja őket.)

Velük szemben viszont egyáltalán nem humanisták állnak. A fehérekre már sokkal inkább ráillik, hogy elidegenedettek és elembertelenedtek, hogy kegyetlenek, és olykor közönséges gyilkosok.

Most már újra föl kell tennünk a kérdést, hogy *miről* is szól voltaképpen a film, s ha válaszolunk, egy lélegzettel azt is meg kell mondanunk, *hogyan* szól arról, amiről szól.

A kérdés első felére így szól a felelet: *a harc közben is lehet embernek megmaradni, ha az ember egyébként méltó arra, hogy embernek nevezék; az adott esetben, ha forradalmár*. S a második felére a kérdésnek mi a válasz?

Már nagyon határozottan szembekerültünk a várákozással, hogy ez a film kalandfilm. Ezt most még meg kell toldanom azzal, hogy nem is film ez a szó közönségesen megszokott értelmében. *Nincsen például főszereplője*, vagy ha úgy tetszik: főhőse. A film főszereplői a fehérek, meg a vörösök, meg a köztük állók; főszereplő a táj, és főszereplő a történelem, a csata, a küzdelem, az ember, az élet, a halál. Nincs a filmnek a megszokott értelemben vett konfliktusa sem, jöllehet a legrosszabb indulattal sem lehet konfliktusmentesnek nevezni. Itt aztán igazán két világ csap össze, s nem csak emberek, magatartások, vagy filozófiák.

Ez a film nem drámai, hanem *zenei szerkezetű*, nem regény, nem eposz, nem költemény, hanem *filmfreskó*. Zenei filmfreskó. Csak így, a két rokonművészetre *együttesen* utalva érvényes ez a meghatározás, mert a zenei szerkezet nélküli filmfreskó pejoratív meghatározás, a statikusan látványos, életképszerű filmeket szoktuk ekkép nevezni. A *Csillagosok, katonák* nem életkép, s még kevésbé mozdulatlan. *A film csaknem szakadatlan mozgás*. Méghozzá ritmikus, igen gyors iramú, szuggesztív mozgás: vagy a szereplők mozognak, vagy a fellevegő, vagy mind a kettő. Miért? Részben természetesen azért, mert ez a sok mozgás beavatja, résztvevővé teszi a nézőt, aki arra kényeszerül, hogy belülről szemléljen mindent, amit csak lát. Másrészt azért is, mert ez a mozgás maga a téma: a történelem szakadatlan mozgása, amelyben az ember marad, vagy elembertelenedik.

Ez a szakadatlan mozgás, a zenei szerkezet teszi, hogy úgy érezzük: a fehérek lovasrohama a testünkön tapos, a lovak lába a szívünkön dobog. A fehérek nem ölnek: a fehérek *vadásznak* ezen a filmen. *Gyalog, lóról, repülőgépről. Ránk vadásznak, engem üldöznek, rám céloznak, engem ejtenek el*.

Másrészt a mozgó freskó azt is jelenti, hogy az emberek és cselekedeteik nem a dráma eszközeivel, hanem sokkal inkább a képzőművészet eszközeivel jelennek meg a filmen. Párhuzamos és ellentétes jellemzések, párhuzamos és ellentétes jelenetek hordozzák itt a mondanivalót, ezekben van a konfliktus és a tanulság, nem pedig összetűzésekben, párbeszédekben, cselekményben, tételekben. Arra a jelenetre, hogy egy kozák kegyetlenségét megtorlandó, egy légióostiszt kivégzi őt, ellentétesen rimel egy másik jelenet, amikor a fejvesztetten menekülő vörösöket megtizedelni szándékozó parancsnok elé lép egy másik vörösparancsnok, hogy személyes példájával akadályozza meg a kegyetlen bosszút. A fehérek nógyalázására válaszol a vörösparancsnok önfeledt és mégis önmegtartóztató ölelése. A fehérek irtóvadászatára a vörösök önfeláldozó végső hadbaindulása.

Egész sor apró, de remekbekészült jellemzést látnak a filmen: a közönyösen embervadászó cári tiszt portréját, a talajvesztett, önpusztító áforradalmárét, az ösztönösen a jó mellé álló parasztemberét, a gyógyításban barátot és ellenséget nem ismerő ápolónőét, a harcban megfáradt tisztét, az életet mindennél többre becsülő kergiz vöröskatonáét, s végül az emberséget kereső fiatal magyar

internacionalistáét, aki harc közben is méltó akar maradni a harc céljához.

Tagadhatatlan, hogy harc közben nehéz megmaradni embernek; vagyis humanistának. Jancsó Miklós remek filmje eléri, hogy a néző, ha valóban odafigyel, átéli ezt a belső válságot, s átéli megoldását is. Mert lehet harc közben is embernek lenni, ha a harc célja tiszta, igaz és emberi, s ha harc közben is tudjuk, miért harcolunk.

### Nyár a hegyen

Más típusú film *Bacsó Péteré, a Nyár a hegyen*, bár *mondanivalója lényegében hasonló*. Egyszerű, úgynevezett sétálófilm ez: a szereplőket itt nem csatába kísérik, hanem nyaralni. Látszólag semmitmondó környezetbe tehát (míg a *Csillagosok, katonák* a kalandosság látszatát cáfolja, a *Nyár a hegyen* a semmittevését). Első tekintetre azt hinnők, itt semmi sem történhet.

Aztán lassacskán kiderül, hogy három ember nyaralása, s a véletlen segítségével létrejövő találkozás egy negyedikkel, közvetlen küzelmúltunk egy fájdalmas, nehéz problémájával szembesít, s egyben megvilágítja: hogyan látják, értékelik ezeket a problémákat azok a fiatalok, akiknek ez a bizonyos közelmúlt még nem személyes élményük. A mottó *József Attila* verssora: „...*Én dolgozni akarok. Elegendő / harc, hogy a múltat be kell vallani.*” Gondolhatnók: ez a fő téma. A múltat be kell vallani. Valóban, erről is szól a film: a múltnak azokat a hibáit, amelyeket különben hazánk életében már reábróztunk, *kinek-kinek a saját belső világában is* rendbe kell tennie; így a filmbeli egykori táborparancsnoknak, aki keserű-sértődötten él és lappangva ápolja magában azokat a kemény, már-már embertelen tulajdonságokat, amelyek egykor a kapott szerep szíves vállalását lehetővé tették, s amelyek, ha a magánélet síkján is, olykor föl-fölemelik, ki tudja hányadik sárkányfeűket. Erről is szól a film, de nem ez a fő témája. Már sokkal inkább az az egykori táborparancsnokkal szembenálló forradalmár témája: ő egykor munkásmozgalmi tevékenységéért az ellenforradalmárok börtönét is elszenvedte; a nehéz időkben sem rendült meg hite, lelkesedése, meggyőződése; az átél — sőt elszenvedett — hibák sem közönyössé, sem tunyává nem tették; úgy gondolja, hogy amit egyszer rosszul csináltunk, azt meg kell tanulnunk jól csinálni, s *dolgozik, a nép között, a népért*; nem számítva előnyökre azért, amit átél.

Voltaképpen még csak nem is ez a film fő témája. Jóllehet itt hivatkozhatnánk a zsoltáros párhuzamra, hogy a bűnököt be kell vallani, s levonhatnánk erkölcsi tanulságokat, hogy a belső meggyőződésnek mindig cselekvésben kell megmutatkoznia, megvalósulnia — a film még egy lépéssel tovább megy, mert tovább is kell mennie. Ha csupán ennyivel törődnek, azt mondhatnók rá: a múlton rágódik, sebet tép, még ha gyógyítás szándékával is. A film azonban elsősorban azt vizsgálja: *milyen hatással van mindez arra a jelenre, amely voltaképpen már a jövőnek kezdete?*

Három fiatal embert állít elénk. Mindegyikre másképp hat az élmény, amiben ezen a nyáron részesülnek. Az egyik festő: őt csak a munkája érdekli, sem a történelemmel, sem az emberekben végbemenő folyamattal nem törődik. Történelmi élményei őt ellenkezésre készítetik és *közönyösségre*. A néző rokonszenve éppen úgy eltávolodik tőle, mint a filmen partneréé és szerelmeséé, egy fiatal tanárnőé. Ő a másik, akiben a film a lehetséges

válaszokat példázza. Eleinte őt sem érdekli különösebben a forradalmár problémája; pontosabban szölvá csak érdekli. Körüljárja, figyeli. De mind közelebb jut hozzá, vonzókörebe, mondhatni búvókörebe kerül. Belső megrendülés következik ezután, s a folytatást a film már nem bontja ki, csak utal rá: *ez a fiatal nő más emberré lett az élmények hatására, mint amilyennek megismertük őt.*

Van még egy harmadik is: ő még fiatalabb, mint ezek. Az egykori táborparancsnok lánya. Ha a másik két fiatal számára a közelmúlt személyes élményt nem is jelentett, tudtak róla, valamennyire mégiscsak megérintették őket is a történelem, s most, a nyáron, újra átélik, a személytelenből személyessé válik élményük. A kislány akkoriban igazán gyerek volt, ő semmit át nem élt, semmit nem tud. Milyen hatással van órá a felismerés, a kétféle emberrel való élményadó találkozás? A film ezt a kérdést — *kérdésnek hagyja meg*. Annyit megtudunk a kislányról, hogy a maga lábára akar állni, a maga életét akarja élni. De a film nem vizsgálja meg, milyen is lesz: ez a kérdés csak nyugtalanít bennünket, mert a filmnek voltaképpen épp ez a szándéka, ez a *mondanivalója*: az ifjúság közönyössége vagy az eszményért hevülő és cselekvő igazsága őszinteségünk és töretlen építő küzdelmünk tétje.

### Nagyítás

Michelangelo Antonioni a modern filmművészet egyik leghatásosabb művésze: annak a másik világnak a problémáit dolgozza föl nagyszerűen, amelyben az embert eltiporja már a technika, a kényelem, az elgépiesedés. Ezúttal Angliában készített filmet.

Ha valaki ennyivel is megelégszik: kriminek vélhetné a *Nagyítást*. (A film címe nehezen fordítható: *Blow up*, ez lehet főnév is, fölszólítás is. A film főszereplője fotós; így nevezik a fényképészetben a nagyítást. A magyar fordítás helyes; de hiányzik belőle az a mellékiz, mellékönye, hogy a kicsinyben észre kell vennünk a nagyot — vagyis: *Nagyítsd föl!* —, de meg az is, hogy ez a törekvés olykor meghiúsul, vagy megcsal, tehát: *Fűjd föl!*)

Mondom: kriminek is vélhetjük ezt a filmet. Egy fölkapott divatfotós munka közben, kicsit levegőzni, egy félreeső parkba megy sétálni. Nemcsak kikapcsolódást keres: föloldó, happy ending képet is egy fotosorozathoz, amely az élet árnyoldalait örökíti meg, például a gyári munkások nehéz életét. A nyugodt táj, a park szinte látható csöndje, a bújkáló szerelmespár alkalmas megnyugtató befejezésül.

Csakhogy a szerelmespár nem örül a fényképezésnek. A nő harcol a negatívokért — s ez eddig a botrány elkerülésének érdekében is történhet. Valami azonban mégsem stimmel, s a fotós érdeklődését is megmozgatja ez. Nincs okom rá, hogy szákbamacskát áruljak, máris elárulom: *a nyugodt parkban gyilkosság történt*. Ezért kell a foto. Ha nem adják szép szóra, el is rabolják.

Ez a krimi viszont csak vetülete a témának; mondhatnám: tükre. Antonioni a társadalom életére figyel és nem egy szerelmespár bújócskázására, nem is egy orvlövészre. „*Én fotós vagyok és nem politikus*” — mondja eleinte a fényképész, majd később, egészen más hangsúllyal újra: „*Igen, én fotós vagyok*.” Előbb kitérően említi foglalkozását, később felelősséggel, s ekkor már ez a félbemaradó mondat mintha így hangzana: *Én fotós vagyok, tehát politikus*. Talán nem túlzás, ha ezt az ellentétmondatot a filmre is alkalmazzuk, s *Antonionira*:

ez a film, mint Antonioni egész eddigi életműve, első tekintetre mintha csak közönyös munka volna, vállrándító ábrázolása az élet kisebb-nagyobb problémáinak: „En fotós vagyok, nem politikus.” Különben sokan így is értékelik az efféle filmeket, s azt mondják: Igen, igen, tagadhatatlan, hogy megmutatják az elgépiesedett, elidegenedett, elembertelenedett társadalom és élet egy-egy rossz oldalát, de hát miért nem oldják meg, hogy mit kell tenni, hogy mi a kivezető út, miért nem oldják föl a sötét képet?

Antonioni fotósa eleinte valóban ezt teszi: jellemezte öltve elmegy a gyárba és a munkáslakótelepre, elmegy a nyomornegyedbe és cinéma-vérité fotókat készít, majd a parkba indul, hogy a természet lágy ölénél szép képével megnyugtató, fölémelő befejezést adhasson képeinek. Csakhogy a természet lágy ölén orgyilkos leselkedik, a halál; s nemcsak egyetlen orgyilkos, hanem ott egy egész maffia, amelynek hallgatag cinkosa mondhatni az egész társadalom, hiszen fotósunk, a fölfedezés izgalomával barátait és társait körbejárja, de nincsen senki, akit ez — éppen ez — érdekelne, a felnagyítás kényszerére az a társadalom így felel: fújd föl! — s ő bolyong, visszatér a parkba, ott meg most körülveszi egy bolond társadalom, amely labda nélkül teniszezik, s még őt is rákényszeríti arra, hogy beálljon közéjük játszani, mert annak a társadalomnak könyörtelenek a törvényei, nem tűr szabálysértést, csak azt szabad ott észrevenni, amit ezek a törvények engednek, s azt viszont látni kell, ha nincs is; a valóságot pedig, ha annak a társadalomnak a törvényei, iratlan játékszabályai tiltják, nem szabad észrevenni, még akkor sem, ha hullá fekszik a gyepen.

Ezzel a lezáratlansággal lázít Antonioni. Krimít

#### EGRI PÉTER: HEMINGWAY

Az Irodalomtörténeti Kiskönyvtár rangos és hasznos sorozatában jelent meg a szerző kismonográfiája, mely arra a nehéz és háládatlan feladatra vállalkozott, hogy tárgyilagosan, tényszerűen bemutassa és értelmezze századunk egyik kiemelkedő, és sokat vitatott, egyoldalúan felmagasztalt és elfogultan megtámadott klasszikusát. Szélsőséges ítéletekkel, legendákkal és ellen-legendákkal kellett Egrinek perbeszállni, hogy megmutathassa Hemingway művészetének valódi természetét és értékét. A szerző nagy tájékozottsággal és nem kevés eredeti gondolattal ismerteti a nagy író életművét. Pályaképe jó arányérzékű és megbízható. Alaposan indokolt, meggyőző elemzése szerint a munkásság csúcsa az „Akiért a harang szól” c. regény és a novellák, ideértve az Öreg halaszt. Gondos munka a többi regény és a reprezentatív novellák értelmezése is. A terjedelem lehetőségein belül részletesen bemutatja a műveket, elemzi ezek gondolati-eszmei világát (figyelemre méltóan mutat rá az irodalomtörténeti babona tarthatatlanságára, mely szerint az író csak a „behaviourizmus” gondolkodásra képtelen szócsöve lett volna), technikai és művészi eszközeit, esztetikai sajátosságait. Jól jellemzi a magyar prózá-

látunk? Igen, társadalmi és politikai krimít. Csupa szín, látvány, fordulat az egész — és erre mondja Antonioni, most már hangsúlyosan: *igen, én fotós vagyok, művész, ami azt teszi: politikus.*

Megvallom, nekem hiányzik a film címéből a felkiáltójel: *Nagyítsd föl!* Ugy vélem, éppen a vázolt módszerből következik, hogy szabad, sőt kell is a látottakat fölnagyítanunk, s belőle nagyobb dolgokra következtetnünk. Amikor például a film legjobban megkomponált, valóban lélegzetállító képsorát látjuk — a nagyítást magát, tehát a parkban készült képeknek mind nagyobb és nagyobb részleteit, most már elmosódó kontúrokkal — lehetetlen nem asszociálnunk a Kennedy-gyilkosság jól ismert, Zapruder-féle kisfilm-fölvételére. Aki látta ennek a nyolc milliméteres amatőrfilmnek szinte perdöntő kockáit, akár újságképekké fölnagyítva, akár filmbe illesztve, normál filmméretre fölnagyítva, emlékszik az elmosódó kontúrookra. S emlékezhetünk egy később nyilvánosságra került amatőr-képre is, amely a dallasi út menti park egy részletét ábrázolja, s ott megbújva *egy alak körvonalait, pisztollyal.* S azt is tudjuk, hogy ez úgymen az a társadalom éppen úgy viselkedett, mint Antonioni filmjében: szórakozott, mulatott, nevetett, közönyös maradt, labda nélkül teniszezett tovább.

Nagyítsd föl — ez még talán ennél is többet jelenthet. A parkban gyilkos leselkedik, Vietnamban bombák hullanak, a világ lángralobbanhat, — és mennyien, Istenem, mennyien vonják meg a vállukat: én fotós vagyok, nem politikus!

Antonioni filmjének tanulsága: *mindnyájan politikusok vagyunk.* Nagy a felelősségünk, hogy jól politizáljunk.

Hogy jól fotózzunk.

Zay László

tól némiképp idegen kardszkrázású párbeszédtechnikát, a kihagyásos, néhol szinte balladai tömörségű, sugalló erejű elbeszélő módszert.

Egri rámutat Hemingway művészetének korlátaira is. Az eszmei tudatosság, a következetes világnézet hiánya sokszor bizonytalanná teszi a művészi hatást. Szerkesztő képessége a regényekben alatta marad megjelenítő erejének. Naturalisztikus tendenciákat hordoznak az ember testi, biológiai szükségseinek túlhangsúlyozott részletezései. A szerelemről nem csupán a metafizikát csupasztotta le (ez érthető visszahatás volt a századelő füledt, dekadens szerelemkultuszára, és egyes freudisták szekszuálpatológiai-misztikájára), hanem sokszor csak testi funkcióját ábrázolta. Bár ma is érvényes Hemingway első hazai ismertetőjének, *Reményi Józsefnek* egykorú észrevétele: „az erotikum kedvesége, korlátokat nem ismerő közlékenysége úgy hat, mint a lélek nyájassága”.

Ha azonban az életmű egészét, példás egységet tartjuk szemünk előtt, akkor az olvasói rokonszenv túl is nyilvánvalóvá válik, hogy korunk egyik legjelentősebb alkotója volt Ernest Hemingway, munkássága hiteles és maradandó értékű emberi dokumentum. (Gondolat, 1967)

Tamás Bertalan



FRANCIA KATOLIKUS MUNKÁK A II. VATIKANUMRÓL

A Theológiai Szemle hasábjain több ízben is olvashattunk a francia katolicizmus hangadó, fontos szerepéről. Ez a hang szinte viharossá vált a Hittudományi Kongregáció (Ottaviani!) körlevelére adott püspökkari válaszbán. A zsinatra befolyást gyakorolt az új szellem, amely francia katolikus teológusok munkásságában kibontakozott. Tapaszthalhatjuk hatásukat a magyar katolikusokra is, hogy csak *Vitányi György* és *Saad Béla* könyvét említsük. Hasznos lesz, ha a francia teológusok összefoglalásaira és értékeléseire a II. Vatikánum anyagáról felhívjuk a Szemle olvasóinak figyelmét.

1. SZABÁLYOS ÉS RENDHAGYÓ KRÓNIKÁK

Elsőnek *René Laurentin* munkáját említenénk, amelynek írását még a zsinat összeülése előtt kezdte el. Végülis — A zsinat tétje címen — öt kötetű növekedett (Editions du Seuil, Paris). Mint *XXIII. János* lelkes híve, ökumenikus szempontok alapján dolgozik. Ezt az aspektust munkája alapjává teszi, s mindenütt újra és újra előbukkan az arányok megtartásában és az egyensúly megőrzésében. Összefoglalja a vitákat, elemzi a schemák különböző fázisait, számos táblázatot készít, ami áttekinthetővé és könnyen kezelhetővé teszi könyveit. Ily módon ezek a munkák és ez a módszer „praktikus és nagyon módszeres”.

*Antoine Wenger* atya négy kötetes műve, a Vatican II (Editions Cerf, Paris) bővelkedik a felvilágosításokban és a tanításban. Gazdagon teríti meg az asztalt azoknak, akik vendégek a zsinati atyák egyházi és teológiai mentalitásánál. Kevesebb táblázat, izes és sűrűbb leírás. Különösen használható arra, hogy pontosan és könnyen tájékozódjunk a római katolikus áttételek világában.

A következő munkát *Y. M. Congar* neve fémjelzi: *Le concile au jour le jour* (A zsinat napról napra; Editions du Cerf, Paris). A zsinat után el lehet mondani, hogy Congar atya megállapításai töretlenül őrizték meg érdekességüket és pontosságukat ebben a négy kötetben. Határozott és elismert egyéniség ökumenikus körökben, s ez maradt a zsinaton is. Munkásságával hasznos megismernedni, mert római katolikus részről az ökumenizmus úttörői közé tartozott, és kitartott még akkor is, amikor ennek a munkának még csak nekivágni sem volt tanácsos. (Zárójelbe ide tesszük, hogy Congar atya — aki római atyánkfiai előtt is elismert szaktekintély —, kiemeli, hogy az ökumenikus munkát az evangéliumi egyházak már az I. világháború előtt elkezdték. Ezt az úttörő és egyre erőteljesebb mozgalmat az akkori római katolikus egyház még mereven elutasította!) Congar teológiai írásai különben a legújabb vallási problémák fókuszában mozognak: ökumenizmus, megújulási mozgalom, a laikusok, a tradíció és a Biblia viszonya. Már első könyve is jellemző adalék munkásságához: *Cheretiens desunis, Principes d'une oecuménisme catholique* (Elszakadt keresztyének, egy katolikus ökumenizmus elvei, 1937!) Hasonló energiával írt az egyház igazi és hamis megújulásáról. a laikusokról. Rendszeresen részt vett a R. I. G. (Genfi Nemzetközi Találkozók) dialógusaiban. Dolgozatai közül egy gyöngyszem itt jelentkezett: *La dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine* (A dialógus, az ökumenikus munka törvénye, az emberi értelem struktúrája. Megjelent „Dialogue ou Violence? c. gyűjteményben. Baconniere, 1963 37—54 p.)

*Hans Küng* német nyelven napvilágot látott könyve franciára fordításának egy egész munkaközösség látott neki. Munkájuk nagyon jól sikerült és használható áttétel. (Le Concile l'épreuve de l'Église címen. Edit. du

Seuil 1963 331 p.) Dinamikus, alapos és szellemes munka, nagy kár, hogy csak 1963-ig követhetjük benne az eseményeket, a zsinat belső alakulását, teológiai motívációit és azok érvényesülését. *Hans Küng*, aki pályáját egy példás diszertációval kezdte — Megigazulás problémája *Barth Károly* munkásságában —, most is vérbéli teológusnak bizonyult. Amikor tanbeli kérdésekre tér, tiszteletre méltó ismeretét mutatja a legújabb protestáns teológiának és teológiai vitáknak. Gondolunk itt *E. Käsemann* és *H. Diem* kutatásaira.

A zsinat rendhagyó krónikáira térünk. Ők nem teológusok, nem atyák és abbék, hanem katolikus újságírók, laikusok. Viszont majdnem „liturgikus”, lila színű kötésben adták ki *Henri Fesquet* Le journal du concile-t. (A zsinat újságja. Edit. par R. Morel; Le Jas, Paris 1150 p.) egyetlen kötetben. Összegyűjti és rendelkezésünkre bocsátja a Le Monde-ban napról napra megjelent cikkeket gyűjteményét (a Th. Szemle gyakran idézte egy-egy írását) nagy tipográfiai változatossággal, érdekesen.

*Jean Jacques Thierry* a Combat c. lap különtudósítója volt. Gaillimard-nál megjelent könyve 223 lapnyi érdekesítő írás, a „Mi idők zsinata” címen. Valóban mindenkire szóló könyv — bár *Thierry* személyében szakértővel van dolgunk —, szinte érdekesítő novellaként indul, s mire az olvasó felocsúdik, már otthonos a zsinat múltjában és jelenében. Huszonnégy oldalon adja meg, igen jó áttekintésben, a zsinat kronológiáját és („Petit glossaire de Vatican II” címen) a zsinat kis magyarázó szótárát. (Saad Béla könyvében találkoztunk hasonlóval.) Lelkesen és néha dühösen értékel a „mi korunk zsinatát”, végig kíséri minden lépését a kezdettől, a szervezés problémáitól, egészen egy ideiglenes mérleg felállításáig. Ha figyelmesebben megvizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy ez a mérleg nem is ideiglenes, hanem sok esetben igen pontos és időszerű...

2. A ZSINAT AKTÁI NYOMÁBAN

A zsinat anyagának teljes gyűjteményét először a Centurion kiadó publikálta, négy kötetben. Minden opust bevezetés előz meg, s minden kötet a témák táblázatos összefoglalásával fejeződik be. Sajnos, rossz minőségű és halvány papírra nyomtatták, ami vaskossá és nehezen olvashatóvá teszi a köteteket. A Cerf kiadó egy teljesebb gyűjtemény kiadását ígerte, azzal a biztatással, hogy kényelvé publikációját lesz, tehát a kutatás igényeinek a legmegfelelőbb.

Rendkívül tanulságos a dokumentumok nyomán felvirágzó irodalom, érdemes egy pillantással ezt is átfogni.

*R. Laurentin* nevét már említettük, ő az első közé tartozott, akik a *Lumen Gentium* kommentálásába belefogtak. „A Szent Szűz a zsinaton” címmel a VIII. fejezethez írt kommentárt (P. Lathielleux, Paris 222 p.). A szerző arra törekszik, hogy elfogadhatóvá tegye és megmagyarázza „ökumenikus szintézisben” (?) a mariológia jelenlegi állását. A következő gondolatokban vázolhatjuk a könyv tartalmát: az I. Vaticanum után a papalisztikus centralizáció — ez világos volt a protestánsok előtt —, szorosan összefonódott a Mária-mozgalommal, a mariológiai dogmák további fejlesztése azzal a kockázattal járt volna, hogy újabb dogmatikai meghatározásokban folytatódik. (S vajon a pápa, aki mégis minden dolog mértéke, nem úgy imádkozott-é Máriához, mint társközbenjáróhoz?!) Ez még élesebbé tette volna a választóvonalakat. Azonban a „Lumen Gentium — írja a szerző — szerencsésen más irányzatok és hagyományok permanenciáját mutatja, vagy újbóli jelentkezését...” Ebben a merderben tereli tovább

a szöveg történetének leírását, előkészületi fázisától kihirdetéséig, és VI. Pál Máriát, mint az egyház anyját proklamáló beszédéig. Majd kimutatja, hogy milyen, a zsinatra ható tényezők idézték elő a megújulást a mariológia anyagában: először is a bibliai megújulás, a patrisztikai áramlat újraéledése, az új ecclesiológiai perspektívák, az üdvtörténeti szempontok!, a liturgikus és végül az ökumenikus mozgalom. Ez utóbbi pontról írja: „Amilyen mértékben behatolt a mariológia a csupán közelítőleg és nem elsődrendűen fontos teológiai konstrukciókba, oly mértékben rendültek meg a ökumenizmus meghódítottak vélt állásai még a mariológia körülhatárolt körein belül is” (70 p.).

Így jut el elemzése lényegéhez, mely szerint a mariológia nem vált mindent átható dogmává, ugyanakkor „egészséges irányultságot hozott magával, lehetetlen vissza nem tükröznünk, kutatnunk és örködnünk fellette a doktrinák területén és pástorkodásban egyaránt” (167—68 p.). Ezek szerint a mariológia nem vált az ökumenizmus akadályává? Határozottan ellent kell mondanunk. Ha E. Fahlbusch — nálunk igen jól ismert — elemzéseire gondolunk, máris világosak azok az ecclesiológiai szempontok, amelyek meghatározzák az evangéliumi hit és teológia viszonyát ehhez a kérdéshez. Most csak annyit teszünk még ehhez, hogy a mariológia problémája olyan mély teológiai kérdésekhez ér lényegében, mint az Isten Igéjének mértéke, a reformatori „princípium formale et materiale” igazsága.

A liturgiához szóló konstitúcióhoz — M. Martimort irányításával publikált L'Église en prière, Az imádkozó Egyház (Bevezetés a liturgiához) a harmadik kiadását érte meg. (Desclée et Cie, Paris-Tournai 1965. 952 p.) Lényegében hatalmas kézikönyv ez a munka, a zsinati konstitúció speciális átvizsgálásának függvényében. Nálunk jó eszköz — időkénti konzultációra, vagy rendszeres olvasásra —, az új katolikus liturgia megértéséhez és teológiai felméréséhez.

A Gaudium et Spes konstitúcióhoz a jezsuita atyák fűztek kommentárt: „Az Egyház e világban” címen (Spes, Paris, 1966. 388 p.). Hosszú bevezetés után, közel ötven oldal, rekonstruálja a részleges módosításokból, változtatásokból az egész opus orientációját, mely hivatott a római katolikus egyházat az emberek szolgálata felé vezetni. A II. Vatikáni Zsinat egészét — helyesen —, két nagyhatású szöveg között látja. Az egyik Az Egyházzal szóló konstitúció, a másik a Gaudium et Spes. Miután ismerteti a két fő részt, az elvi megalapozást és a gyakorlati élet számbavételét, kommentálásának konklúziójaként dialógusra szólít: „Az Egyház missziója folytán az egész mindenséget bevilágítja az Evangélium üzenetével és minden embert egy Lélekben egyesít; bármely nemzetet, fajt vagy kultúrát, amely hozzátartozik; az Egyház úgy jelentkezik, mint a testvériség jele, ami megadja a dialógus lojális lehetőségét és megerősíti azt” (92. §. 1.).

A szöveg minden szépsége ellenére is gondolkodóba ejt. Az Egyház, Isten elhívott népe, bűnbánatból, és csak ebből élhet és „világíthat”. Milyen alapja van a római egyháznak a fenti nyilatkozatra és kommentár-ra? Aligha a fentebb említett ismertetőjegyek. Sokkal inkább az a tény — ez a könyvből is kitűnik —, hogy a római katolikus egyház, úgyérzi, átjutott a reformációval nyilvánvalóvá lett válságon. Rendszerét olyan erősnek és kristályosnak látja, hogy minden veszéllyel szemben védettnek véli magát. S ha zárt alakban is, de kész rendszerének mozgására, a modern igények szerinti megfelelésre „kapui szélesre tárásában”. Úgy gondoljuk, az Evangélium üzenete: Krisztus világít; az Egyház élhet ebből az erőből; és jó, ha mélyebben magába néz ebben a fényben.

Ennek a fonalnak a nyomán jutunk el egy remek könyvhöz La pensée du P. Teilhard de Chardin (Teilhard Chardin gondolkodása; Seuil, Paris 1965. 590 p.) Rideau atya, a könyv írója, roppant módszeres áttekintésben vizsgálódik, bár nehezebb elképzelni egy kevésbé teilhardi stílust, mint az övé. Íme, a felosztás: 1. a kapott hatások, 2. intuíció és szándék, 3. a történelem fenomenológiája, 4. kozmológia, 5. antropológia, 6. teológia, 7. szellemiség. Valóban, mindez együtt a teilhardi életmű, s mégis minden egyes pontban megta-

lálható az egész. A könyv függelékében Teilhard-szótár található, valamint a stílus és a nyelvezet elemzése. Akit a könyv tárgyal, az kijelentette ugyan: egyáltalán nem hiszek semmilyen szisztémában.

Több érdekes könyvről kellene még szólnunk, de sok publikáció úgy illeszkedik a zsinat vonalvezetésébe, hogy néha valóságos „teológiai krimi” lenne a kapcsolatok tisztázása.

Befejezésül hadd említsünk egy szakkönyvet, Lorenz Jaeger munkáját: A II. Vatikáni zsinat ökumenizmusról szóló dekrétuma, eredete, tartalma és jellemzése (Castermann, Paris 1965.). Középkori hosszúságú cím. Ez mintha a könyvön is érződne egy kissé, különösen a második részben adott kommentáron.) A dekrétum magyarázata, a cikkelyek magyarázatával. Ebben az explikációban a szöveggel együtt az író is lemossa a megosztottság bűnét azokról a protestánsokról, akik „ma születnek” az elkülönült közösségekben. Mintha elfelejtene feltenni a kérdést azoknak a katolikusoknak az oldaláról (akik elkezdtek a reformációt), akik egzisztenciájuk adott pillanatában szembeszültek egy másik egyházzal. Fojtó ez a csend „az egyházközi helyzet” alapos vizsgálata nélkül. Ez azonban nemcsak a könyv hibája. Nagy kár, hogy Jaeger nem mutatja ki ezt a hiányt, simán elmegy a nehézségek mellett. A harmadik rész exponálja a szöveg összefüggését a De Ecclesia konstitúcióval. Sőt másokat is idéz. „Az ellenreformáció egyházának utazása ez az ökumenikus érába” — írta Dejaifve atya, „a hivatalos egyház tanbeli bázisát állítja fel az egyházak eljövendő megújulásáért” — teszi hozzá Jaeger.

Ez volt az a hozzáteétel, amely arra figyelmeztetett bennünket, hogy könnyen érzéki csalódás áldozatává válhatunk manapság. Mert Jaeger, s még nagyon sok római teológus, úgy tesz — nem merjük azt állítani, hogy teljes meggyőződéssel — mintha az ökumenizmust a II. Vatikáni Zsinaton találták volna fel, vagy legalább is az volt és az az ökumenizmus, amit a római katolicizmus mutat fel, s amit ők dolgoznak ki. Nem „versengés okából, vagy hasztalan dicsekvésből” mondjuk ezt. Egyszerűen tényekről van szó, amit pl. Congar atya őszintén elismer és elfogad. S ezek a tények a dialógusban mindig a valóság elfogadására készítetnek: egymással partnerek, azaz egyházak beszélgetnek. Ahol pedig a tények eltorzulnak, ott hamissá válik a dialógus is, vagy el sem kezdődhet.

Csupán ízelítőt szerettünk volna adni a francia katolikus teológiából amely örömmel és ürömmel vegyes. Mégis úgy gondoljuk, hogy az ökumenizmus nem csupán történelmi dilemma, hanem magának a teológiának lényegéből következik.

Simon János Attila

#### ORSZÁGH LÁSZLÓ: AZ AMERIKAI IRODALOM TÖRTÉNETE

Az utóbbi évekig sajnálatosan kevéssé vált ismeretessé hazánkban az Egyesült Államok irodalma. Viszonylag nagyon keveset fordítottak (pl. a franciákhoz képest), holott már a két háború között meghódította Európát az amerikai regény, később pedig a dráma indult diadalútra a színpadokon. Nálunk az ötvenes években sok jelentős író nem adtak ki és jelentékteleneket népszerűsítettek helyettük. Jellemző, hogy akkoriban Howard Fast reprezentálta hazánkban az amerikai prózát. Ujabban már egyre gyakrabban jelennek meg a tengerentúli szerzők művei könyvesboltjainkban és a színházainkban. Így nagy hiányt pótol Országh László munkája. Feladatáról idézzük a szerzőt: „Tekintettel e mű tudománynépszerűsítő céljára és magyar viszonyok között úttörő jellegére, a szerzőnek az volt elsődleges törekvése, hogy az alapvető tájékoztatás kézikönyvét alkossa meg, tehát mindenek-

előtt tárgyi jellegű ismertetést adjon, tényeket közöljön". Adatszerűségében van legnagyobb érdeme is, különös értéke az életrajzi és bibliográfiai adatok bősége, megtévezve nagyszámú képmelléklettel is. Amit sajnálunk, az, hogy kicsit mostohán bánik a két világháború közti irodalommal. Indokolatlanul és aránytalanul túl sok helyet foglal el a kötetben a kezdetektől a századfordulóig tartó rész. Így a következő korszak tárgyalása szükségszerűen csak vázlatos lehetett. Holott megítélésünk szerint ez a periódus az amerikai irodalom igazi kivirágzása, és kétségtelenül ez érdekli legjobban a nagyközönséget. Az utóbbi húsz esztendő tárgyalása természetesen nem léphetett fel az összefoglalás, a teljesség igényével. (Példa az aránytalanságra a 19. század javára az egyébként kitűnő *Melville* kilenc oldalt kapott, míg *Hemingway* ötöt, *Pound* hármát, *Steinbeck* hármát, *Fitzgerald* kettőt, *Katherine Anne Porter* tíz sort. A példákat sorolhatnók.)

Azonban igazságtalanság lenne a hibákat keresni. Hézagpótló, alapvető kézikönyv Ország Ház László munkája. Útbaigazít, segít jobban megérteni egy nagy irodalmat, mellyel jószerint mostanában ismerkedünk. (Gondolat, 1967)

#### TRUMAN CAPOTE: HIDEGVÉRREL

Capote eddigi művei a gyermekkor, a serdülőkor nyomasztó, zűrzavaros világát jelenítették meg vizionárius erővel, magas fokú hangulati telítettséggel. (A „Más hangok, más szobák” c. kisregényét magyarul is olvashattuk.) Jelen regényének tárgyát az élet véres valóságából szakította ki, egy négyes gyilkosság tényszerű, hiteles krónikáját adja. A tárgyi igazság és a művészi megfontolás bravúrja ez a mű.

A gazdagon megformált szereplők sorából most csak a két gyilkos alakját emeljük ki. Legfontosabb jellemzőjük a végletes érzelmi elszáradás, erkölcsi anarchia, emberi kapcsolatokra való képtelenség. Lelkiismeret, bűntudat, bűnbánat idegen tőlük, szinte nem is ismerik ezeket a fogalmakat. Mindent a körülményekre hárítanak, sorsukért nem érznek felelősséget, felmentik önmagukat tetteik következményei alól. A gyilkosságról álljon itt az egyik vallomása: „Magam sem tudom, miért csináltam... (az áldozatok) sosem bántottak. Mások ellenben igen. Mindenki, akivel csak találkoztam életben. Lehet, hogy éppen Clutteréknak rendeltett, hogy mindnyájukért megbűnhődjenek... A katonáknak sincsenek álmatlan éjszakáik. Ölnék, és kitüntetik őket érte... Ölni könnyű... olyannak tűnik az egész, mintha bábukra lövöldöztem volna egy céllövöldében”.

Az egyéni felelősség alól nem mentheti fel őket a nyomorúságos gyermekkor, a világban való hajléktalanság. Azonban a társadalmi légkör mérgezettsége kétségtelenül kedvező a kegyetlen önzés és antiszociális lelkület kinevelésére és az agresszív hajlamok kiérettetésére. Nem lehet véletlen, hogy aki a fenti szavakat mondta, végigharcolta a koreai háborút.

A gyilkosság, a családirtás tényeinek megismerése közben mélyebbre látunk, mint ami egy egyszerű kriminalisztikai ügy aktáiból kibomlik. Az író nem krimi, detektívregényt írt, mint ahogy Dosztojevszkij sem a „Bűn és bűnhődés”-ben. Jobban megismerjük általa az embert és az életét meghatározó társadalmat. (Európa, 1967)

#### MARCEL PROUST: AZ ELTŰNT IDŐ NYOMÁBAN

Proust hatalmas regényfolyamának első két része 1937-ben jelent meg először magyarul *Gyergyai Albert* fordításában. Az első rész, a „Swann szerelme” néhány éve jelent meg újra átdolgozott fordításban, most a második részt olvashatjuk a kitűnő irodalomtörténész munkája révén, a „Bimbózó lányok árnyékában”-t. Reméljük, adatik idő és lehetőség arra Gyergyai Albertnak, hogy műfordításirodalmunk egyik monumentális teljesítményét megvalósítsa: a teljes magyar Proust-ot az olvasók közkincsévé tegye.

Ilyen rövid terjedelemben meg sem kísérelhetjük „Az eltűnt idő”-t ismertetni, elemezni és méltatni. Irodalomtörténeti közhely ma már, hogy *Joyce* mellett Proust a modern regény atyja. Hatása felmérhetetlen, nélküle csonkább, szegényebb lenne a világirodalom, s a regény kifejezési lehetősége. Olyan forradalmi változást jelentett a proust-i életmű, mint a festészetben az impresszionisták fellépése. Hatására csak két egymástól távol eső példát említnék. A prousti indíttatás éppúgy felfedezhető az utóbbi évek egyik legnagyobb európai könyvsikerében, a kiváló *Semprun* „A nagy utazása”-ban, mint a fiatalon, francia katonaként a második világháború első napjaiban hősi halált halt *Hevesi András* „Párizsi eső”-jében. Proust és *Joyce* nyomán szakít a modern regény a 19. századi klasszikus balzaci, stendhali hagyományokkal, hogy hűen, adekvát módon jeleníthesse meg korunk emberét és világát.

De túl az irodalomtörténeti jelentőségen, „Az eltűnt idő nyomában” ma is élő, eleven élményt adó mű. Egy lezárt, de önmagában teljes élet világába nyer bebocsátást az olvasó. Nem a külső élet extenzitása annyira a lenyűgöző, mint az ember, a lélek megidézésének intenzitása és gazdagsága. Az ifjúság, a szerelem, a bűn, az emlékezés, a féltékenység olyan árnyalt, kifinomult megjelenítését kapjuk, ami egyedülállóvá teszi Proust művészetét. Egy-egy táj képe, Combray-é, Balbec-é, vagy az alakoké, Swanné, Albertine-é, az olvasó életét úgy kíséri végig, mint a regény hőseit, a Vinteuil-szonáta dallama; örökre feledhetetlen marad. A tizenhét éven át szakadatlanul írt regényóriás egyik legmaradandóbb értéke az író alapvető erkölcsi szemlélete, ahogyan *Halász Gábor* megfogalmazta: „Proust morálja, amelyet gyakran számonkérnek tőle, az éleslátás; leírja a jóra és rosszra való hajlandóságot; a felmagasztalást iróniával, az elbukást szánnal ellensúlyozza. Igazságot próbál tenni, ami az emberi és írói erkölcs lényege”. (Európa, 1967)

Tamás Bertalan

dekrétummal, kétségtelenné teszi „a római katolikus ökumenizmus offenzív jellegét”. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne ismernénk olyan jeles katolikus teológusokat, akikben — a hivatalos tannal ellentétben — ne munkálkodnék igen elevenen a tiszta, evangéliumi ökumenizmus szelleme.

3. A hivatalos római ökumenizmus legújabbban ismét rosszul és számunkra szomorúan vizsgázott a világkeresztyénség egyik égető kérdéséből, a vegyes házasságokról. E számunkban írunk a Rómában, szeptember 29-én megnyitott és október 25-én befejezett első püspök-szinódusnak, a II. Vatikáni Zsinaton létrehozott új intézménynek, a nemzeti püspöki konferenciák küldötteiből és a pápa által kinevezett más főpapokból álló tanácsadó testületnek állásfoglalásáról, amely lényegében nem ajánlja a jelenleg érvényes kánonjogi intézkedések, illetve a Hittani Kongregáció által kiadott Instrukció megváltoztatását.

A püspök-szinódus napirendjére öt tárgyat tűzött ki a pápa: a liturgikus reform végrehajtását, a teológiai kutatás és a tanhivatal viszonyát, a lelkészképzés ügyeit, a kánonjogi reform elvi problémáit, és a vegyes házasságok szabályozását. Az állásfoglalások általában csalódást keltenek azokban, akik a püspök-szinódusban a római kúria visszahúzó hivatalnokaival szemben valami új, előbbre vivő, a katolikus hívők tömegeivel közelebbi kapcsolatban álló egyházi vezetők érvényesülését remélték. Jellemző, hogy az egyidejűleg Rómában ülésező „Laikus apostolátus világkongresszusa” memorandumban kérte a püspökszinódust a vegyes házasságok ügyének ökumenikus szellemű rendezésére, de ezt a fontos katolikus állásfoglalást éppúgy nem vették figyelembe, mint az Egyházak Világtanácsa és a vatikáni Egységittárság kiküldötteinek többnapos értekezletén kialakult javaslatot.

A püspök-szinódusnak ezt a negatív magatartását a nyugati protestáns egyházak általában megütközéssel fogadták. Sajnos, a magyarországi katolikus körök — legalább is nyilvánosan — nem bírálták ezt az állásfoglalást; nem tudunk arról, hogy valahol elítélték volna. Országszerte tapasztalják a protestáns gyülekezetek, hogy a vegyes házasságokat sok római és görög katolikus lelkész változatlanul a prozelita-hajszja legfontosabb vadászterületének tekintik.

4. Róma „dialógusa” a különböző keresztyén egyházakkal és világszervezetekkel változatlanul tovább folyik és szélesedik. 1. *Athenagoras* konstantinápolyi ortodox pátriarcha — mint a napilapok is jelentették — meglátogatta a pápát, előzőleg három ortodox pátriarchánál is látogatást tett. Rómában kijelentette, hogy ő a pápát a világkeresztyénség fejének tekinti, amint az első ökumenikus zsinatok is a római püspököt, mint nyugati patriarcháját, elsőnek tisztelték az egyházfők között. *Athenagoras* több napot töltött Genfben is, az Egyházak Világtanácsa vendégeként.

A moszkvai pátriarchátusnál december első napjain hivatalos látogatást tett a vatikáni Egységittárság delegációja, *Willebrands* püspök, főtitkár vezetésével, miután *Nikodim* metropolitát, az Orosz Ortodox Egyház szentszinódusa külügyi osztálya elnökét, a pápa már kétszer fogadta.

Nemrég kiadott rendeletével a Vatikán elismerte az ortodox lekipásztorok előtt kötött vegyes házasságok érvényességét.

A közös anglikán—római katolikus tárgyaló bizottság 1967 folyamán kétszer találkozott. *Ramsey* canterburyi érsek, aki 1966-ban meglátogatta VI. Pált, mint az anglikán világszervezet (Lambeth-konferencia) elnöke nemrég azt jelentette ki, hogy elfogadná a pápát egy keresztyén világegyház elnökének, de annak le kellene mondania arról, hogy Jézus Krisztus helytartójának és csalatkozhatatlan döntő tekintélynek tartsa magát.

A Metodista Világszövetség 1967 októberében, a Lutheránus Világszövetség már 1965 augusztusában és 1966 áprilisban találkozott a Vatikáni Egységittárság delegátusaival. Mindezekben a megbeszéléseken a ve-

gyes házasságok kérdése volt az egyik legnehezebbnek bizonyuló probléma.

Az Egyházak Világtanácsa és az Egységittárság állandó közös tárgyaló bizottsága már hat ízben többnapos tanácskozásokat tartott „a dialógus feltételeinek és lehetőségeinek tanulmányozására”. Ezekon kívül azonban sok egyéb, át sem tekinthető kapcsolatot is létrejött Róma és Genf között. A Világtanács jövő évi nagygyűlésén nagy létszámú delegáció fogja a római egyházat képviselni. (Azt a számos nyugati lapban megjelent hírt, hogy a pápa is megjelennék a nagygyűlésen, nem erősítették meg.)

Legutóbb december 3—7. között Assisiben ülésezett a közös tárgyaló bizottság. Korábbi kommunikéje szerint mindkét fél „dinamikusabb viszonyt” óhajtott létrehozni; most abban állapodtak meg, hogy a közös bizottság ezentúl „a koordináció pozitívabb funkcióit” fogja ellátni; az elvi beszélgetéseket pedig a Róma és Genf között folytatandó együttműködésről és „az ökumenikus mozgalom egységéről” egy szélesebb körű tanulmányi bizottságra bízzák.

A kommuniké nem szól arról, hogy a közös bizottság megvitatta volna a püspök-szinódusnak a vegyes házasságok kérdésében hozott elutasító ajánlását. A Világtanács Hit és Egyházalkotmány Bizottságának igazgatója, a püspök-szinódus zárközleményének megjelenésekor „csalódásának adott kifejezést”.

5. Ugyancsak a Hit és Egyházalkotmány Bizottság keretei között öt éven át folyt csendben egy „európai lutheránus—református teológiai konferencia”, amelynek eredményéről e számunk más helyén (363 k.) találunk olvasóink beszámolót.

A beszámolóra szeretnénk olvasóink figyelmét külön is felhívni; Ökumenikus Tanácsunk jónak látná, ha annak tárgyahoz mennél több olvasónk hozzászólna.

6. Hadd emlékeztessünk végül ismét az „ökumené” eredeti újszövetségi jelentésére: a lakott földet, az embervilágot jelenti, és benne természetesen az egyházat is, a maga lényegbeli egységében és történelmi—társadalmi változatainak mozgásában, a világegért hordozott, elháríthatatlan felelősségében. Ebben a felelősségben kell gondolnunk 1968 nagy egyházi eseményeire, a március végén Prágában tartandó Keresztyén Béke-Világgyűlésre, és az augusztusban Uppsalába összehívott Egyházak Világtanácsa nagygyűlésére. Szorongó szívvel kell imádkoznunk mindkét ökumenikus találkozót: tudjanak majd olyan érvényes, kötelező szót kimondani, amely segít megállítani napjaink nagy veszedelmét, a Vietnam elleni igazságtalan háborút. Egy vezető amerikai folyóirat, a *Christianity and Crisis* legutóbbi vezércikkét irt ezzel a címmel: „Akit az istenek el akarnak veszíteni, annak előbb elveszik az eszét”. Ilyen eszeveszett vállalkozásnak minősíti Reinhold *Niebuhr*ek lapja a vietnami nép ellen folytatott irtóháborút és annak fokozódó kiterjesztését. „Az USA egészen közel jutott az örülltségnek ahhoz a fajtájához, amely a múltban elpusztította a világbirodalmakat. A mi Istenünk — sokan hiszik őt ebben az országban — tiszteletben firtja a szabadságunkat: felelősek vagyunk az örüllségünkért. A kegyelem Istene új alkalmakat kínál. De ez az Isten bűnbánatot és megtérést kíván tőlünk. Akik ezt elutasítják, gyakran úgy találkoznak vele, mint megemésztő tűzzel” — írja az amerikai folyóirat. Vajjon hallgatnak-e a szavára?

Prágában és Uppsalában ott lesznek az amerikai egyházak képviselői is, a mieink is. Bár csak a mi gyülekezeteink úgy tudnának imádkozni ezekért a találkozikért, hogy azokon igazi, ellentmondást nem tűró erővel szólalhasson meg a prófétai üzenet: „Mentsétek meg az embert! A béke lehetséges!” — és „Íme, én mindeneket újjá teszek...”

Boldog, tevékeny, gyümölcsöző újévet kívánunk minden kedves olvasónknak.



## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol X, November—December, 1967, Nos 11—12. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. Tamás Esze: *Jubilee Meditation* — D. Zoltán Káldy: *The Heritage and Obligation of the Reformation — Hungarian Delegation at the Anniversary of the Reformation in the DDR*. 1. Dr. Louis Bakos: *Our Position Taken in Faith*. 2. Dr. Earnest Ottlyk: „*We are United in the Love of Man*”. 3. Dr. Julius Nagy: *Church and the Revolution*. 4. D. Dr. L. M. Pákozdy: *Together in Wittenberg*. — Dr. Erwin Fahlbusch: *The Salvation of Non-Christians* — Dr. Emeric Kádár: *The Roman Bishops' Synod Has Brought No Alleviation in the Question of Mixed Marriages* — Joseph Éliás: *The Secret Plus of the Biblical Canon* — Joseph Molnár: *On the Ecclesiastical Relations of János Arany* — Dr. Béla Tóth: *Michael Tompa* — Dr. Alexander Béla Nagy: *Sámuel Tessedik* — Béla Barcza: *Emeric Thököly and the College of Eperjes* — Sophia Juhász: *Diakonia as the Proof of Piety*

### WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Patriarch Alexy 90 Years Old* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Otto Eissfeldt 80 Years Old*. — *An Account of the „European Lutheran—Reformed Dialogue” in the Commission on Faith and Order* — D. Dr. Géza Szabó: *Oecumenica* — Julius Cseri: *The Appraisal of the Reformation in German Marxist Historical Research*

### HOME REVIEW

Dr. Zoltán Gárdonyi: *Coloman Csomasz Tóth: Humanist Metrical Tones in Hungary* — Dr. Charles Tóth: *Dr. Julius Nagy: Church in the World of Today* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

John Attila Simon: *French Catholic Works on the Second Vatican Council* — Bartholomew Tamás: *On Books in Brief*

### NOTES OF THE EDITOR

### - Theologische Rundschau

Gegründet 1925 Neue Folge Jg. X. November—Dezember 1967. No. 11—12. Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

Dr. Thomas Esze: *Meditation zum Reformationsfest* — Dr. Zoltán Káldy: *Das Erbe und die Verpflichtung der Reformation — Ungarische Delegation an den Reformationsfeiern in der DDR*. 1. Dr. Ludwig Bakos: *Stellungnahme auf dem Grund des Glaubens*. 2. D. Dr. Ernst Ottlyk: „*Die Menschenliebe vereint uns*”. 3. Dr. Julius Nagy: *Kirche und Revolution*. 4. D. Dr. L. M. Pákozdy: *Beisammen in Wittenberg* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Das Heil der Nichtchristen* — Dr. Emeric Kádár: *Die Bischofssynode in Rom hat die Frage der Mischehen nicht gemildert* — Josef Éliás: *Das geheime Plus des biblischen Kanons* — Josef Molnár: *Über die kirchlichen Beziehungen von János Arany* — Dr. Béla Tóth: *Michael Tompa* — Dr. Alexander Béla Nagy: *Samuel Tessedik* — Béla Barcza: *Emeric Thököly und das Kollegium von Eperjes* — Sophie Juhász: *Diakonie als Frömmigkeitskritik*

### WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Patriarch Alexius 90 Jahre* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Otto Eissfeldt 80 Jahre* — *Bericht über die „Europäischen Lutherisch-Reformierten Gespräche” im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung* — D. Dr. Géza Szabó: *Oecumenica* — Julius Cseri: *Die Bewertung der Reformation in der deutschen marxistischen Geschichtsforschung*

### HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Zoltán Gárdonyi: *Koloman Csomasz Tóth: Metrische Melodien des Humanismus in Ungarn* — Dr. Karl Tóth: *Dr. Julius Nagy: Kirche in der Welt von heute* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Johann Attila Simon: *Französische katholische Werke über das II. Vaticanum* — Bartholomäus Tamás: *Kurze Bücherrezensionen*

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS